ISSN 2587-6503

БЮЛЛЕТЕНЬ

Калмыцкого научного центра РАН

2026. №2

ISSN 2587-6503 (Print)

Бюллетень
Калмыцкого научного центра РАН

Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

2026. № 2

Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН

Издается с 2017 г.

Выходит 4 раза в год.
ISSN 2587-6503 (Print)
2026. № 2

Журнал «**Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН**» («**Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS**») зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационный номер ПИ № ФС77-77946 от 19.02.2020.

Журнал «**Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН**» («**Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS**») — рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий результаты комплексных исследований в области исторических, филологических и социологических наук. Журнал предоставляет возможность познакомиться с оригинальными результатами новейших фундаментальных и прикладных исследований российских и зарубежных авторов по наиболее актуальным проблемам. В издании публикуются научные работы по источниковедению, археологии, фольклористике и литературоведению, социальной структуре, социологии.

Журнал публикует статьи на русском, английском,
калмыцком и монгольском языках.
Зарегистрирован в РИНЦ (Российский индекс научного цитирования).
Подписной индекс в каталоге Агентства «Книга-Сервис»:
33086

Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

Published since 2017.

Issued 4 times per year.
ISSN 2587-6503 (Print)
2026. No. 2

The journal *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS* is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media, reg. certificate ПИ № ФС77-77946 of 19 February 2020.

The *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS* is a peer-reviewed open access periodical that publishes results of comprehensive historical, philological, and sociological studies. The journal introduces original outcomes of contemporary fundamental and applied explorations conducted by Russian and foreign authors on the most topical issues. The publication focuses on a range of disciplines as follows: source studies, archaeology, folklore and literary studies, social structure, sociology.

The journal publishes articles in Russian, English, Kalmyk, and Mongolian.
Indexed with Russian Science Citation Index.
Subscription code (Kniga-Servis Agency) — 33086

Главный редактор
д-р филос. наук
В. Н. Бадмаев

Заместитель главного редактора
д-р фил. наук
Р. М. Ханинова

Редколлегия:
Бабаева С. В., канд. фил. наук; *Бадугинова М. В.,* канд. ист. наук;
Бичеев Б. А., д-р филос. наук*, Ванчикова Ц. П.*, д-р ист. наук;
Голенкова З. Т., д-р соц. наук;
Дампилова Л. С., д-р фил. наук;
Денисова Г. С., д-р соц. наук;
Дулина Н. В., д-р соц. наук; *Жуковская Н. Л.*, д-р ист. наук;
Зайцев И. В., д-р ист. наук; *Иванова И. Н.*, д-р фил. наук;
Кляус В. Л., д-р фил. наук;
Кольцов П. М., д-р ист. наук; *Кринко Е. Ф.*, д-р ист. наук;
Лукьяшко С. И., д-р ист. наук; *Лушников Д. А.*, д-р соц. наук;
Манджиева Б. Б., д-р фил. наук;
Музраева Д. Н., канд. фил. наук, д-р ист. наук;
Очиров У. Б., д-р ист. наук;
Ринчинов О. С., канд. физ.-мат. наук, д-р ист. наук;
Ситдиков А. Г., д-р ист. наук;
Хабунова Е. Э., д-р фил. наук.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»
Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:
д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста,
Республика Калмыкия, Россия

Тел.: +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru
Сайт: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul

Переводчик: С. В. Джагрунов
Ответственный секретарь: С. В. Бабаева
Верстка: А. Н. Когданов

© КалмНЦ РАН, 2026
© Коллектив авторов, 2026

Editor-in-Chief
V. N. Badmaev,
Dr. Sc. (Philosophy)

Deputy Editor-in-Chief
R. M. Khaninova,
Dr. Sc. (Philology)

Editorial Board:
Babaeva S. V., Cand. Sc. (Philology); *Baduginova M. V*., Cand. Sc. (History);
Bicheev B. A., Dr. Sc. (Philosophy); *Vanchikova Ts. P.*, Dr. Sc. (History);
Golenkova Z. T.. Dr. Sc. (Sociology);
Dampilova L. S., Dr. Sc. (Philology);
Denisova G. C., Dr. Sc. (Sociology);
Dulina N. V., Dr. Sc. (Sociology); *Zhukovskaya N. L.*, Dr. Sc. (History);
Zaytsev I. V., Dr. Sc. (History); *Ivanova I. N.*, Dr. Sc. (Philology);
Klyaus V. L., Dr. Sc. (Philology);
Koltsov P. M., Dr. Sc. (History); *Krinko E. F.*, Dr. Sc. (History);
Lukyashko S. I., Dr. Sc. (History); *Lushnikov D. A.*, Dr. Sc. (Sociology);
Mandzhieva B. B., Dr. Sc. (Philology);
Muzraeva D. N., Cand. Sc. (Philology), Dr. Sc. (History);
Ochirov U. B., Dr. Sc. (History);
Rinchinov O. S., Cand. Sc. (Physics, Mathematics), Dr. Sc. (History);
Sitdikov A. G., Dr. Sc. (History);
Khabunova E. E., Dr. Sc. (Philology).

Founder, Editorial Office, Publisher, Printing Office:
Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
Address of the Founder, Editorial Office, Publisher, Printing Office:
8, Ilishkin St., Elista 358000,
Republic of Kalmykia, Russian Federation

Phone no.: +7(84722) 3-55-06, +7(84722) 3-55-15
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru
Website: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul

Translator: S. V. Dzhagrunov
Executive Secretary: S. V. Babaeva
Page layout: A. N. Kogdanov

© KalmSC RAS, 2026
© Composite authors, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Археология

Лиджикова Т. В. Остеометрическая характеристика населения срубной культуры по материалам археологических раскопок на территории Республики Калмыкия 1974–1998 гг. 8

Историография и источниковедение

Манджикова Л. Б. Документы архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление» (1836–1898 гг.) Национального архива Республики Калмыкия о *даянчи* 24

Бураковская М. С., Курапов А. А. П. И. Усачев — руководитель Астраханского архива в 30-е–40-е гг. XX вв.: новые биографические материалы 34

Фольклористика

Манджиева Б. Б. Исследование героического эпоса «Джангар» в трудах известного российского монголоведа Г. Ц. Пюрбеева 47

Убушиева Д. В., Батырева С. Г. Тувинские сказания о Джангаре и Хонгоре: обзор источников и исследований 59

Паштакова Т. Н. Предназначенные и непредназначенные невесты эпического героя 68

Агрба Л. А. Абхазский эпический образ золотостопой праматери Сатаней-Гуаши в общекультурной семиотической системе 78

Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. «Лунные» предметы и их функции в культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии 92

Потпот Р. М. Репрезентация Казымского восстания в устных рассказах казымских хантов 107

Хомус С. С. Традиционные утилитарные *алгысы* в обряде испрашивания души ребенка у якутов: структура, семантика, прагматика 117

Батырева С. Г. Фольклорные мотивы в иконографии буддизма (на материале буддийской коллекции КалмНЦ РАН) 126

Литературоведение

Мулаева Н. М. Образы пространства в калмыцкой прозе: лингвокультурологический аспект 141

Халхарова Л. Ц. Жанровое своеобразие романа А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» 154

Саракуева А. М., Узденова Ф. Т. Конфликт личности и общества в карачаево-балкарской драматургии начала 80-х гг. XX в. (на примере драмы Б. Д. Аппаева «Решение села») 167

Кудашкин В. С. Система образов поэтического мира И. Б. Бурдонова: китайские мотивы и поэтика диалога культур. Статья первая 180

Социология

Ковалев В. В., Дятлов А. В. Социальное самочувствие населения семиаридных территорий юго-востока России 195

Рецензия

Хабунова Е. Э. Новая монография о калмыцкой волшебной сказке. Рецензия на кн.: Горяева Б. Б. Калмыцкая волшебная сказка: мотивы пути, помощника и превращения. Элиста: КалмНЦ РАН, 2026. 212 с. 214

CONTENT

Archeology

Lidzhikova T. V. Osteometric Characteristics of the Srubnaya Culture Population: Analyzing Materials from Archaeological Excavations in the Republic of Kalmykia, 1974–1998 8

Historiography and Source Studies

Mandzhikova L. B. National Archive of Kalmykia, Collection И-42 'Lamaist Spiritual Directorate' (1836–1898): Documents about *Dayanchis* 24

Burakovskaya M. S., Kurapov A. A. P. I. Usachev — Head of Astrakhan Archive in the 1930s–1940s: Some Newly Discovered Biographic Materials 34

Folklore Studies

Mandzhieva B. B. Grigory Ts. Pyurbeev: Research into the Heroic Epic of Jangar in Works by the Famous Russian Mongolist 47

Ubushieva D. V., Batyreva S. G. Tuvan Legends about Jangar and Khongor: A Review of Sources and Study 59

Pashtakova T. N. Intended and Unintended Brides of the Epic Hero 68

Agrba L. A. Golden-Footed Foremother Sataney-Guasha: The Abkhazian Epic Character within a General Cultural-Semiotic System 78

Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Turko-Mongols of Inner Asia: 'Lunar' Objects and Their Functions in Culture 92

Potpot R. M. Representations of the Kazym Uprising in Oral Narratives of Kazym-Based Khantys 107

Khomus S. S. Traditional Utilitarian *Algys* Texts in the Yakut Ritual of Asking for a Child's Soul: Structure, Semantics, Pragmatics 117

Batyreva S. G. Folklore Motifs in Buddhist Iconography: A Case Study of the Buddhist Collection at Kalmyk Scientific Center (RAS) 126

Literary Studies

Mulaeva N. M. Images of Space in Kalmyk Prose: A Linguocultural Aspect 141

Khalkharova L. Ts. *Dorzhi Banzarov: Diary of a Special Duties Officer* by A. S. Gatapov: Genre Distinctiveness of the Novel 154

Sarakueva A. M., Uzdenova F. T. Conflict between Individuality and Community in Karachay-Balkar Drama of the Early 1980s: A Case Study of B. D. Appaev's *The Village's Decision* 167

Kudashkin V. S. The System of Images in Igor Burdonov's Poetic World: Chinese Motifs and Poetics of Dialogue of Cultures. Article One 180

Sociology

Kovalev V. V., Dyatlov A. V. Semiarid Territories of Southeast Russia: Social Wellbeing of Population 195

Book Review

Khabunova E. E. New Monograph on Kalmyk Magic Tale. Book Review: Goryaeva B. B. Kalmyk Magic Tale: Motifs of Journey, Helper, and Transformation. Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2026. 212 p. 214

УДК / UDC 903.5+397.4

Остеометрическая характеристика населения срубной культуры по материалам археологических раскопок на территории Республики Калмыкия 1974–1998 гг.

Татьяна Васильевна Лиджикова[1]

Osteometric Characteristics of the Srubnaya Culture Population: Analyzing Materials from Archaeological Excavations in the Republic of Kalmykia, 1974–1998

Tatyana V. Lidzhikova[1]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

младший научный сотрудник

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Junior Research Associate

0000-0003-4155-4301. E-mail: tlidzhikova(at)yandex.ru

Аннотация. В работе представлены результаты остеометрического анализа костных останков мужского населения срубной культуры (поздний бронзовый век), полученных при изучении погребальных памятников курганного типа на территории Республики Калмыкия в 1974–1998 гг. По краниологическим данным, срубная культура Нижнего Поволжья характеризуется модификацией долихокранного морфологического типа и протоевропейского антропологического типа. Материалом для исследования послужили 19 скелетов мужчин, имеющих удовлетворительную сохранность. Установлено, что мужское население срубной культуры может быть охарактеризовано как среднемассивное, обладавшее крупными тотальными размерами тела, большими абсолютными значениями продольных размеров длинных костей и в целом гармоничными пропорциями. Уплощенная форма поперечного сечения диафизов указывает на постоянные механические нагрузки. Реконструируемая длина тела мужчин срубной культуры варьируется от

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Лиджикова Т. В. (Lidzhikova T. V.), 2026

164,9 до 171,5 см, средняя величина составляет 167,8 см. Полученные данные вводят в научный оборот ранее не публиковавшийся палеоантропологический материал и расширяют представления о морфологических особенностях населения эпохи поздней бронзы степной зоны Восточной Европы.
Ключевые слова: палеоантропология, остеометрия, срубная культура, эпоха поздней бронзы, длинные кости, Республика Калмыкия
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).
Для цитирования: Лиджикова Т. В. Остеометрическая характеристика населения срубной культуры по материалам археологических раскопок на территории Республики Калмыкия 1974–1998 гг. // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 8–23. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-8-23

Abstract. *Goals*. The paper presents results of an osteometric analysis into skeletal remains of the male population of the Srubnaya culture (Late Bronze Age) obtained from kurgan-type burial sites in the Republic of Kalmykia between 1974 and 1998. According to craniological data, the Srubnaya culture of the Lower Volga region is characterized by a modification of the dolichocranic morphological type and the Proto-European anthropological type. *Materials*. The study material comprises 19 male skeletons with satisfactory preservation. *Results*. It has been established that the male population of the Srubnaya culture can be characterized as medium-massive, with large total body dimensions, large absolute values of longitudinal dimensions of long bones, and generally harmonious proportions. The flattened shape of the diaphyseal cross-section indicates constant mechanical loading. The reconstructed stature of males ranges from 164.9 to 171.5 cm, with a mean value of 167.8 cm. The work introduces some previously unpublished paleoanthropological materials into scientific circulation and expands our understanding of the morphological characteristics of the Late Bronze Age population from the steppe zone of Eastern Europe.
Keywords: paleoanthropology, osteometry, Srubnaya culture, Late Bronze Age, long bones, Republic of Kalmykia
Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 'The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups'.
For citation: Lidzhikova T. V. Osteometric Characteristics of the Srubnaya Culture Population: Analyzing Materials from Archaeological Excavations in the Republic of Kalmykia, 1974–1998. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Centre of the RAS.* 2026. No. 2. Pp. 8–23. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-8-23

Введение

Изучение морфологических характеристик посткраниального скелета носителей срубной культуры на территории Калмыкии было сопряжено с рядом специфических проблем, существенно отличающих данную выборку от ранее исследованных материалов ямной и катакомбной культур с этой же территории [Лиджикова 2025а; Лиджикова 2025б]. Ключевыми проблемами, ограничивающими полноту палеоантропологического анализа, выступают, во-первых, неудовлетворительная сохранность костно-

го материала, что зачастую делает невозможным проведение стандартных остеометрических измерений, во-вторых, крайне ограниченное количество индивидов, доступных для формирования репрезентативной выборки. Перед автором исследования стоял выбор: актуализировать имеющийся в наличии фондовый материал, накопленный с 60-х гг. XX в., или принять стратегию ожидания пополнения выборки посткраниального скелета срубной культуры за счет потенциальных, но трудно прогнозируемых будущих раскопок. Приоритет был отдан немедленному введению данных в научный дискурс и их интерпретации.

Активное изучение исторического населения племен, проживавших на территории Нижнего Поволжья в древности, началось с XX в. Именно в этот период начинается активное изучение археологических памятников в Нижневолжском регионе, тем самым накапливается антропологический материал, позволяющий исследователям изучать физический облик древних людей [Синицын 1933; Синицын 1948; Рыков 1936а; Рыков 1936б; Синицын, Эрдниев 1978а; Синицын, Эрдниев 1978б; Синицын, Эрдниев 1979; Синицын, Эрдниев 1982; Синицын, Эрдниев 1987].

В историографии палеоантропологического изучения Нижнего Поволжья в качестве классических работ рассматриваются исследования Г. Ф. Дебеца и В. В. Гинзбурга [Дебец 1948; Гинзбург 1959]. Но в случае изучения антропологического материала срубной культуры с территории Калмыкии отмечаются работы Б. В. Фирштейн и А. В. Шевченко [Фирштейн 1967; Шевченко 1973; Шевченко 1974], которые имеют репрезентативную выборку. Б. В. Фирштейн изучила краниологическую серию срубной культуры, представленную 41 черепом. Материалы были представлены из могильников Саратовской и Волгоградской областей, а также Республики Калмыкия. Так, по ее мнению, в срубной культуре с территории Саратовской и Волгоградской областей имеются два европеоидных варианта — долихокранный и мезобрахикранный типы. Наибольший вклад в учение краниологического материала с территории Калмыкии внес А. В. Шевченко. В работе «Антропология населения южнорусских степей в эпоху бронзы» [Шевченко 1986] А. В. Шевченко выявил модификацию долихокранного морфологического типа и протоевропейский антропологический тип. Выявленные им особенности морфологии черепа объясняются тем, что произошло переплетение срубного населения с ямно-полтавкинскими и абашевскими племенами. В заключении А. В. Шевченко приходит к выводу, что все население бронзового века Восточной Европы отличалось крайней краниологической вариативностью и расовым многообразием.

На современном этапе изучения срубной культуры с территории Калмыкии работа А. А. Казарницкого занимает одно из ключевых мест в отечественной палеоантропологии [Казарницкий 2012]. Его монография «Население азово-каспийских степей в эпоху бронзы (антропологический очерк)» является наиболее полным и методологически выверенным исследованием по данной теме. В монографии представлена глава «Крани-

ометрия носителей срубной культуры», где материал с территории Калмыкии анализируется как самостоятельная суммарная серия, где приводится морфологическая характеристика и место в системе расогенетических связей эпохи бронзы, где отмечается участие носителей лолинской культуры в формировании населения срубной культуры азово-каспийской степи. Детализированное описание мужской серии в исследовании А. А. Казарницкого: очень длинная и высокая долихокранная черепная коробка, ширина которой на границе малых и средних значений по высотно-продольному указателю — ортокранная; лоб средней ширины, средненаклонный; лицо ортогнатное, средневысокое, широкое на верхнем уровне и среднеширокое на среднем, по верхнелицевому указателю — мезен; орбиты широкие и низкие, хамеконхные; нос средней ширины и высоты, мезоринный, сильно выступающий; носовые кости средней ширины; переносье очень высокое; горизонтальная профилированность лица резкая; нёбо широкое; клыковая ямка средней глубины. Женская серия характеризуется очень длинной, узкой, высокой черепной коробкой, долихокранной по черепному указателю и ортокранной по высотно-продольному; среднешироким и средненаклонным лбом; средневысоким ортогнатным лицом, широким на верхнем уровне и среднешироким на среднем, по верхнелицевому указателю — мезен, резко профилированным в горизонтальной плоскости; широкими и низкими хамеконхными орбитами; средневысоким и среднешироким мезоринным носом, очень сильно выступающим; носовыми костями средней ширины; очень высоким переносьем; широким нёбом; клыковой ямкой средней глубины. А. А. Казарницкий выявляет статистически достоверные различия между мужскими сериями средней и поздней бронзы по поперечному диаметру, ушной высоте, ширине основания черепа и скуловому диаметру при $p<0.05$. Черепа срубной культуры у́же черепов из катакомбных погребений, при этом они менее высокие и имеют более узкое лицо. Соответствующие женские серии различны по продольному и высотному диаметрам, длине основания и верхней ширине лица, длине альвеолярной дуги, зигомаксиллярному углу и углу наклона лба от назиона при $p<0.05$; а также по ушной высоте при $p<0.01$. Женские черепа срубной культуры более длинные и менее высокие, чем катакомбные, с более узким лицевым отделом, особенно на верхнем уровне, при менее резкой профилированности на уровне зигомаксиллярных точек и с менее наклонным лбом. В заключении А. А. Казарницкий приходит к выводу, что к поздней бронзе доминируют долихо- и гипердолихокранные черепа со сравнительно узким и резко или очень резко профилированным в горизонтальной плоскости лицом [Казарницкий 2012: 119–123].

А. А. Казарницкий также изучает посткраниальный скелет срубной культуры, который был представлен семью мужскими и четырьмя женскими костяками, но из-за малой численности и плохой сохранности индивидов женского пола остеометрическое описание женщин срубной культуры не производилось, а бралось общее для бронзового века.

Описание мужской выборки: длина плечевой кости средняя, бедренной — на границе средних и больших величин, большеберцовой — большая; окружность диафизов плечевой, бедренной и большеберцовой костей — средняя. Длина тела большая — 175 см [Казарницкий 2012: 172–176].

Источниковую базу исследования составили материалы фондохранилища антропологии и археозоологии Калмыцкого научного центра РАН. Это позволило автору сформировать выборку, достаточную для анализа посткраниального скелета носителей срубной культуры в пределах Калмыкии.

Целью настоящей работы является остеологическая характеристика мужского населения срубной культуры (XVI–XV вв. до н. э.) Волго-Манычских степей.

Материалы и методы

Представленный в работе материал относится к срубной культуре позднего бронзового века, локализованной в пределах Волго-Манычских степей. Рассматриваемая серия была получена в результате спасательных археологических раскопок прошлого века из четырнадцати могильников (табл. 1). Культурная принадлежность погребений была взята из свода археологических памятников Волго-Манычских степей и его дополнения [Очир-Горяева 2008; Бембеева, Очир-Горяева 2021].

Табл. 1. Могильники и авторы раскопок

№ п/п	Могильник	Год раскопок	Автор	Количество костяков
1.	*Купцын Толга*	1974	Е. В. Шнайдштейн	3
2.	*Заханата*	1976		6
3.	*Большой Царын–1*	1977	Е. В. Цуцкин	3
4.	*Зергента–1*	1978	М. Г. Савицкий	1
5.	*Ики-Орва*	1981	В. П. Шилов	1
6.	*Дюкер*	1982	Е. В. Цуцкин	1
7.	*Джангар*	1981	В. П. Шилов	3
8.	*КВЧ Джангар*	1988	В. Н. Мышкин	1
9.	*Джангар*	1989	С. М. Васюткин	1
10.	*Чкаловский*	1984	Н. А. Николаева	1
11.	*Хопр Толга*	1984		1
12.	*Кюкн Толга*	1985		1
13.	*Ики-Зегеста*	1986	Л. М. Гаврилин	4
14.	*Черноземельский–1*	1998	В. А. Лопатин	1

Материалом для настоящего исследования послужила палеоантропологическая серия, первоначально насчитывавшая 76 индивидов. Вследствие длительного хранения лишь 33 индивида были представлены исключительно черепами. Из оставшихся 43 индивидов 14 относились к категории неполовозрелых индивидов, а 29 — к взрослым, среди которых по половозрастным маркерам было определено 19 мужчин и 10 жен-

щин. Костный материал характеризовался удовлетворительной сохранностью, наличием постмортальной деструкции и некомплектностью. В особенности это казалось женских скелетов, в которых отсутствовало большинство длинных костей. В силу указанных обстоятельств основу исследования составила только мужская часть выборки — 19 взрослых индивидов, средний возраст смерти которых составил 30,4 года. Также для увеличения количества исследуемого материала были проведены реставрационные работы. Используемый материал для восстановления целостности костей — столярный клей ПВА. Наиболее полные остеологические коллекции были представлены из курганных могильников *Купцын Толга 1974*, *Заханата 1976*, *Большой Царын-1 1977*, *Джангар 1981*, *Ики-Зегеста 1986*.

Остеологическое исследование проводилось нами по классической для отечественной антропологии схеме [Алексеев 1966; Martin 1928]. Использованы 58 признаков стандартного бланка (1965 г.), 17 указателей. Для оценки значений признаков мужской выборки привлекались рубрикации абсолютных величин, составленные В. В. Бунаком [Мамонова 1986] и Д. В. Пежемским [Пежемский 2011]. Вся выборка базировалась на традиционных категориях указателей сечений и формы костей [Алексеев 1966; Рогинский, Левин 1978]. Все оценки и реконструкции проведены по правой стороне скелета. Рост рассчитывался по десяти разным формулам и только на основе продольных размеров костей ног [Пежемский 2011: 107–109]. Окончательная длина тела представлена не средними арифметическими цифрами всех результатов, а наиболее повторяющейся цифрой.

Остеометрическое исследование проводились с помощью специальных антропологических инструментов: малого толстотного, большого толстотного и скользящего циркулей, остеометрической доски, измерительной ленты. Перед началом измерения инструменты были проверены верификатором.

Результаты и обсуждение

Тотальные размеры тела

Для первичной и общей оценки размеров тела был рассчитан условный показатель величины скелета (УПВС), представляющий собой сумму наибольших длин плечевой, лучевой, бедренной костей и полной длины большой берцовой кости (табл. 2). Мужское население характеризуется очень большими значениями показателя.

Реконструкция длины тела, выполненная для мужской части населения срубной культуры, показала, что индивидуальные значения варьируют в пределах от 164,9 до 171,5 см, а средняя величина составляет 167,8 см. В соответствии с условной рубрикацией Р. Мартина, полученные параметры укладываются в категорию «выше среднего», что позволяет охарактеризовать данную группу как обладающую умеренно повышенной длиной тела на фоне общей изменчивости. Анализ таких признаков, как остеологическая длина руки (ОДР) и остеологическая длина ноги

(ОДН), выявил, что мужское население срубной культуры имело средние показатели длины ноги и руки.

Табл. 2. Пропорции тела в мужской серии

Мужчины						
Признаки	X		Min		Max	
	R	L	R	L	R	L
R1:H1 луче-плечевой указатель	76,1	73,4	77,5	74,3	78,5	74,9
T1:F2 берцово-бедренный указатель	84,3	81,0	83,4	80,7	85,6	83,2
H1:F2 плече-бедренный указатель	73,7	71,7	72,7	70,6	72,4	73,4
R1:T1 луче-берцовый указатель	66,6	65,1	67,6	65,0	66,4	66,1
(R1+H1):(F2+T1) интермембральный указатель	70,4	68,7	70,4	68,1	69,6	70,1
H1+R1	597,6	590,3	554,0	549,0	641,0	628,0
F2+T1 (ОДН1)	848,3	858,5	787,0	806,0	920,5	896,0
F1+T1 (ОДН2)	850,2	861,3	789,0	808,0	922,5	900,0
УПВС 1	1 447,8	–	1 343,0	–	1 563,5	–
УПВС 2	1 445,8		1 341,0		1 561,5	
Длина тела	167,8		164,9		171,5	

Абсолютные значения

В ходе остеометрического анализа установлено, что абсолютные значения продольных размеров длинных костей, характерные для мужской части населения срубной культуры, устойчиво попадают в большие категории (табл. 3).

Массивность

В соответствии с абсолютными размерами длинных костей мужская часть населения срубной культуры может быть охарактеризована как среднемассивная. Полученные остеометрические данные свидетельствуют о том, что рассматриваемые параметры не выходят за границы средних величин и не достигают уровня больших категорий, что позволяет отнести данную группу к промежуточному среднемассивному типу. Ключицы можно охарактеризовать как массивные, однако их массивность находится на нижней границе этой категории (табл. 3).

Форма поперечных сечений

Анализ формы поперечных сечений длинных костей у мужской части населения срубной культуры выявил ряд специфических особенностей. Плечевые кости характеризуются специализированной стенобрахической формой сечения, указывающей на относительную уплощенность

диафиза. Для лучевой кости получены малые показатели, пограничные со средними (71,9). Указатель поперечного сечения диафиза локтевой кости находится в пределах средних значений. Показатель платолении также соответствует среднему уровню и определяется специализированным термином «эуроления», что свидетельствует о расширенности поперечного сечения. Указатель платимерии бедренной кости находится в пределах средних значений и определяется как эуримерия; указатель пилястрия на середине диафиза отражает округлое сечение. Верхнее сечение большеберцовой кости характеризуется средним значением эурикнемии. Таким образом, форма поперечных сечений длинных костей скелета мужчин срубной культуры в целом характеризуются некой уплощенностью диафиза, кроме бедренной кости по указателю пилястрия (табл. 3).

Табл. 3. Средние размеры и указатели длинных костей в мужской серии

Признак по Р. Мартину	**Правая сторона**					**Левая сторона**				
Плечевая кость										
H1. Наибольшая длина	**X**	**SD**	**N**	**Min**	**Max**	**X**	**SD**	**N**	**Min**	**Max**
	339,3	15,8	9	312,0	359,0	340,3	15,8	6	315,0	359,0
H2. Общая длина	333,7	15,5	9	306,0	353,0	337,9	16,3	6	310,5	355,0
H3. Верхняя эпифизарная ширина	52,4	2,7	9	47,0	56,0	50,6	2,4	8	47,0	54,0
H4. Нижняя эпифизарная ширина	66,0	3,0	14	62,0	72,0	64,2	3,0	13	58,0	69,5
H5. Наибольший диаметр середины диафиза	24,8	1,6	13	23,0	29,0	23,9	2,1	13	21,0	28,0
H6. Наименьший диаметр середины диафиза	18,7	1,1	13	17,0	20,5	18,7	1,4	13	16,5	22,0
H7. Наименьшая окружность диафиза	66,1	3,4	13	60,0	71,5	65,3	4,8	12	58,0	74,0
H7a. Окружность середины диафиза	71,5	4,2	13	65,0	79,0	69,1	5,4	13	61,0	80,0
7:1 Указатель прочности	19,5	1,1	9	19,2	19,9	19,2	1,7	6	18,4	20,6
6:5 Указатель поперечного сечения диафиза	75,4	4,3	13	73,9	70,7	78,2	5,7	13	78,6	78,6

Лучевая кость										
R1. Наибольшая длина	258,3	15,2	7	242,0	282,0	250,0	10,5	8	234,0	269,0
R2. Суставная длина	249,1	13,9	7	234,0	271,0	241,1	9,9	8	226,0	259,0
R4. Поперечный диаметр диафиза	18,2	1,3	8	17,0	21,0	17,3	0,9	10	16,0	19,5
R5. Сагиттальный диаметр диафиза	13,1	0,8	8	12,0	14,0	12,3	0,6	10	11,5	13,0
R3. Наименьшая окружность диафиза	45,0	1,9	7	43,0	49,0	43,1	1,4	9	40,0	44,0
5:4 Указатель сечения	71,9	3,4	8	70,6	66,6	71,1	4,4	10	71,8	66,6
3:2 Указатель прочности	18,1	0,7	7	18,4	18,1	17,8	0,7	8	17,7	16,9
Локтевая кость										
U1. Наибольшая длина	281,8	22,3	4	257,0	307,5	270,9	14,3	6	249,5	290,0
U2. Суставная длина	250,3	18,6	4	230,0	271,0	245,8	17,6	6	221,5	268,0
U11. Переднезадний диаметр середины диафиза	15,4	1,8	6	13,0	18,0	15,0	1,4	7	13,5	17,0
U12. Поперечный диаметр середины диафиза	18,5	1,5	6	16,0	20,0	18,1	1,5	7	16,0	20,0
U13. Верхний поперечный диаметр диафиза	23,1	1,6	8	21,0	25,0	21,4	1,8	9	19,0	24,0
U14. Верхний дорзоволяр. диаметр	27,7	2,5	8	25,0	32,0	27,3	1,4	9	24,5	29,0
U3. Наименьшая окружность	41,6	3,0	5	37,5	45,0	38,5	2,0	7	35,0	41,0
3:2 Указатель прочности	16,6	0,5	4	16,3	16,6	15,6	0,6	6	15,8	15,3
11:12 Указатель поперечного сечения диафиза	83,2	11,4	6	81,2	90,0	82,8	9,8	7	84,4	85,0

13:14 Указатель платолении	83,4	4,1	8	84,0	78,1	78,4	8,2	9	77,5	82,7
Ключица										
Cl1. Наибольшая длина	157,6	8,5	5	150,0	172,0	156,5	13,1	3	145,5	171,0
Cl6. Окружность середины диафиза	39,6	1,7	6	38,0	42,0	40,2	1,7	4	38,0	42,0
6:1 Указатель массивности	25,1	0,8	5	25,3	24,4	25,7	2,1	3	19,2	24,5
Бедренная кость										
F1. Наибольшая длина	462,2	27,1	5	431,0	498,0	477,0	25,2	3	448,0	493,0
F2. Длина в естественном положении	460,2	24,0	6	429,0	496,0	474,2	24,4	3	446,0	489,0
F21. Мыщелковая ширина	85,0	3,5	4	82,0	88,0	86,0	2,4	4	84,0	89,0
F6. Сагиттальный диаметр середины диафиза	30,1	1,7	6	28,0	33,0	30,0	0,5	3	29,5	30,5
F7. Поперечный диаметр середины диафиза	29,9	1,1	6	29,0	32,0	30,3	0,6	3	30,0	31,0
F9. Верхний поперечный диаметр	34,2	1,5	8	33,0	37,0	34,0	0	3	34,0	34,0
F10. Верхний сагиттальный диаметр	30,9	1,6	8	29,0	33,5	30,8	0,7	3	30,0	31,5
F8. Окружность середины диафиза	94,5	4,8	7	90,0	102,5	94,7	2,5	2	93,0	96,5
8:2 Указатель массивности	20,5	–	6	20,9	20,6	19,9	0,5	2	20,8	19,7
6:7 Указатель пилястрии	100,6	5,5	6	96,5	103,1	99,0	0,9	3	98,3	98,4
10:9 Указатель платимерии	90,3	4,8	8	87,8	90,5	90,6	2,2	3	88,2	92,6
Большая берцовая кость										
T1. Полная длина	388,0	23,5	6	358,0	424,5	384,3	19,6	4	360,0	407,0
T2. Мыщелково-таранная длина	370,8	21,3	6	345,0	405,0	367,5	19,4	4	345,0	390,0

T1a. Наибольшая длина	394,6	23,0	6	363,5	427,0	392,0	21,1	4	365,0	415,0
T6. Наибольшая ширина нижнего эпифиза	55,7	3,8	9	48,0	60,0	55,0	2,4	5	52,0	58,0
T8. Сагиттальный диаметр середины диафиза	32,2	5,2	6	27,0	42,0	31,7	1,7	4	30,0	34,0
T8a. Сагиттальный диаметр на уровне for. nutr.	37,3	4,8	6	34,0	46,0	37,4	3,1	4	35,0	42,0
T9. Поперечный диаметр середины диафиза	24,2	2,4	6	21,0	27,0	23,5	0,6	4	23,0	24,0
T9a. Поперечный диаметр на уровне for. nutr.	26,5	2,4	7	22,0	29,0	25,8	1,9	4	24,0	28,0
T10. Окружность на уровне середины диафиза	86,8	10,5	6	74,0	106,0	86,0	3,0	4	83,5	89,5
T10b. Наименьшая окружность диафиза	80,0	6,9	7	72,0	93,0	78,7	3,7	4	74,0	83,0
9a:8a Указатель платикнемии	71,0	1,8	6	64,7	63,0	68,9	3,3	4	68,6	66,6
10b:1 Указатель прочности	20,6	1,6	6	20,1	21,9	20,5	0,6	4	20,5	20,4
Малоберцовая кость										
Fi1. Наибольшая длина	379,4	12,9	6	360,0	398,0	377,5	16,1	4	360,0	397,0
Крестец										
Sac1. Длина тазовой поверхности	116,5	7,7	5	105,5	123,5	–	–	–	–	–
Sac2. Передняя высота	101,5	10,8	5	85,0	113,0	–	–	–	–	–
Sac5. Верхняя ширина	111,3	2,7	5	107,0	113,5	–	–	–	–	–

Таз										
1. Высота таза	213,3	15,1	3	196,0	224,0	219,2	16,9	4	195,5	235,5
9. Высота подвздошной кости	145,0	11,36	3	132,0	153,0	151,1	11,4	4	135,0	161,0
10. Высота крыла подвздошной кости	107,0	11,5	3	94,0	116,0	111,2	9,5	4	97,0	117,0
15. Высота седалищной кости	73,0	4,4	3	68,0	76,0	75,2	5,7	4	67,0	80,0
17. Длина лобковой кости	81,5	3,1	3	78,0	84,0	78,0	2,1	4	75,0	79,5
12. Ширина подвздошной кости	143,5	16,3	2	132,0	155,0	159,6	16,8	4	139,0	179,5
22. Наибольший диаметр вертлужной впадины	56,0	4,7	4	49,0	59,0	56,2	6,4	4	47,0	61,5

Конституциональные особенности

Луче-плечевой указатель составил 76,1, что соответствует категории мезатикеркии — среднему соотношению длины лучевой и плечевой костей. Данное значение локализуется в пределах средних величин. Берцово-бедренный указатель равен 84,3, что располагается в верхней части диапазона вариаций. Это указывает на относительное удлинение голени по сравнению со средними популяционными значениями. В функциональном отношении повышенный берцово-бедренный индекс ассоциирован с увеличенной длиной дистального сегмента нижней конечности. Плече-бедренный указатель зафиксирован на уровне 73,7, незначительно превышая средние значения. Это свидетельствует о некотором относительном удлинении плечевого сегмента по отношению к бедренному. Подобная диспропорция обычно интерпретируется как вариант нормального строения скелета. Луче-берцовый указатель составил 66,6, что соответствует средним значениям нормы. Предплечье и голень находятся в сбалансированном соотношении, без выраженного преобладания одного сегмента над другим. Данная пропорция отражает гармоничное развитие дистальных отделов верхних и нижних конечностей. Интермембральный указатель равен 70,4, что соответствует нижней границе средних значений и характеризует гармоничное соотношение суммарной длины верхней и нижней конечностей (табл. 2).

Сравнительная характеристика

В качестве следующего этапа работы проведен сопоставительный анализ скелетных характеристик абашевской и срубной культур, син-

хронных в рамках эпохи поздней бронзы Восточной Европы. Для анализа была привлечена мужская серия абашевской культуры с территории южной окраины г. Липецка (правобережье р. Воронеж). В выборке 22 мужских скелета [Герасимова и др. 2016].

Сравнительный анализ остеологических характеристик мужских серий абашевской и срубной культур выявляет как общие черты, свойственные населению степной и лесостепной зон бронзового века, так и ряд различий. Обе группы демонстрируют принадлежность к одному типу телосложения, однако различаются по ряду пропорциональных и морфологических признаков (табл. 4, 5).

Пропорции тела

По большинству указателей пропорции конечностей обеих групп находятся в средних значениях. Интермембральный указатель в обеих группах располагается в нижней части диапазона средних величин и свидетельствует о гармоничном соотношении длин рук и ног. Плече-бедренный указатель в обеих группах находится в средних значениях. Обе группы характеризуются относительным удлинением плечевого отдела, однако у абашевцев размах вариаций шире и включает ультравысокие показатели, тогда как срубная серия более однородна. Луче-плечевой указатель соответствует среднему соотношению длины лучевой и плечевой костей, однако в абашевской серии более высокий показатель. Берцово-бедренный указатель располагается в верхнем диапазоне вариаций, что указывает на относительное удлинение голени. Обе группы характеризуются доминированием дистального типа пропорций нижней конечности. По луче-берцовому указателю абашевцы демонстрируют некоторый уклон в сторону относительно укороченных предплечий относительно голеней, когда как срубники более сбалансированы.

В средних цифрах реконструируемая длина тела в обеих выборках находится в категориях выше среднего.

Табл. 4. Сравнительная характеристика пропорций конечностей у абашевской и срубной культур

Поздняя бронза		
Индекс	Абашевская культура	Срубная культура
Пропорции конечностей		
(R1+H1):(F2+T1) интермембральный указатель	71,2	70,4
T1:F2 берцово-бедренный указатель	82,6	84,3
R1:H1 луче-плечевой указатель	77,2	76,1
H1:F2 плече-бедренный указатель	73,2	73,7
R1:T1 луче-берцовый указатель	68,9	66,6
Длина тела	169,8	167,8

Массивность и форма поперечных сечений

Обе серии срубной и абашевской культур характеризуются как среднемассивные почти во всех указателях прочности, кроме лучевых костей и костей ключиц. В абашевской серии массивность ключиц и лучевых костей находится в диапазоне средних и выше средних величин, тогда как у срубной культуры ключицы массивные, но находятся на нижней границе этого значения. Для срубной и абашевской культур характерна единая направленность уплощенности диафизов, что может свидетельствовать о сходных механических нагрузках и адаптивных стратегиях. В целом, можно сказать, что обе группы имеют схожесть в абсолютных значениях продольных размеров длинных костей. Ключевые различия касаются степени массивности костей (абашевцы чуть массивнее), однородности серии (срубники более гомогенны по длине тела) и выраженности относительного удлинения голени (у срубников этот признак более выражен).

Табл. 5. Индексы массивности и массивности костей конечностей

Поздняя бронза		
Индекс	Срубная культура	Абашевская культура
Пропорции конечностей		
Плечевая кость		
7:1 Указатель прочности	19,5	20,5
6:5 Указатель поперечного сечения диафиза	75,4	80,2
Лучевая кость		
5:4 Указатель сечения	71,9	71,8
3:2 Указатель прочности	17,4	17,3
Локтевая кость		
3:2 Указатель прочности	16,6	17,3
11:12 Указатель поперечного сечения диафиза	83,2	78,5
13:14 Указатель платолении	83,4	91,4
Ключица		
6:1 Указатель массивности	25,1	27,0
Бедренная кость		
8:2 Указатель массивности	20,5	20,3
6:7 Указатель пилястрии	100,6	97,4
10:9 Указатель платимерии	90,3	70,8
Большая берцовая кость		
9a:8a Указатель платикнемии	71,0	65,8
10b:1 Указатель прочности	20,6	20,1

Выводы

Мужское население срубной культуры можно охарактеризовать как обладателей крупных абсолютных значений продольных размеров длинных костей, среднемассивного скелета, умеренно удлиненных дистальных сегментов конечностей и в целом гармоничных пропорций, что со-

гласуется с общим антропологическим обликом населения эпохи бронзы Волго-Манычских степей. Уплощенная форма сечения указывает на постоянные механические нагрузки и адаптивные стратегии организма.

Сравнительный анализ остеометрических показателей мужских серий абашевской и срубной культур показал, что при общей близости морфологического фона между ними фиксируются устойчивые различия в пропорциях и массивности костей конечностей. Стоит отметить, что настоящее исследование население срубной культуры носит неполный характер. Для получения репрезентативных выводов необходимы расширение выборки и привлечение дополнительных методов анализа.

Источники

Рыков 1936а — *Рыков П. С.* Археологические раскопки курганов в урочище Три Брата в Калмыцкой области, произведенные в 1933–1935 гг. // Советская археология. 1936. № 1. С. 115–157.

Рыков 1936б — *Рыков П. С.* Раскопки курганного могильника в районе г. Элисты // Известия Саратовского Нижне-Волжского института краеведения. Т. 7. 1936. С. 57–70.

Синицын 1933 — *Синицын И. В.* Древние памятники Приморского района Калмыцкой области // Известия Нижне-Волжского института краеведения. 1933. Т. 6. С. 89–102.

Синицын 1948 — *Синицын И. В.* Памятники предскифской эпохи в степях Нижнего Поволжья // Советская археология. 1948. № 10. С. 143–160.

Синицын, Эрдниев 1978а — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э.* Древние памятники Восточного Маныча: в 2 ч. Ч. 1. Саратов: Изд-во Саратовского гос. ун-та, 1978. 130 с.

Синицын, Эрдниев 1978б — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э.* Древние памятники Восточного Маныча: в 2 ч. Ч. 2. Саратов: Изд-во Саратовского гос. ун-та, 1978. 117 с.

Синицын, Эрдниев 1979 — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э*. Древности Восточного Маныча // Археологические памятники Калмыцкой степи. Элиста: КНИИИФЭ, 1979. С. 25–94.

Синицын, Эрдниев 1982 — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э.* Древности Восточного Маныча // Памятники Калмыкии каменного и бронзового веков. Элиста: КНИИИФЭ, 1982. С. 59–92.

Синицын, Эрдниев 1987 — *Синицын И. В., Эрдниев У. Э*. Древности Восточного Маныча // Археологические исследования Калмыкии. Элиста: КНИИИФЭ, 1987. С. 83–98.

Литература

Алексеев 1966 — *Алексеев В. П*. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 252 с.

Бембеева, Очир-Горяева 2021 — *Бембеева Л. А., Очир-Горяева М. А*. Археологические памятники волго-манычских степей (по материалам раскопок с 1998 по 2009 гг.) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2021. № 1. С. 8–53.

Гинзбург 1959 — *Гинзбург В. В.* Этногенетические связи древнего населения Сталинградского Заволжья (по антропологическим материалам Калиновского могильника) // Материалы и исследования по археологии. № 60. М., Л.: Изд–во АН СССР, 1959. С. 524–594.

Герасимова и др. 2016 — *Герасимова М. М., Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Тюрин Р. А.* Антропологические особенности населения абашевской культуры Подонья

(по материалам могильника Второй Липецкий курган) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология». 2016. Т. 18. С. 143–163.

Дебец 1948 — *Дебец Г. Ф.* Палеоантропология СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 392 с.

Казарницкий 2012 — *Казарницкий А. А.* Население азово-каспийских степей в эпоху бронзы (антропологический очерк). СПб.: Наука, 2012. 264 с.

Лиджикова 2025а — *Лиджикова Т. В.* Остеометрическая характеристика населения ямной культуры по материалам археологических раскопок на территории Республики Калмыкия 1976–2002 гг. // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 3. С. 32–45. DOI: 10.22162/2587-6503-2025-3-35-32-45

Лиджикова 2025б — *Лиджикова Т. В.* Особенности морфологии посткраниального скелета населения катакомбной культуры волго-манычских степей // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 4. С. 31–56. DOI: 10.22162/2587-6503-2025-4-36-31-56

Мамонова 1986 — *Мамонова Н. Н.* Опыт применения таблиц В. В. Бунака при разработке остеометрических материалов // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас / отв. ред. В. П. Алексеев, А. А. Зубов. М.: Наука, 1986. С. 21–33.

Очир-Горяева 2008 — *Очир-Горяева М. А.* Археологические памятники Волго-Манычских степей (свод памятников, исследованных на территории Республики Калмыкия в 1929–1997 гг.) / вступ. ст. А. С. Скрипкин, Г. Парцингер. Элиста: Издат. дом «Герел», 2008. 298 с.

Пежемский 2011 — *Пежемский Д. В.* Изменчивость продольных размеров трубчатых костей человека и возможности реконструкции телосложения: дисс. … канд. биол. наук. М., 2011. 326 с.

Рогинский, Левин 1978 — *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Антропология: учебник для студентов университетов. Изд. 3-е. М.: Высш. школа, 1978. 528 с.

Фирштейн 1967 — *Фирштейн Б. В.* Антропологическая характеристика населения Нижнего Поволжья в эпоху бронзы // Памятники эпохи бронзы юга европейской части СССР. Киев: Наукова думка, 1967. С. 100–140.

Шевченко 1973 — *Шевченко А. В.* К антропологической характеристике населения Нижнего Поволжья эпохи бронзы (по материалам Старицкого могильника) // Советская этнография. 1973. № 6. С. 100–108.

Шевченко 1974 — *Шевченко А. В.* Новые материалы по палеоантропологии Нижнего Поволжья (эпоха бронзы) // Проблемы этнической антропологии и морфологии человека. Л.: Наука, 1974. С. 123–135.

Шевченко 1986 — *Шевченко А. В.* Антропология населения южнорусских степей в эпоху бронзы // Антропология современного и древнего населения европейской части СССР. Л.: Наука, ЛО, 1986. С. 121–215.

Martin 1928 — *Martin R.* Lehrbuch der Anthropologie in Systematischer Darstellung. Bd. II. Kraniologie. Osteologie. Jena: G. Fischer, 1928. 1182 p.

УДК/ UDC 94

Документы архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление» (1836–1898 гг.) Национального архива Республики Калмыкия о *даянчи*

Лариса Бадмаевна Манджикова[1]

National Archive of Kalmykia, Collection И-42 'Lamaist Spiritual Directorate' (1836–1898): Documents about *Dayanchis*

Larisa B. Mandzhikova[1]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

0000-0003-3902-2664. E-mail: 0862larisa(at)gmail.com

Аннотация. *Введение.* В XIX в. имперская политика в отношении буддийской церкви калмыков претерпела существенные изменения, направленные на интеграцию буддийского духовенства в государственную систему управления конфессиями. *Целью* исследования является изучение документов архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление», которые свидетельствуют о ходе реализации государственных задач по подчинению буддийской церкви и ограничению ее самостоятельности: запрет для духовенства участвовать в светских делах, установление контроля над деятельностью хурулов, а также сокращение числа хурулов и калмыцкого духовенства. В статье впервые вводятся в научный оборот архивные документы, касающиеся *даянчи*, почитаемых в народе духовных лиц, которые по состоянию здоровья или возрасту не могли исполнять свои обязанности, но не подлежали переводу в светское сословие. Данные архивные источники являются

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Манджикова Л. Б. (Mandzhikova L. B.), 2026

уникальным материалом для изучения истории буддизма в Калмыкии XIX в.
Ключевые слова: Положение 1834 г., Ламайское духовное правление, калмыцкое духовенство, *даянчи*, хурулы, административная реформа, архивный документ
Благодарность. Исследование проведено при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям в рамках проекта «Подготовка и издание «Ламайское духовное правление (1836–1848 гг.): сборник архивных документов и материалов».
Для цитирования: Манджикова Л. Б. Документы архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление» (1836–1898 гг.) Национального архива Республики Калмыкия о *даянчи* // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 24–33. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-24-33

Abstract. *Introduction*. In the 19th century, the imperial policies toward the Kalmyk Buddhist church changed significantly to integrate the Buddhist clergy into the state system of administering denominations. *Goals*. The study aims to examine the documents of archival collection И-42 'Lamaist Spiritual Directorate' (National Archive of Kalmykia), which contain evidence of the state was seeking to subordinate the Buddhist church and limit its independence via as follows: prohibition to the clergy on participating in secular affairs; establishment of control over activities of *khuruls*; and reduction in numbers of khuruls and Kalmyk clerics proper. The paper is first to introduce into scientific circulation a variety of archival documents dealing with *dayanchi* — clerics who were revered by people but due to bad health or old age could no longer fulfill their duties and, in the mean time, could not be designated as secular individuals. The mentioned archival sources are unique material for investigating the history of Buddhism in nineteenth-century Kalmykia.
Keywords: Regulations of 1834, Lamaist Spiritual Directorate, Kalmyk clergy, *dayanchi*, khuruls, administrative reform, archival document
Acknowledgements. The reported study was funded by Buddhist Education and Research Foundation, project name 'Lamaist Spiritual Directorate (1836–1848): Collected Archival Documents and Materials. Preparation and Publication'.
For citation: Mandzhikova L. B. National Archive of Kalmykia, Collection И-42 'Lamaist Spiritual Directorate' (1836–1898): Documents about *Dayanchis*. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2026. No. 2. Pp. 24–33. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-24-33

Введение

В калмыцкой историографии значительное количество научных работ посвящено изучению истории развития буддизма в Калмыкии, политике имперской власти, проводившейся в отношении буддийской церкви калмыков.

В рассматриваемый период в число наиболее важных задач правительство ставило решение вопросов: о правовом статусе калмыцкого духовенства, осуществлении контроля, прекращении вмешательства калмыцкого духовенства в светские дела. Для решения поставленных задач необходимо было собрать общие сведения о религии калмыков, информацию о количестве хурулов, численности духовных лиц в них и составить список представителей высшего духовенства.

Выполнение задач было возложено на Комиссию калмыцких дел (далее — Комиссия), созданную в соответствии с высочайше утвержденными «Правилами для управления калмыцким народом» от 10 марта 1825 г. (далее — Правила 1825 г.). В состав вновь созданного органа управления калмыками вошел Лама калмыцкого народа и для участия в работе Зарго (суд) два представителя от духовного сословия, которые избирались раз в три года. Таким образом правительство вовлекало духовенство в государственное управление. С этого времени ламайское духовенство попало под административный контроль государственных чиновников. Однако порядок осуществления контроля над деятельностью калмыцкой церковью еще не был разработан.

Также Правилами 1825 г. был определен статус буддийской церкви в системе российского государства: 1) за калмыками сохранялось право исповедовать ламаизм; 2) в компетенцию духовенства входило ведение дел «веры и совести»; 3) рассмотрение семейных и брачных дел и принятие решений «по древнему калмыцкому уложению, обычаям и обрядам» [Государственное 2009: 162].

Согласно параграфам 26, 27 и 28, в обязанности Комиссии по отношению к калмыцкой церкви входило:

— «рассмотрение и исправление древнего законоположения калмыков» и по предварительному согласованию с «лучшим духовенством» применять их, «дополняя недостаток или неудобство из законов российских»;

— сбор сведений об отношении владельцев к духовенству, о степени власти калмыцкого духовенства и их обязанностях, влиянии их на знать и простолюдинов; подвластных, «отправляемых повинности в пользу… духовенства»;

— составление списков высшего духовенства [Государственное 2009: 158].

В период своей деятельности Комиссия провела определенную работу по сбору данных о калмыцком духовенстве, которые были тщательно изучены и применены в новом законодательном акте, принятом взамен Правил 1825 г.

С принятием 24 ноября 1834 г. «Положения об управлении калмыцким народом» (далее — Положение 1834 г.) в религиозной жизни Калмыцкой степи произошли кардинальные изменения. По-прежнему признавалась ламайская церковь. Новым в правовом положении калмыцкого духовенства стало их причисление к одному из сословий калмыцкого общества, обозначены основные категории духовных служителей (*ламы*, *бакши*, *гебко*, *гелюнги*, *гецули* и *манджики*) и установлены определенные права и обязанности [Государственное 2009: 163]. В то же время калмыцкое духовенство было отстранено от участия в рассмотрении гражданских дел, также отныне они не имели права присутствовать в гражданских органах управления, как это было раньше. По сути, на законодательном уровне ламайская церковь отделялась от государственных дел, за исключением

рассмотрения судебных гражданских дел Ламайским духовным правлением (далее — Ламайское правление, Правление), созданного согласно Положению 1834 г.

Назначение на должность Ламы калмыцкого народа, председателя правления, производилось высочайшим указом императора по представлению Министра внутренних дел кандидатуры Ламы, рекомендованной Астраханским военным губернатором из числа высшего калмыцкого духовенства. Также из их числа общим собранием *бакшей* и *гелюнгов* сроком на 3 года избирались члены Правления, их кандидатуры утверждались решением Астраханского военного губернатора [Государственное 2009: 165; Манджикова 2025б: 386].

Создание Ламайского правления не остановило процесс интеграции буддийского духовенства в систему управления конфессиями Российской империи в XIX в. Буддийская церковь лишилась самостоятельности и полностью была подчинена местным и центральным органам власти, надзор со стороны правительства стал полным и безраздельным [Бурчинова 1977: 28–29].

Материалы и методы

Источниковой базой исследования о *даянчи*, представителях калмыцкого духовенства преклонного возраста или отнесенных к данной категории духовенства по состоянию здоровья, являются документы архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление» Национального архива Республики Калмыкия (далее — НА РК) [Фонды 2002: 36]. Изучение архивных документов, содержащих сведения о калмыцком духовенстве, позволяет на примере рассмотрения вопросов о *даянчи*, их роли в жизни калмыцкого народа и борьбы высшего калмыцкого духовенства с проведением политики по сокращению количества калмыцкого духовенства и за оставление при хурулах вне штата уважаемых в народе духовных лиц исследовать процессы по интеграции калмыцкого духовенства, как и всего калмыцкого общества, в общероссийскую государственную систему. При исследовании комплексно применялись принципы историзма, объективности и системности и использовались сравнительно-исторические методы исследования, что позволило выявить и ввести в научный оборот наиболее значимые документальные источники.

Деятельность Ламайского духовного правления (1836–1898 гг.)

Положением 1834 г. Ламайское духовное правление учреждалось как «главное судебное и правительственное место для духовных дел калмыцкого народа» [Государственное 2009: 164]. Ламайское правление должно было рассматривать дела о семейно-брачных отношениях, нравственном поведении духовных лиц и наказаниях духовных лиц за непристойное поведение, вплоть до лишения их духовного звания [Манджикова 2025а: 10]. Решение принималось простым голосованием большинством голосов, но приводилось в исполнение только после утверждения Совета

Астраханского Калмыцкого управления (далее — САКУ), органа управления калмыцким народом, сменившего Комиссию калмыцких дел. Без утверждения САКУ решения Ламайского правления не имели юридической силы. Если по рассматриваемому вопросу возникали разногласия или сомнения, то он должен был направляться для принятия окончательного решения Астраханскому военному губернатору. Это подтверждает мнение о том, что калмыцкая церковь лишилась самостоятельности. Кроме того, за деятельностью духовных лиц осуществляли наблюдение главные и улусные попечители, чтобы они «без письменного дозволения духовного начальства не отлучались от своих хурулов; чтобы они ни под каким предлогом не вмешивались в светские дела, разборы ссор, сочинение или даже переписывание тяжебных бумаг для калмыков» [Государственное 2009: 176]. Ламайскому правлению было запрещено рассматривать уголовные дела, в которых были замешаны духовные лица, а также дела, в которых затрагивались вопросы собственности.

Кроме вышеперечисленных полномочий, Ламайское правление обязано было собирать информацию о состоянии хурулов и подношениях, сделанных хурулам за прошедший год. Это было связано с тем, что российское правительство не владело информацией о числе хурулов и численном составе духовных лиц, а также о правовых нормах, которыми руководствовалось калмыцкое духовенство, и не могло начать проведение мероприятий по сокращению числа хурулов и численном составе духовных лиц.

Необходимо акцентировать внимание на том, что любые решения, касавшиеся управления религиозной деятельностью в Калмыцкой степи, принимались после тщательного и всестороннего изучения вопроса. В первую очередь САКУ поставил задачу разработать законоположение о калмыцком духовенстве и запросил Ламайское правление предоставить копию документа, которым руководствовалось духовенство до этого времени. Следующей задачей было принятие решения об оптимизации количества хурулов и духовных лиц, которые составили бы основу буддийских церквей после проведения мероприятий по их сокращению. Для этого САКУ сделало запрос: «а) есть ли по ламаистскому вероисповеданию какие-либо правила, на какое число народа должен быть хурул?; б) менее какого числа духовных лиц при одном хуруле не может быть, из каких разрядов, т. е. гелюнгов, гецулей и манжиков?; в) не может ли быть поставлено число духовных не по числу хурулов и числу кибиток, и в таком случае сколько, например на 200 кибиток, необходимо гелюнгов, гецулей и манжиков» [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 2. Л. 3]. Также рассматривался вопрос о порядках назначения в духовное звание и его лишения, о наличии официальных документов, подтверждавших их духовный сан.

Главной задачей считалось выполнение воли Николая I по сокращению численности ламайского духовенства. Однако Ламайское правление не торопилось с ее исполнением и ссылалось на древние калмыцкие законы, в которых не предусматривалось никаких ограничений в отношении

численности духовенства. Губернские власти настойчиво требовали принять меры к выполнению поставленной задачи и представить предложения по их реализации.

К моменту создания Ламайского духовного правления правительство не имело точных данных о состоянии буддийской церкви. По данным Канцелярии Астраханского гражданского губернатора, в Калмыцкой степи насчитывалось хурулов: 5 постоянных (т. е. стационарных), которые находились в Хошеутовском и Багацохуровском улусах; 127 подвижных, т. е. следовавших за кочевавшими улусами; имелись также цаца (небольшие часовенки), которые «духовенство превращало в новые хурулы» [Карагодин 1987: 11]. Численный состав духовенства составлял 5 270 чел. [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 14. Л. 5–6; Л. 7а–7б].

С даты создания Ламайское правление ежегодно представляло ведомости о числе хурулов и количестве духовных лиц. Анализ учетных данных позволил исследователям проследить изменения в количественном и качественном составе духовенства, хурулов. Исследования показали, что в декабре 1837 г. в Калмыцкой степи числилось 76 хурулов, в том числе 30 больших и 46 малых, количество духовных служителей определялось из расчета: 50 чел. — штат большого хурула, 25 — малого. Численность духовенства составляла 2 650 чел., из них в Хошеутовском, Яндыковском, Багацохуровском, Эркетеневском и Икицохуровском улусах — по 275, в Харахусовском — 100, в Эрдниевском — 125, в Большедербетовском — 225 и в Малодербетовском — 825 духовных лиц [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 31. Л. 4–4об.; НА РК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 299. Л. 275; Карагодин 1987: 19].

Шел процесс постепенного сокращения штатной численности духовенства и количества хурулов. Если в начале 1837 г. численность духовенства составляла 4 778 чел. [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 14. Л. 60–64], то на 30 сентября 1849 г. — 2 071 духовное лицо [НА РК. Ф И-42. Оп. 1. Д. 37. Л. 142–143].

Однако Л. С. Бурчинова в проведенном ею исследовании констатирует, что в 1847 г. правительство утвердило специальное «Расписание хурулов и духовенства», которым «определялась численность духовенства при каждом из 67 штатных хурулов, игравших роль действующей церкви и монастыря; общее число духовных лиц не должно было превышать 1 656 человек; сверхштатные хурулы подлежали закрытию, сверхштатные духовные лица не увольнялись, но и не утверждались» [Бурчинова 1980: 85].

Если сравнить данные архивного документа от 30 сентября 1849 г., численность духовных лиц составляла 2 071 чел., и данные, указанные Л. С. Бурчиновой, что в 1847 г. их числилось порядка 1 656 чел. Из сделанных ею выводов следует, что разница в количественных показаниях духовенства объясняется отсутствием систематической проверки отчетов. Административным органам было известно, что в отчетах давались сведения о представителях духовенства, официально утвержденных и зарегистрированных, и не указывались данные о сверхштатных духовных лицах (хурульные ученики, *манджики*), у которых отсутствовали уволь-

нительные свидетельства от обществ, давших согласие на их поступление в хурул, а также незарегистрированные духовные лица, к которым относились *даянчи* [Бурчинова 1980: 84–85].

Кроме того, Ламайским правлением, после его ликвидации — Ламой калмыцкого народа, представлялись ведомости о действовавших хурулах, списки молитвенных зданий, именные списки калмыцкого духовенства — хурульных *бакшей* и начальников больших хурулов, предлагаемых к возведению в духовное звание или к исключению, умерших и др. [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1 Д. 8. Д. 13].

Из отчетов следует, что процесс сокращения калмыцкого духовенства постепенно реализовывался, несмотря на «сопротивление духовенства, стремящегося сохранить свое сословие и привилегии» [Бакаева 1994: 25].

Даянчи

Особо остро стоял вопрос о *даянчи*. Необходимо дать пояснение термина *даянчи*. В монгольской буддийской традиции слово *даянчи* означает 'созерцатель, отшельник' [Аюшеева 2008: 103], который ведет аскетический образ жизни. В калмыцком буддизме слово *даянчи* имеет несколько иное значение: это духовное лицо, относящееся к высшему хурульному духовенству, преклонного возраста или по состоянию здоровья не имеющее возможности исполнять свои обязанности в хурулах. Из донесения Ламы калмыцкого народа, адресованного Астраханскому военному губернатору И. С. Тимирязеву, следует, что *даянчи* — это «духовенство…, которые действительно стары, слабы здоровьем, честностью своей, изучением правил веры и добрым поведением заслужили в народе полное уважение; люди сие называются по-калмыцки *даянчи*, т. е. отшельники, и именно они отказавшись от света, занимаются постоянно денно и ночно отправлением предсмертной мольбы их к Творцу» [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 14. Л. 75об.].

Даянчи находились при хурулах, но не состояли на учете. По требованию Главного попечителя калмыцким народом всех духовных лиц, не зарегистрированных, в том числе *даянчи* должны были перевести в статус светских людей. Выполнение данного требования, особенно в отношении к *даянчи* вызвало негодование со стороны калмыцкого духовенства. Речь шла о 235 *даянчи*.

Члены Ламайского духовного правления просили о милосердии к этим престарелым служителям калмыцкой церкви, которые пользовались уважением у народа. Они предлагали оставить их вне штата до самой смерти при хурулах. На протяжении нескольких лет велась переписка Ламайского правления с вышестоящими органами. В конечном итоге вопрос решился положительно, но с оговоркой, что *даянчи* будут оставлены в прежних духовных званиях и им будут выданы *письменные виды*, а после их «смерти должности не должны были никем замещаться» [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 14. Л. 83–84; Манджикова 2025б: 389].

Идея о разработке «письменных видов на присвоение звания», т. е.

формы о присвоении духовного звания, принадлежит Астраханскому военному губернатору И. С. Тимирязеву. Проект формы был рассмотрен на заседании Правления 23 февраля 1837 г. и утвержден Астраханским военным губернатором:

«Из Ламайского Духовного Правления.

Такого-то улуса и хурула такому Духовному.

Во имя Святые Троицы, Славимого Бога и по предоставленной власти от Верховного Святителя нашего Далай Ламы, Ламайское Духовное Правление, посвящая вас в достоинство духовного сана в такое-то звание, остается уверенным, то вы свято и ненарушимо будите исполнять все правила ламайского закона

Присвоенныя по духовным обязанностям дано в таком то месте, за подписью присутствующих и с приложением казенной печати, такого то месяца, числа и года.

Верно. Секретарь /подпись/» [НА РК. Ф. И-42. Оп. 1. Д. 8. Л. 1–4].

Также была утверждена особая форма для *даянчи*. В «Журнале записей решений Ламайского духовного правления» от 4 мая 1839 г. имеются сведения об утверждении формы для *даянчи*:

«Удостоверяю сим, что такого то улуса, гелюнг такой-то при образовании калмыцкого духовенства, оставлен сверх штата по смерть свою в звании даянчи. В звании им утверждены в числе других и Военным Астрах[анским] губернатором, о чем я имею предписание Лам[айского] правления за № таким-то. Дано месяца и числа такого-то, № такой-то, подписан и печать приложил улусный Бакша такого-то улуса такой-то» [НА РК. Ф-42. Оп.1. Д. 21. Л. 2–3об.].

Их выдали только тридцати пяти духовным лицам. После смерти *даянчи* хурульному начальству в обязательном порядке необходимо было доложить Ламайскому правлению и возвратить удостоверение умершего в Правление [НА РК. Ф-42. Оп. 1. Д. 14. Л. 84об.; НА РК. Ф-42. Оп. 1. Д. 21. Л. 1, 3об.].

В 1862 г. М. Г. Новолетов, чиновник Отделения Ордынского Астраханской Палаты государственных имуществ, органа управления калмыцким народом, действовавшего в период с 1847 по 1867 гг., провел секретную проверку Ламайского духовного правления и обнаружил ряд злоупотреблений в ведении учета численного состава духовенства. Он собрал сведения о *даянчи* и выявил, что многие из данной категории духовных лиц не состояли на учете, но им были выданы письменные виды (билеты) на это звание. Проверка показала, что при хурулах находились 116 *даянчи*, и большинство из них были трудоспособными, в возрасте 50 и менее лет. М. Г. Новолетов пришел к выводу, что перевод в *даянчи* — это один из способов сохранить прежний состав духовных лиц, при этом в отчетах эти

духовные лица не указывались. После проверки ламе были даны указания проводить увольнение в *даянчи* только с разрешения администрации [Бурчинова 1980: 86].

Заключение

В XIX в. в Калмыцкой степи постепенно устанавливалась система управления буддийской церковью. Архивные документы свидетельствуют о ходе выполнения Ламайским духовным правлением (1834–1848) и Ламой калмыцкого народа (1848–1898) задачи по сокращению количества хурулов и численного состава калмыцкого духовенства. Данные выводы следуют из донесений, отчетов, ведомостей о числе хурулов и духовенства в улусах, сведений о произошедших за год изменениях в численном и качественном составе духовных лиц, которые в конце календарного года или в начале следующего года представлялись в вышестоящие органы.

Принятое решение об оставлении *даянчи* при хурулах до самой смерти было верным, тем более что за них, старых и немощных, ранее принимавших активное участие в жизнедеятельности (от рождения ребенка, создания семьи, освящения новых начинаний, лечения больных и до поминальных обрядов) и других событиях в жизни калмыков, не обходившихся без проведения духовными наставниками религиозных ритуалов, вступились высшее духовенство и калмыцкое общество.

Введение единоначалия Ламы калмыцкого народа способствовало централизации религиозной власти. Несмотря на проводимую политику по сокращению числа хурулов и количества духовных лиц, в Калмыцкой степи продолжала действовать система управления калмыцкой церковью. Документы архивного фонда И-42 «Ламайское духовное правление» представляют собой бесценный источник для изучения истории реформирования управления буддийской церковью, ее характера, ключевых этапов, применяемых методов и последствий, определивших дальнейшую судьбу калмыцкого духовенства.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Правила 1825 — Правила для управления калмыцкого народа. 10 марта 1825 г. (№ 30290) // Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собр. I. Т. XXXX. СПб.: Тип. II Отд. Собств. его имп. величества канцелярии, 1830. С. 155–161.

Положение 1834 — Положение об управлении калмыцким народом. 24 ноября 1834 г. (№ 7560а) // Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. Собр. II. Прибавление к Т. IX. СПб.: Тип. II Отд. Собств. его имп. величества канцелярии, 1848. С. 18–40.

Литература

Аюшеева 2008 — *Аюшеева М. В.* Распространение буддизма во Внутренней Монголии: деятельность Нейджи-тойна (1557–1653) и его ученики // Гуманитарный вектор. 2008. № 3. С. 100–107.

Бакаева 1994 — *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографический очерк. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.

Бурчинова 1977 — *Бурчинова Л. С.* Ламайская церковь Калмыкии в системе российской государственности (Разработка правового статуса калмыцкого духовенства в первой половине XIX в.) // Ламаизм в Калмыкии. Ставрополь: Краевая тип., 1977. С. 26–33.

Бурчинова 1980 — *Бурчинова Л. С.* Источниковедческие вопросы изучения истории Калмыкии (вторая половина XIX в.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 118 с.

Государственное 2009 — Государственное строительство Калмыкии. XVII–XXI вв. Сб. док-тов и мат-лов. Элиста: НПП «Джангар», 2009. 399 с.

Карагодин 1987 — *Карагодин А. И.* Калмыцкое духовенство в XVII – первой половине XIX в. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста: КНИИИФЭ, 1987. С. 5–23.

Манджикова 2025а — *Манджикова Л. Б.* Судебные гражданские дела Ламайского духовного правления о правах женщин-калмычек (1834–1848) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 3. С. 10.

Манджикова 2025б — *Манджикова Л. Б.* Архивные документы Ламайского духовного правления как источник по изучению истории буддизма в Калмыкии в середине XIX в. // Новый исторический вестник. 2025. № 4(86). С. 385–395.

Фонды 2002 — Фонды Национального архива Республики Калмыкия, 1713–1993 / сост.: В. З. Атуева и др. 2-е изд., испр. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 205 с.

УДК / UDC 94(470.46=512.37)

П. И. Усачев — руководитель Астраханского архива в 30-е–40-е гг. XX в.: новые биографические материалы

Мария Сергеевна Бураковская[1], *Андрей Алексеевич Курапов*[2]

P. I. Usachev — Head of Astrakhan Archive in the 1930s–1940s: Some Newly Discovered Biographic Materials

Maria S. Burakovskaya[1], *Andrey A. Kurapov*[2]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

младший научный сотрудник

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Junior Researcher Associate

0009-0005-2138-9865. E-mail: burakovskaya.marya(at)yandex.ru

[2] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник

[2] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Associate Professor, Leading Research Associate

0000-0002-0521-2710. E-mail: akurapov78(at)rambler.ru

Аннотация. *Введение.* В статье представлены результаты историко-биографических исследований из фондов Государственного архива Астраханской области по истории жизни и деятельности астраханского общественного деятеля, журналиста, архивиста и музейного работника П. И. Усачева. *Материалы и методы.* В работе использован историко-биографический метод, предполагающий биографический анализ для исследования деятельности исторической личности и дальнейшего персонифицированного изучения исторических явлений, вычленения и фиксации исторических закономерностей. Объектом из-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Бураковская М. С., Курапов А. А. (Burakovskaya M. S., Kurapov A. A.), 2026

учения стали документы, связанные с жизнью и творческой деятельностью П. И. Усачева, хранящиеся в фондах Государственного архива Астраханской области. *Результаты.* Исследованы и введены в научный оборот биографические материалы, связанные с жизнью П. И. Усачева и отражающие основные этапы его жизненного пути, профессиональной и творческой деятельности в 20-е – 40-е гг. XX в. Выявленные автобиографии П. И. Усачева в значительной степени дополнят сведения о его общественно-политической деятельности, личной жизни и краеведческих изысканиях. *Выводы.* Автобиографические материалы П. И. Усачева, обнаруженные в фондах Государственного архива Астраханской области, представляют собой ценный источник для понимания судеб советской интеллигенции в период ее формирования, демонстрируя общие исторические закономерности. Эти документы вводятся в научный оборот неслучайно: жизнь и работа П. И. Усачева продолжают привлекать внимание исследователей истории Нижнего Поволжья 20-х – 40-х гг. XX в., поскольку он внес существенный вклад в развитие краеведения региона, восстановление архивного дела и создание важных музейных экспозиций.

Ключевые слова: Государственный архив Астраханской области, П. И. Усачев, Астраханский архив, музей, краеведение, автобиография, архивный фонд

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134–6).

Для цитирования: Бураковская М. С., Курапов А. А. П. И. Усачев — руководитель Астраханского архива в 30-е–40-е гг. XX в.: новые биографические материалы // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 34–46. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-34-46

Abstract. *Introduction*. The article presents some results of historical and biographical insights into collections of the State Archive of Astrakhan Oblast dealing with the life and work of P. I. Usachev, Astrakhan public figure, journalist, archivist, and museum professional. *Materials and methods*. The work employs the historical and biographical method, which involves biographical analysis to explore the activities of the historical figure, to further personalize the study of historical phenomena, and to identify and document historical patterns. The paper focuses on documents related to the life and work of P. I. Usachev contained in collections of the State Archive of Astrakhan Oblast. *Results.* Biographical materials related to the life of P. I. Usachev and reflecting key stages of his life, professional, and creative work in the 1920s–1940s have been investigated and introduced into scholarly circulation. The identified autobiographies of P. I. Usachev's life shall be significantly supplemented with data on his sociopolitical activities, personal life, and local history research. *Conclusions*. The autobiographical materials of P. I. Usachev discovered in collections of the State Archive of Astrakhan Oblast represent a valuable source for understanding the fate of the Soviet intelligentsia during the latter's formation period, demonstrating general historical patterns. These documents are not being introduced into scholarly circulation by chance: the life and work of P. I. Usachev continue to attract the attention of researchers dealing with the history of the Lower Volga Region from the 1920s to 1940s, since he made a significant contribution to the development of regional studies, restoration of archival records, and creation of important museum exhibits.

Keywords: State Archive of Astrakhan Oblast, P. I. Usachev, Astrakhan Archive, museum, local history, autobiography, archival collection, autobiography

Acknowledgments. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 'The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups'.
For citation: Burakovskaya M. S., Kurapov A. A. P. I. Usachev — Head of Astrakhan Archive in the 1930s–1940s: Some Newly Discovered Biographic Materials. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2026. No. 2. Pp. 34–46. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-34-46

Введение

Имя Петра Ивановича Усачева (1890–1965) хорошо знакомо краеведам, исследователям музейного и архивного дела. П. И. Усачев — астраханский общественный деятель, журналист, редактор астраханской газеты «Коммунист», архивист, музейщик, краевед. Наибольшее значение для региональной истории имеют его публикации об астраханских корнях В. И. Ленина — о семье Ульяновых и архивных документах, связанных с их жизнью, выявленных автором в Астраханском архиве. П. И. Усачев был активным участником Гражданской войны и оставил цикл очерков, посвященных установлению Советской власти в Астрахани, деятельности С. М. Кирова в регионе. Вместе с тем его личность, биография и профессиональная деятельность вызывали интерес у региональных историков-краеведов, поскольку П. И. Усачев являлся частью процесса активизации краеведения в Нижневолжском регионе, участвовал в становлении архивного дела, создании музейных экспозиций, взаимодействовал с С. М. Кировым, М. И. Калининым, Н. Н. Пальмовым.

Жизнь и творческая деятельность П. И. Усачева нашли отражение в работах К. И. Ерымовского, А. С. Маркова, Н. М. Чумановой, Ю. С. Чуйкова, А. О. Тюрина, А. А. Курапова [Ерымовский 1978; Марков 1983; Чуманова 2003; Чуманова 2004; Чуйков 2010; Тюрин 2015; Курапов 2022]. Вместе с тем выявленные архивные документы позволяют дополнить биографию известного краеведа.

Материалы и методы

Материалами исследования стали выявленные, вводимые в научный оборот биографические сведения о П. И. Усачеве из фондов Государственного архива Астраханской области (далее — ГА АО). Основным методом исследования, использованным в работе, стал историко-биографический метод. Данный метод исторического исследования предполагает биографический анализ для всестороннего описания, реконструкции и интерпретации результатов деятельности конкретной личности, для глубокого понимания исторических явлений и выявления исторических закономерностей на основе индивидуального опыта. Объектом исследования стали документы по жизни и деятельности П. И. Усачева из фондов ГА АО.

П. И. Усачев — астраханский общественный деятель, краевед, архивист, музейщик

П. И. Усачев, родившийся в Астрахани в семье рабочих, получил начальное образование в городской церковно-приходской школе (1901 г.)

и городском четырехклассном училище (1905 г.), продолжив обучение в Торговых классах родного города (1911 г.) [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 4]. Его профессиональная деятельность началась с должности счетовода пивоваренных заводов Вейнера. Во время Первой мировой войны П. И. Усачев служил в 185-м пехотном Башкадыкларском полку, приняв участие в боевых действиях на австро-венгерском фронте в 1915 и 1917 гг. После войны демобилизованный П. И. Усачев занимал пост управляющего в АО «Астраханский холодильник» [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 3об.].

После революции 1917 г. его жизнь значительно изменилась. П. И. Усачев вступил в ВКП(б) в 1918 г. Его дальнейшая деятельность была связана с Красной армией: он служил оперативным сотрудником штаба XI-й армии (с 1919 г.), а затем — оперативным сотрудником и помощником начальника штаба Азербайджанской отдельной стрелковой бригады (1920 г.). В 1921 г. П. И. Усачев занимал пост секретаря редакторско-издательского отдела и редактора газеты «Красный Иран» Персидской Красной армии в Иране [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 3об.].

Вернувшись в Астрахань в 1921 г., П. И. Усачев активно участвовал в общественной и партийной жизни региона. Он работал редактором газеты «Коммунист», лектором, заведующим Вечерним антирелигиозным рабочим университетом, руководил отделами агитации и печати Губкома ВКП(б), занимался инструктажем по самообразованию и возглавлял отдел кадров Губпотребсоюза [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 3]. В 1925 г. он завершил трехлетнее обучение в Государственном институте журналистики (Комвуз). П. И. Усачев дважды возглавлял Астраханский архив в 1930–1936 гг. и в 1941–1944 гг. [ГА АО. Ф. 2779. Оп. 4. Д. 336. Л. 47об.].

Отметим, что деятельность П. И. Усачева в качестве руководителя Астраханского архива недостаточно освещена в опубликованных источниках. На годы руководства П. И. Усачева пришлось сложное время в жизни региона и астраханского архивного дела. Приведем некоторые факты, связанные с его архивной деятельностью и выявленные из документов фондов ГА АО.

10 июня 1931 г. вышло Постановление ВЦИК «О положении архивного дела на местах», в котором местным органам было предложено создать условия, обеспечивавшие возможность «использования архивных материалов для нужд социалистического строительства» [Сборник 1961: 63].

С целью исполнения данного постановления директор архива П. И. Усачев попытался обратить внимание вышестоящих органов на состояние дел в архиве, добившись двух обследований. Первое обследование было проведено в конце июня 1931 г. комиссией, состоявшей из членов Астраханского оперативного сектора ОГПУ и члена Горсовета; второе — в сентябре того же года Ведомственной комиссией Рабоче-крестьянской инспекции по чистке советского аппарата. Обе комиссии признали необходимым увеличить штат и оклады сотрудников Отделения, а также обеспечить нормальные условия труда. Однако, по словам П. И. Усачева, «штат сотрудников и их оклады остались без изменения» [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 202. Л. 3об.].

Что касается условий труда архивистов начала 30-х гг. XX в., то здесь сложилась очень тревожная ситуация. Письменные просьбы П. И. Усачева в Городской исполнительный комитет и Городскую прокуратуру не давали действенных результатов. К примеру, в январе 1932 г. в Городской отдел охраны труда обратились служащие архивного бюро с просьбой провести обследование условий работы в помещении архива на улице Халтурина. Температура воздуха в данном помещении составляла всего 5 градусов [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 221. Л. 1].

По итогам инспекции архивного бюро санитарный инспектор предписал провести электрификацию архивохранилищ, увеличить их стеллажное оборудование и установить настенный термометр. В ответном послании П. И. Усачев выразил глубокое недовольство, подчеркнув, что инспектор не обратил внимания на ключевые и наиболее критические санитарно-гигиенические недостатки учреждения: экстремально низкие температуры в хранилищах вследствие неисправности отопительных систем, загрязненность воздуха продуктами разложения бумаги, а также повышенный риск развития туберкулеза, ревматизма и прочих заболеваний среди архивистов [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 221. Л. 3].

В 1932 г. в Астраханском архиве отмечалась серьезная текучесть кадрового состава: только за первое полугодие уволилось 9 из 15 сотрудников [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 236. Л. 39]. В своих отчетах П. И. Усачев, объясняя сложившуюся ситуацию, отмечал недостаточность снабжения сотрудников пайками, низкий уровень их заработной платы [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 221. Л. 3].

По состоянию на начало 1932 г. в городском архивном бюро сложилась критическая ситуация, касавшаяся обеспечения сохранности архивных материалов. В своем обращении к Астраханскому городскому прокурору П. И. Усачев указал на недопустимые условия функционирования бюро, обусловленные неприспособленностью и необорудованностью архивохранилищ, что негативно сказывалось на сохранности архивных фондов. Отмечалось, что в здании Успенского собора, в котором на тот момент хранились исторические документы, через поврежденные оконные проемы происходило хищение фондов [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 221. Л. 9].

Отсутствие деревянных ставен в Никольской церкви вело к тому, что в ночное время архив подвергался хулиганским атакам. П. И. Усачев высказывал опасения, что без охраны помещение может стать легкой добычей для вандалов или злоумышленников, которые, разбив окна, могут сжечь архив. Весной 1932 г. по инициативе П. И. Усачева в архивном бюро состоялась проверка, которую провели представители прокуратуры. Проверка показала, что архивные хранилища не имели электроснабжения, в связи с чем сотрудники вынуждены были использовать керосиновые лампы, что противоречило всем архивным нормам. Отопление в помещениях отсутствовало, стекла в окнах были выбиты, крыша протекала, а температура воздуха опустилась до 4 градусов Цельсия [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 221. Л. 10–14]. В результате проведенной проверки в здании Никольской церк-

ви были начаты ремонтные работы, установлено электроснабжение и доставлено архивное оборудование [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 236. Л. 55].

Постановление ЦИК и СНК СССР от 7 апреля 1933 г. положило начало централизованному хранению военных документов, по постановлению был учрежден Центральный архив Красной Армии [Сборник 1961: 83]. Основной задачей нового архива стало сосредоточение и изучение всех значимых архивных материалов, имевших отношение к Гражданской войне и истории Красной армии. Для эффективного управления этим архивом и координации деятельности региональных военных архивов был создан специальный военный отдел в структуре Центрального архивного управления (далее — ЦАУ) СССР [Чернов 1940: 202]. Этот отдел не только руководил Центральным архивом, но и осуществлял надзор за работой республиканских и региональных архивных учреждений, хранивших соответствующие военные фонды. В рамках этой деятельности 11 июня 1935 г. Сталинградское краевое архивное управление по распоряжению военного отдела ЦАУ провело инвентаризацию и передало в Куйбышевский военный архив региональные военные фонды [ГА ВО. Ф. 495. Оп. 1. Д. 38. Л. 6об.]. Однако в Астраханском отделении, несмотря на неоднократные указания, задача по подготовке военных фондов к отправке в Москву осталась невыполненной, за что П. И. Усачев понес административное наказание [ГА ВО. Ф. 495. Оп. 1. Д. 38. Л. 6об.].

В начале 1936 г. в ходе инспекции Астраханского архивного отделения Саратовским краевым архивным управлением был выявлен ряд проблем. Штат архива насчитывал 19 человек, из которых только 12 были специалистами по архивному делу. В коллективе преобладали выходцы из рабочих (15 чел.) и крестьян (8 чел.), а также было 2 коммуниста и 6 комсомольцев. Несмотря на то, что проверяющие высоко оценили работоспособность и сплоченность коллектива, они указали и на его недостаточную профессиональную подготовку в архивной сфере. Кроме того, за весь 1935 г. не было представлено ни одного доклада о работе архива ни Горкому, ни Городскому совету [ГА ВО. Ф. Р-459. Оп.1. Д. 51. Л. 6об., 8об.].

В период с 1930 по 1936 гг. формирование фонда Астраханского архива было существенно усилено именно благодаря усилиям П. И. Усачева. Он внес значительный вклад в развитие фонда научно-справочной библиотеки. В 1931 г. благодаря его инициативе архив пополнился ценными изданиями, ранее принадлежавшими библиотекам учреждений культуры Астрахани и частным коллекционерам [Бураковская 2013: 105]. Сегодня эти издания считаются редкими и признаны «книжными памятниками». П. И. Усачев, будучи руководителем архива, не оставлял краеведческую деятельность, публикуясь в региональных периодических изданиях [Усачев 1933; Усачев 1936а; Усачев 1936б].

История трудовой деятельности П. И. Усачева в Астраханском архиве с 1941 по 1944 гг. еще нуждается в исследовании. Отметим, что в военные годы архивные документы из Астрахани переправлялись в Казахстан. В августе 1942 г. в город Уральск Западно-Казахстанской области были на-

правлены семь вагонов с документами, в г. Челкар Актюбинской области были отправлены еще четыре вагона документов. По прошествии времени, в мае 1944 г., весь объем архивных документов, занимавший 13 вагонов, был возвращен обратно в Астрахань [ГА АО. Ф. Р-2779. Оп. 2. Д. 362. Л. 22]. К 1941–1944 гг. также относится ряд краеведческих публикаций П. И. Усачева [Усачев 1941а; Усачев 1941б; Усачев 1944].

Новые материалы из фондов Государственного архива Астраханской области по биографии П. И. Усачева

Уникальными документами, выявленными в фондах ГА АО, являются автобиографии П. И. Усачева 1946 и 1956 гг., одну из которых мы приведем полностью ниже.

«Автобиография
Усачев Петр Иванович

Родился в Астрахани 1 (14) февраля 1890 г. Отец — рабочий-бондарь происходил из крестьян Калужской губернии, Тарусского, Кареевской волости, деревни Ям — Иван Максимович Усачев. Мать — домохозяйка, родом из Калужской губернии, откуда родом и отец — Стефанида Федоровна Усачева (девичья фамилия Сургучева). Отец еще в детстве был вывезен дедом его отца в Астрахань, отдан в ученики в бондарную мастерскую, почему и стал рабочим-бондарем, работая в частных бондарных мастерских и на рыбных промыслах. В 1898 г. отец приписался в астраханское мещанское общество. В 1907 г. отец умер. Мать умерла весною 1920 г. от тифа. Родителя были неграмотными. Отец только и умел, что каракулями подписать свою фамилию, да писать цифры. Мать же научилась грамоте в воскресной школе в зрелом возрасте. Детей в семье было 6 человек. Вторая дочь умерла в детстве (в 1892 г.), вместе с дедом от холеры. Третий брат погиб в начале мая месяца 1943 г. в районе с. Владимировка — Черный Яр, подорвавшись вместе с баркасом и людьми на плавучей немецкой мине. Он был механик паро-моторного флота В.-К. Госрыбтреста, который и был послан во Владимировку по служебным делам. Я в семье, из троих братьев, старший. Второй брат, Сергей, работает сейчас на рыбзаводе Образцово-Травинском. Две сестры, обе вдовы, а именно: старшая — Холова Евг. Ив. И младшая — Чернышева Кл. Ив. Живут со мной. Сын младшей сестры — Чернышев Владислав Ив. Находится на фронте, в авиации.

Мое образование: 3 года церковно-приходской школы (1898–1901), 4 года 4-х классного городского училища (1901–1905), 1 год — Торговые классы (1910–11 уч. год) — в Астрахани и 3 года в Москве, в Гос. институте журналистики (1922–1925), который в то же время считался и Комвузом и поэтому находился в ведении ЦК ВКП(б).

В итоге я получил (имел) две специальности-профессии: до революции — счетного работника (бухгалтера), а после революции, сначала практической работой в печати, а затем учебой в ГИЖе, приобрел квалификацию журналиста-литератора.

Свое образование я углубил самообразованием и систематическим чтением, главным образом, по линии гуманитарных наук, особенно истории. Сейчас я стал историк-краевед. В связи с этим, а также и тем, что я формально около 9 лет проработал в Астраханском архиве в должности директора, у меня имелась возможность серьезно заняться научно-исследовательской работой.

В итоге я опубликовал в печати (газетах, журналах, сборниках) до полусотни очерков-статей историко-краеведческого характера.

В газете «Сталинградская правда» я опубликовал в виде краткого сводного очерка статью «О родословной семьи Ульяновых» — дедах, отце, дяде и тетках В. И. Ленина — результата 12-летней моей работы в Астраханском архиве. Эта работа произведена мною по заданию Института Маркса-Энгельса-Ленина, одобрена им (у меня есть на то документы).

Мария Ильинична Ульянова очень, когда была жива, интересовалась этой моей работой, я лично с ней беседовал, бывая в Москве и вел с ней переписку. Я же помогал ей, по ее просьбе астраханскими материалами при написании ею биографии отца — Ильи Николаевича Ульянова.

Больше всего много написано и опубликовано очерков по истории Гражданской войны и обороны Астрахани под руководством незабвенного С. М. Кирова — всего примерно до 30.

Писал и на темы из исторического прошлого города Астрахани и Астраханского края.

Сейчас продолжаю работать над материалом по истории Астрахани и материалами по истории Гражданской войны, обороны Астрахани и С. М. Кирове.

Это будет большой сводной работой. Как представится возможность, буду публиковать итоги этой своей работы частично, отдельными очерками. Работа о С. М. Кирове мне облегчается тем, что С. М. Кирова я знал и помню живого, потому что в 1919–1920 гг. я вместе с ним работал в Штабе XI-й Кр. Армии в Астрахани и в Баку. А теперь, в связи с тем, что я вторично призван на работу в Музей его имени, который я же и организовал, работа о С. М. Кирове для меня стала актуальной и потребностью дабы создать и закончить достойный его памяти памятник в Астрахани в виде Музея обороны Астрахани имени С. М. Кирова.

Никто из моих родственников не лишился избирательных прав, не подвергся репрессиям. Родственников за границей не имел и не имею.

Политическо-партийное образование в объеме Комвуза, дополненное и дополняемое мною путем самообразования и систематического чтения.

Тоже и в части общего развития и культуры: читал и читаю я много и тем постоянно повышаю свою квалификацию. А так как я еще и пишу, то систематическая работа над собой безусловно мне и необходима, потому что научно-исследовательская работа обязывает отдаваться глубокому изучению источников и литературы.

Трудовая деятельность моя началась с 15-летнего возраста, по окончании городского училища. Службу я начал с «мальчиков», с июля 1905 года,

на пятирублевом окладе в месяц, в конторе Вейнеровских пивов. заводов, а потом в конторе Лбовых, дальше в правлении Холодильника, откуда был мобилизован в старую армию. Таким образом, до революции я приобрел и образование, а главное на практике квалификацию счетного работника.

Возвратившись из армии, я в конце 1917 года поступил опять служить на Холодильник, на должность пом. бухгалтера. За свои большевистские убеждения и дела я тотчас же вскоре был избран коллективом рабочих и служащих Холодильника — управляющим Холодильника, в каковой должности и пробыл до весны 1919 года.

В апреле 1919 года я добровольно по заявлению и с разрешения парт. организации поступил работать в Политотдел формировавшейся тогда в Астрахани С. М. Кировым XI-й Красной Армии на должность агитатора-организатора. Но смерть от тифа нач. Политотдела тов. Павловой Веры и болезнь (тиф) нач. Агит. организац. отдела — резко изменяют только что начавшуюся службу в Политотделе. С. М. Киров, сам вставший во главе Политотдела, утверждает меня нач. Агит. организ. отдела. Вскоре на парт. конференции меня избирают членом парт. комитета Гор. райкома ВКП(б). Для меня создалось неловкое положение. Политотдел не отпускает с работы, а Общегорком. партии требует от меня идти работать в к-т Гор. райкома ВКП(б), грозя за ослушание чуть не исключить из партии.

В Гор. Райкоме я провел мобилизацию по городу коммунистов и комсомольцев на 8-е курсы комсостава и сам позже ушел туда же. На Комкурсах из 4-х месяцев формальной учебы я почти три месяца провел в отрядах Комкурсов на фронте вокруг Астрахани (Басы-Михайловка-Яндыки-станция Шунгай, слоб. Владимировка), и где получил контузию с (частичной) потерей слуха. 1-го октября 1919 г., окончив курсы, я по назначению РВС назначен на работу в оперативный отдел Штаба XI-й Армии. По взятии Баку (28.04.1920 г.) вместе со штабом переведен в Баку. В виду формирования в Баку национальной Азербайджанской стр. Дивизии назначен в дивизию ком. нач. штаба, в конце 1920 г. отправлен в Персию в состав сформированной там Персидской Красной Армии, где опять был в штабе госучастка на оперативной работе, как его начальник. Дальше там же, в связи с организацией Политотделом Армии газеты «Красный Иран» был назначен де-факто редактором этой газеты.

В июле месяце 1921 г. прибыл через Баку в Астрахань и партийной организацией оставлен на работе, работая по совместительству сначала на двух, а потом и на трех должностях: газета «Коммунист», Губсовпартшкола и Комкурсы. В 1922 году исполнилась моя заветная мечта: Губком партии дал мне командировку на учебу в Гос. институт журналистики. Но эта командировка не обошлась без трений, поскольку я работал на Комкурсах в должности пом. начальника учебной части и, значит, состоял на военной службе — уйти оттуда было не так просто: надо было получить разрешение высшей военной инстанции и демобилизоваться. Это командование и комиссар Комкурсов сделать не смогли. Тогда Губком партии отозвал меня с Комкурсов в свое распоряжение и дал пу-

тевку на учебу. С тем я и уехал в Москву. В институт меня приняли, но условно, так как я не демобилизовался из армии, о чем я должен был позаботиться. И только в январе или в феврале 1923 г. меня демобилизовали из армии через Наркомат обороны. До этого времени шла обо мне переписка с Астраханью. В 1923/24 и в 1924/25 учебных годах я получал от Астраханского Губисполкома стипендию в 75 рублей червонцами (в золоте), установленную им в память Гражданской войны в Астрахани. Я, кажется, был первым и единственным таким стипендиатом. Институт я окончил в 1925 г. и по требованию астраханских организаций прибыл на работу в Астрахань.

Учеба в Институте журналистики дала мне и формально квалификацию журналиста-литератора, а также научного работника. Поэтому-то я уже дальше серьезно и глубоко отдал себя целиком истории, главным образом, по линии работы как историка-краеведа.

В ВКП(б) формально состою с декабря 1918 г. Фактически в партию вступил (в Астрахани) в мае–июне 1918 г. В оппозициях и антипартийных группировках не состоял и не участвовал. Никаких колебаний или шатаний от генеральной линии партии не имел, всегда оставался твердым ленинцем-сталинцем. В других партиях не состоял. Из ВКП(б) не выбывал и не исключался.

В партию вступил в Астрахани. Рекомендовали меня тогда:

1. Трофимов Ф. А. — подпольщик, рабочий, бакинец, был председателем Астраханского губисполкома, умер и похоронен в Крепости.

2. Сивков К. В. — видный астраханский партийный работник и журналист, после был в XI Красной Армии комиссаром и умер в 1920 г. на Северном Кавказе от тифа;

3. Жадаев С. З. — астраханский подпольщик, раньше жил в Москве и работал в Наркомземе, жив ли он сейчас — не знаю, думаю, что умер, я с ним был знаком до революционного времени;

4. Тархов Ф. А. — был редактором астраханской газеты «Коммунист», по партчистке 1929 г. был исключен из партии, а в 1937 г. разоблачен как троцкист, он и Сивков тогда, в 1918 году, и сделали меня журналистом, почему я и имел их рекомендации при вступлении в партию;

5. Хумарьянц А. Х. — астраханский подпольщик, после, как мне было известно, работал в Тбилиси на партийной работе. Он тоже был журналистом, где он сейчас и что с ним — не знаю.

Именно активная работа в печати журналистом и публицистом в 1918 году (и дальше) и связала меня крепко — на всю жизнь с ВКП(б). Как журналист-литератор могу (не в похвалу себе) сказать, что меня в 1919 году знал и ценил С. М. Киров…

В общем итоге теперь имею свыше сорока лет служебно-трудового стажа.

В старой армии был солдатом (ефрейтор), имел звание вольноопределяющегося, окончил учебную команду, был на австро-венгерском фронте, но офицером не был, хотя и мог им быть.

В Красную Армию вступил добровольно в апреле 1919 г. в Политотдел XI Армии, был на учебе на Комкурсах, где получил звание красного командира (офицера), участвовал в отряде комкурсов в боях по обороне Астрахани в период июнь–август 1919 года и где был контужен, отчего у меня потеря слуха.

Большим героем в Гражданскую войну не был, но кое-что видел и испытал. Особенно горжусь тем, что служил вместе и под руководством незабвенного С. М. Кирова, который был моим непосредственным начальником за время моей службы в Политотделе и в Штабе XI-й Армии, где я работал в оперативном отделе и был нач. информационно-исторического отделения. Служба в рядах Красной Армии проходила в Астрахани, в Баку, в Персии (Иране) и опять в Астрахани (8-е Комкурсы).

Боевых отличий или наград не имел, но не имел также и взысканий. В белых войсках и прочих не служил и не мог служить и физически, а главное, по своим убеждениям.

Меня в Астрахани знают все старые коммунисты, так что я фамилий их называть не буду.

По семейному положению я холостой. Жил для других, для революции, для партии. Сейчас со мной живут две мои сестры: старшая — вдова — Холова Евдокия Ивановна и младшая — вдова — Чернышева Клавдия Ивановна. Старшая — домохозяйка по инвалидности, а младшая — служит в Управлении Волго-Касп[ийского] Госрыбтреста ст[аршим] бухгалтером, депутат Астраханского горсовета, а я — депутат Кировского райсовета.

Общественно-политический работник я с 1910 года. В советское время — активист многих общественных организаций, лектор, пропагандист и т. д.

Состояние моего здоровья — среднее. Бытовые условия моего существования за последние годы незавидные, так как я получал и получаю сравнительно маленькую зарплату, а имел бы право по знанию и опыту квалификации на большую. Но я не жалуюсь: есть люди, возможно, живущие и хуже меня, значит, надо это перетерпеть.

Мое единственное желание и пожелание: создать мне обстановку и условия, чтобы я мог себя целиком и полностью посвятить научно-исследовательской работе, главным образом как историк и историк-краевед. К сему П. Усачев.

7 марта 1946 г. [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 11–20].

В марте 1956 г. П. И. Усачев в своей новой автобиографии дополнил сведения 1946 г. В частности, он отметил, что в партию он вступил в 1918 г., но документы не сохранились, поскольку в ходе контрреволюционного восстания в августе 1918 г. Горрайком РКА Рабоче-крестьянской армии был разгромлен [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 6]. В 1956 г. П. И. Усачев отмечал, что журналистскую деятельность начал еще в 1918 г., когда стал печатать свои «хроникерские заметки» в газете «Астраханский листок» [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. 6об.]. Там же П. И. Усачев отмечал, что

в ходе службы в царской армии он окончил полковую школу в Саратове. По сведениям 1956 г., в 1929 г. П. И. Усачев получил партийное взыскание по так называемой «Астраханщине», которое было позднее снято [ГА АО. Ф. П.-325. Оп. 11. Д. 6540. Л. 6].

Заключение

В рамках продолжающегося изучения биографий и профессиональной деятельности сотрудников и руководителей Астраханского архива в 1920–1930 гг. следует особо выделить фигуру П. И. Усачева.

П. И. Усачев — видный региональный общественный деятель, чья деятельность охватывала журналистику, архивистику, музейное дело и краеведение. Особую ценность для изучения истории региона представляют его источниковедческие работы, посвященные астраханским корням В. И. Ленина.

Его жизненный путь во многом является показательным примером судеб советской интеллигенции в период ее становления, отражая общие тенденции эпохи. П. И. Усачев был активным участником Гражданской войны и культурного строительства в регионе в 20-е – 40-е гг. XX в. Его жизнь и работа привлекают внимание краеведов, поскольку он сыграл значительную роль в развитии краеведения Нижнего Поволжья, возрождении архивной службы, создании значимых музейных экспозиций.

Неоспорима значимость вклада П. И. Усачева в развитие архивного дела Астраханского региона. Несмотря на проблемы, с которыми пришлось столкнуться в новой для него архивной деятельности, П. И. Усачев активно содействовал улучшению инфраструктуры архивных учреждений и положению архивных работников. Выявленные в фондах Государственного архива Астраханской области автобиографии П. И. Усачева 1946 и 1956 гг. в значительной степени дополняют биографические сведения о нем.

Источники

ГА АО — Государственный архив Астраханской области.
ГА ВО — Государственный архив Волгоградской области.

Литература

Бураковская 2013 — *Бураковская М. С.* Научно-справочная библиотека Государственного архива Астраханской области: история создания и пути формирования фонда // Книжные собрания региональных библиотек как часть культурного наследия страны: мат-лы науч.-практ. конф. (г. Астрахань, 12 ноября 2013 г.). Астрахань, 2013. С. 103–110.

Ерымовский 1978 — *Ерымовский К. И.* Огонь жизни: Рассказы, очерки, записки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1978. 192 с.

Курапов 2022 — *Курапов А. А.* Новые факты к научным биографиям А. П. Крюкова и П. И. Усачева // Астраханские краеведческие чтения: сб. ст. Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. Вып. 14. С. 581–592.

Марков 1983 — *Марков А. С.* Ульяновы в Астрахани. Волгоград: Ниж.-Волж. кн. изд-во, 1983. 112 с.

Сборник 1961 — Сборник руководящих материалов по архивному делу (1917 – июнь 1941 гг.). М.: МГИАИ, 1961. 265 с.

Тюрин 2015 — *Тюрин А. О.* Великая Отечественная война в письмах сотрудников Музея обороны // Астраханские краеведческие чтения: сб. ст. Астрахань, 2015. Вып. VII. С. 552–554.

Усачев 1933 — *Усачев П. И.* Перемирие // 14 дней: (1918–1933): сб. очерков и статей о Гражданской войне в янв. дни 1918 г. в Астрахани. Астрахань, 1933. С. 19–25.

Усачев 1936а — *Усачев П. И.* Семья Ульяновых в Астрахани // Коммунист. 1936. 22 апр. № 93. С. 2.

Усачев 1936б — *Усачев П. И.* Семья Ульяновых в Астрахани // Сталинградская правда. 1936. 22 апр. № 93. С. 2.

Усачев 1941а — *Усачев П. И.* Киров в Астрахани // Коммунист. 1941. 11 июня. № 135. С. 4.

Усачев 1941б — *Усачев П. И.* Экскурсии школьников: об организации экскурсий в Астрахань для школьников — детей колхозников // Коммунист. 1941. 11 июня. № 135. С. 4.

Усачев 1944 — *Усачев П. И.* С. М. Киров и астраханские речники // За советскую нефть. 1944. 1 декабря. № 93. С. 1.

Чернов 1940 — *Чернов А. В*. История и организация архивного дела в СССР (краткий очерк). М.: Гл. арх. упр. НКВД СССР,1940. 268 с.

Чуйков 2010 — *Чуйков Ю. С.* Красный Иран: (Петр Усачев, Рудольф Абих и Велимир Хлебников): [документальная повесть]. Астрахань: Изд-во Нижневолжского экоцентра, 2010. 76 с.

Чуманова 2003 — *Чуманова Н. М.* П. И. Усачев — астраханский журналист, краевед и общественный деятель — о Велимире Хлебникове // Губернский архив: информ. бюллетень архивной службы Астраханской области; Июнь 2002 – июнь 2003 гг. Астрахань, 2003. Вып. № 2. С. 60–63.

Чуманова 2004 — *Чуманова Н. М.* «Персидский период» Велимира Хлебникова в документах фонда астраханского журналиста и краеведа П. И. Усачева // Отечественные архивы. 2004. № 4. С. 74–77.

УДК / UDC 398.22

Исследование героического эпоса «Джангар» в трудах известного российского монголоведа Г. Ц. Пюрбеева

Байрта Барбаевна Манджиева[1]

Grigory Ts. Pyurbeev: Research into the Heroic Epic of Jangar in Works by the Famous Russian Mongolist

Bayrta B. Mandzhieva[1]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник

Dr. Sc (Philology), Leading Research Associate

0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta(at)yandex.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена рассмотрению исследований героического эпоса «Джангар» в трудах известного российского монголоведа, доктора филологических наук, профессора, академика РАЕН, заслуженного деятеля науки Республики Калмыкия, почетного гражданина Республики Калмыкия Г. Ц. Пюрбеева. Научные интересы Г. Ц. Пюрбеева охватывают основные разделы языкознания: фразеологию, терминологию, лингвистику, лексикографию, грамматику, лингвокультурологию монгольских языков. Г. Ц. Пюрбеев является автором более двухсот научных публикаций, в числе которых обобщающие труды по калмыковедению, определяющие высокий уровень калмыцкой науки в современном российском и мировом монголоведении. *Материалом исследования* являются опубликованные труды ученого, посвященные изучению песен героического эпоса «Джангар». *Цель статьи* — представить краткий обзор исследований Г. Ц. Пюрбеева, посвященных изучению эпического наследия калмыков и ойратов. *Результаты.* Монографическое исследование Г. Ц. Пюрбеева «Эпос „Джангар“: культура и язык» знаменует собой новое направление в изучении эпоса — этнолингвистическое. Данный труд, являясь первым опытом исследования языка народного

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Манджиева Б. Б. (Mandzhieva B. B.), 2026

эпоса в тесной связи с важнейшими элементами национальной культуры, вносит значительный вклад в изучение героического эпоса «Джангар». В исследованиях героического эпоса «Джангар» Г. Ц. Пюрбеева рассматриваются наиболее актуальные проблемы эпического наследия калмыков России, ойратов Китая и Монголии, ученый широко использует фольклористические и лингвистические методы, которые раскрывают богатую и разнообразную по своему характеру эпическую географию, этнонимику, ономастику, лексику, терминологию, фразеологию, представляющие эпический мир предков. Многогранный исследовательский талант Г. Ц. Пюрбеева нашел отражение в его фундаментальных трудах, которые дают новый импульс для развития мирового монголоведения.
Ключевые слова: эпос «Джангар», текст, исследование, калмыки, ойраты, Г. Ц. Пюрбеев, монголоведение, культура, этнолингвистика, анализ, классификация
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (номер госрегистрации: 123021300198-4).
Для цитирования: Манджиева Б. Б. Исследование героического эпоса «Джангар» в трудах известного российского монголоведа Г. Ц. Пюрбеева // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 47–58. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-47-58

Abstract. *Introduction*. The article considers the studies of the heroic epic of *Jangar* contained in works by the famous Russian Mongolist, Doctor of Philology, Professor, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Honored Scientist and Honored Citizen of the Republic of Kalmykia — Grigory Ts. Pyurbeev. The research interests of G. Ts. Pyurbeev cover the main sections of linguistics, such as phraseology, terminology, linguistics proper, lexicography, grammar, linguoculturral studies of Mongolian languages. G. Ts. Pyurbeev has authored over two hundred scholarly publications, including general works on Kalmyk studies which determine the high level of the latter in modern Russian and world Mongolian studies. *Materials*. The work deals with the scholar's published papers aimed to examine epic songs of the heroic epic of Jangar. *Goals*. The article attempts a brief overview of G. Ts. Pyurbeev's research endeavors devoted to the study of the Kalmyk and Oirat epic heritage. *Results*. G. Ts. Pyurbeev's monograph 'The Epic of Jangar: Culture and Language' marks a new direction in the study of the epic — ethnolinguistic one. The mentioned work is the first one to have dealt with the language of the folk epic in close connection with key elements of ethnic culture, and thus makes a significant contribution to the study of the heroic epic of Jangar at large. G. Ts. Pyurbeev's insights into the heroic epic of Jangar examine some utmost and pressing problems of the epic heritage of Russia's Kalmyks, China and Mongolia's Oirats. The scholar widely uses folkloristic and linguistic methods that reveal the substantially rich and diverse epic geography, ethnonymy, onomastics, vocabulary, terminology, phraseology representing the epic world of ancestors. The multifaceted research talent of G. Ts. Pyurbeev has been reflected in his fundamental works that give new impetus to the development of Mongolian studies worldwide.
Keywords: epic of Jangar, text, research, Kalmyks, Oirats, G. Ts. Pyurbeev, Mongolian studies, culture, ethnolinguistics, analysis, classification
Acknowledgments. The reported study was funded by government subsidy, project no. 123021300198-4 'Universals and Specifics in Traditions of the Mongolian-

Speaking Peoples through the Prism of Cross-Cultural Contacts and the System of Relations between Russia, Mongolia and China'.
For citation: Mandzhieva B. B. Grigory Ts. Pyurbeev: Research into the Heroic Epic of Jangar in Works by the Famous Russian Mongolist. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 47–58. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-47-58

Введение

Григорий Церенович Пюрбеев — известный российский монголовед, доктор филологических наук, профессор, академик Российской академии естественных наук, заслуженный деятель науки Республики Калмыкия, почетный гражданин Республики Калмыкия.

Г. Ц. Пюрбеев — один из крупнейших представителей отечественной науки, его имя широко известно в научном мире. Научные интересы Г. Ц. Пюрбеева охватывают основные разделы языкознания: фразеологию, терминологию, лингвистику, лексикографию, грамматику, лингвокультурологию монгольских языков. Г. Ц. Пюрбеев является автором более 200 научных публикаций, в числе которых обобщающие труды по калмыковедению, которые определяют высокий уровень калмыцкой науки в современном российском и мировом монголоведении.

Актуальность исследования и его новизна заключаются в осмыслении научных исследований Г. Ц. Пюрбеева, результатов изучения калмыцкой и ойратской эпических традиций. Цель статьи — представить краткий обзор исследований Г. Ц. Пюрбеева, посвященных изучению эпического наследия калмыков и ойратов.

Материалы и методы

Материалом исследования являются опубликованные труды Г. Ц. Пюрбеева, посвященные изучению эпических песен героического эпоса «Джангара» [Пюрбеев 1993; Пюрбеев 1995; Пюрбеев 2002а; Пюрбеев 2002б; Пюрбеев 2004а; Пюрбеев 2004б; Пюрбеев 2005; Пюрбеев 2015а; Пюрбеев 2015б; Пюрбеев 2015в; Пюрбеев 2016], а также издания образцов калмыцкого и ойратского фольклора [Джангар 2005; Джангар 2006; Джангар 2008; Джангар 2020; Гесер 2014; Калмыцкие богатырские сказки 2018; Калмыцкие волшебные сказки 2020; Мифы, легенды и предания 2017; Халимаг «Жангар» 2002]. В работе использованы как теоретические, так и эмпирические методы исследования.

Этнолингвистическое направление в исследованиях Г. Ц. Пюрбеева

Исследование Г. Ц. Пюрбеева «Эпос „Джангар“»: культура и язык» знаменует собой новое направление в изучении эпоса — этнолингвистическое. Автором исследования выявлено своеобразие лексики, отражающей мифологические и религиозные представления в эпосе «Джангар», рассмотрена богатая и разнообразная по своему характеру эпическая география, этнонимика и ономастика, проанализирована природа, отличающаяся богатством и масштабностью изображаемых объектов: горные,

степные и пустынные ландшафты, водные источники и бассейны, изучена лексика, отображающая метеорологические явления: атмосферные явления, погодные условия и небесные явления. Автор верно отмечает, что «обширные географические сведения, содержащиеся в эпосе, убедительно показывают деление и локализацию природных объектов в соответствии с представлениями предков калмыков о существовании трех миров и их обитателей» [Пюрбеев 1993: 118].

В монографическом исследовании Г. Ц. Пюрбеева рассмотрена лексика, отражающая растительный мир, представлены многие виды деревьев, кустарников и трав, произрастающих в горных местах, долинах рек, степях и пустынях, также проанализирована эпическая фауна, классифицированная по группам: домашние и дикие, звери и птицы.

Сама географическая среда, в которой живут и действуют герои эпоса и которая по всем признакам близка и дорога певцу как родная, исконная страна его народа, живое и яркое изображение присущих ей особенностей, с большей настойчивостью свидетельствует о первоначальной родине Джангариады. Г. Ц. Пюрбеев отмечает, что характер животного и растительного мира эпоса подтверждает мнение тех ученых, которые считают родиной «Джангара» Алтай и прилегающие к нему земли.

Скотоводство номадов являлось традиционным способом хозяйствования и одним из необходимых источников жизнеобеспечения в условиях кочевой жизни. Важное место в хозяйстве занимало разведение четырех видов скота (крупный рогатый скот, овцы, лошади, верблюды). Сведения о ведении кочевого скотоводства и связанные с ними обряды и обычаи сохранились в героическом эпосе «Джангар» и служат еще одним подтверждением развития номадической культуры. Как отмечает Г. Ц. Пюрбеев, «скот воспринимался как символ богатства и благосостояния, как источник жизни: он дает мясо, молоко, шерсть, сырье для домашних ремесел» [Пюрбеев 1993: 38]. Рассматривая хозяйственную деятельность и уклад жизни предков-кочевников, Г. Ц. Пюрбеев замечает, что хозяйственные традиции, являясь важнейшей составной частью культуры калмыцкого народа, служат определенной гарантией существования его как этноса [Пюрбеев 1993: 43].

Исследователь указывает, что в эпических песнях «Джангара» в качестве названия высшей формы социально-территориального объединения употребляются термины *орн, орн-нутг, төр*, которые соответствуют таким понятиям, как «страна», «государство», «держава». Социальная организация кочевого государства рассмотрена автором в двух социальных категориях: родовитые / знатные, богатые (*угта*, *байн күн*) и неродовитые (*уг уга*, *угатя күн*), выявлены термины, представленные в эпосе по роду конкретных занятий: табунщики (*адуч*), верблюдоводы (*темәч*), пастухи (*үкрч*), овчары (*хөөч*), истопники (*түләч*), кузнецы (*дархн*), водовозы (*усч*), стремянные (*көтч*), повара (*замч*), посыльные, слуги (*зарц*), собиратели кизяка (*арһсч*), батраки, холопы (*ялч*, *мухла*) [Пюрбеев 1993: 44]. Г. Ц. Пюрбеев также рассматривает терминологию родства, которая в

определенной степени отражает социальную структуру патриархальной семьи, существовавшей в эпоху создания эпоса. Основываясь на приведенных из эпических текстов фактах, он делает вывод о том, что в эпосе «Джангар» родство потомков по мужской линии представлены в семи поколениях: *уңг — уг — үй — үрн — ач — җич — җилик* [Пюрбеев 1993: 52].

Эпос отражает древние обычаи и обряды, относящиеся к области правовых отношений и народной медицины. Г. Ц. Пюрбеев выявил значительное количество терминов, обозначающих юридические понятия: *засг* 'наказание, выговор', *засглх* 'наказывать, подвергать наказанию'; *закан* 'закон, приказание, повеление'; *йосн* 'обычай, установление, власть, закон'; *зәрлг* 'указ, повеление', *зарһ* 'дело, тяжба, иск, суд'; *төрин зарһ* 'верховный суд'; *зарһих* 'вести тяжбу, судиться', *зарһ хаһлх* 'разрешать, вершить дела'; *гем*, *буру* 'вина, проступок', *гемих*, *гемшәх* 'обвинять'; *ам авх* 'брать слово, обещание'; *андһар өгх* 'давать клятву', *шахан авх* 'принимать присягу'; *эәл болх* 'заключить мир, мирное соглашение, договариваться о перемирии'; *шүүх* 'расследовать, судить' [Пюрбеев 1993: 52].

Номенклатура юридических понятий и терминов, присутствующих в эпосе «Джангар», служит весомым доказательством наличия у ойратов и калмыков определенной системы правовых норм и обычаев, которые регулировали отношения между людьми в феодальном обществе.

Г. Ц. Пюрбеев отмечает, что тексты песен эпоса «Джангар» отражают уровень медицинских знаний и опыт врачевания, распространенных в древнем Востоке, включая Индию, Китай и Тибет, вошедших в культуру благодаря буддийским вероучениям религиозного духовенства. В то же время эпос сохраняет многие элементы народной медицины, основанной на шаманских верованиях и магических ритуалах.

Большую роль в эпической поэзии играет и цветовая символика, которая на уровне ассоциативных обозначений несет кодовое значение цветовых символов. Г. Ц. Пюрбеевым выявлена и охарактеризована символика цветовых обозначений, которые положены в основу видовых названий животных, пищи и пищевых продуктов, злаков и растений, различной качественной характеристики предметов и социального противопоставления людей. Эти основные цветонаименования характеризуются «высокими ценностными коннотациями в палитре этнической картины мира всех монголоязычных народов» [Пюрбеев 1993: 121].

Во второй части работы Г. Ц. Пюрбеевым дается описание малоизученных явлений и фактов, составляющих своеобразие эпического языка на уровне фонетики, морфологии, синтаксиса и фразеологии.

В 2004 г. данное исследование Г. Ц. Пюрбеева вышло в свет на калмыцком языке, весомым дополнением к изданию явились приведенные ученым лингвистические термины, термины, использующиеся в литературоведении, фольклористике, истории и этнографии [Пюрбеев 2004а].

Монография Г. Ц. Пюрбеева «Эпос „Джангар“: культура и язык» явилась одним из первых исследований, посвященных изучению этнографических сюжетов в эпосе, а также своеобразию эпического языка. Данный

труд вносит значительный вклад в изучение героического эпоса «Джангар», потому как «в языке эпической поэзии, в частности лексике, проявляются все аспекты культуры, так как эпос отличается необычайной полнотой изображения, широким охватом событий в рамках эпического времени и пространства» [Пюрбеев 1993: 118]. Второе издание монографии было осуществлено в 2015 г. на двух языках — русском и калмыцком [Пюрбеев 2015а].

Исследование героического эпоса «Джангар» в трудах Г. Ц. Пюрбеева разных лет

Изучению героического эпоса «Джангар» посвящен ряд статей Г. Ц. Пюрбеева [Пюрбеев 1995; Пюрбеев 2002а; Пюрбеев 2002б; Пюрбеев 2004а; Пюрбеев 2004б; Пюрбеев 2005; Пюрбеев 2015б; Пюрбеев 2015в; Пюрбеев 2016]. Так, в статье «*Зәңг бүрдәлһнә өвәрц „Җаңһрин“ дуулврт*» ('Особенности состава предложения в эпосе «Джангар»') Г. Ц. Пюрбеев отмечает, что стилистическая фигура речи, оборот поэтической речи, состоящий в повторении начальных созвучий, частей слов, словосочетаний и синтаксических конструкций, имеет большое значение в поэтике языка героического эпоса «Джангар» [Пюрбеев 2002а]. Некоторые особенности состава предложений в эпическом тексте «Джангара» освещаются в работе «*„Җаңһр“ дуулврин зәңг бүрдәгч зокалын онц-өвәрц*» [Пюрбеев 2004а]. Г. Ц. Пюрбеевым на материале эпических песен «Джангара» проанализирована синтаксическая организация эпического текста [Пюрбеев 2015б]. Анализ фразеологического материала калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар», проведенный Г. Ц. Пюрбеевым в работе «Сравнительный анализ эпической фразеологии в калмыцком и синьцзян-ойратском „Джангаре“», позволил автору прийти к обоснованным выводам о том, что «между калмыцким и синьцзян-ойратским „Джангаром“ существует большая материальная общность. В обоих эпосах, сформировавшихся в период феодальной государственности, фразеология передает дух воинской доблести, героику подвига во имя родины, отвагу и мужество богатырей. Полное или частичное совпадение структурных компонентов фразеологизмов, а также их значений имеет место и в той части эпической фразеологии, где находят свое отражение быт, обычаи, древние обряды и верования наших предков» [Пюрбеев 2015б: 18].

В исследовании роли кочевнического фактора в истории и кочевой цивилизации евразийской природно-климатической зоны принципиально важное значение имеют данные таких фольклорных источников, как эпосы народов Центральной Азии, из глубин которой в разные эпохи осуществлялись огромные по своим масштабам миграции кочевых народов и племен, которые приносили с собой самобытную духовную и материальную культуру, внедряя на новых местах обитания традиционную систему хозяйствования — пастбищное скотоводство и номадный уклад жизни. Изучение кочевой культуры ойратов и калмыков, определение ее роли и места в евразийском цивилизационном процессе является еще

одной актуальной проблемой в исследованиях Г. Ц. Пюрбеева. В решении поставленных задач ученый опирается на материал национальных версий эпоса «Джангар», поскольку он отражает центральноазиатский (джунгарский) и поволжский периоды их истории. На конкретных фактах из эпоса «Джангар» рассматриваются два аспекта кочевой цивилизации, а именно социальная структура и хозяйственная деятельность в кочевом государстве, воспетом творцами эпоса и возведенном ими в идеал в образе легендарной страны Бумба [Пюрбеев 2002б].

Проблеме исследования номинации эпических героев посвящена статья Г. Ц. Пюрбеева «Личные имена эпических героев: опыт интерпретации (по материалам „Джангара“)» [Пюрбеев 1995]. По мнению автора, основная часть эпических имен является исконно монгольской, в частности ойратской и калмыцкой. Антропонимия имени главного героя эпоса «Джангар» до сих пор является одной из дискуссионных тем в джангароведении. Так, имя Джангар, по мнению академика Б. Я. Владимирцова, восходит к персидскому *Джехангир* ‘Завоеватель мира’ [Владимирцов 1923: 21]. Исходя из значения эпитета *үйин өнчн* ‘сирота в поколениях’, прилагаемого к имени Джангара, а также опираясь на семантику нарицательного слова *йаңһр / җаңһр* торг.-астрах. ‘одинокий, сам по себе’ и их тюркских соответствий с аналогичными значениями, А. Ш. Кичиков высказал мысль о том, что этими лексемами древние монголы и тюрки обозначали своего первопредка и вообще первочеловека [Кичиков 1962: 213]. Г. Ц. Пюрбеев связывает имя *Джангар* (*Җаңһр*) с глагольной основой *җинг* (монг. *жингэ*) ‘звучать, звенеть’, где гласный *и* в соответствии с фонетическим законом перелома подвергся изменению в *а*, и, по предположению ученого, является прозвищным и первоначально означало ‘звучный, звучащий (на устах у людей)’. Такая семантизация подкрепляется тем, что имя Джангара весьма часто сопровождается эпитетом *дуут, дуута* с тем же синонимическим значением ‘звучный, звонкий, громкий’, переносно — ‘прославленный’ [Пюрбеев 1995: 185]. Автор данной статьи в одной из публикаций отмечает, что в синьцзян-ойратской версии «Джангара» наречению имени чудеснорожденного героя посвящена песнь «*Җаңһр гидг нериг олсн бөлг*» («Песнь о том, как было найдено имя Джангар») современного ойратского джангарчи Нарса (уроженца аймака Алашань Внутренней Монголии Китая), которая является продолжением описания событий после нападения Свирепого Шара Мангаса на ханство Узенг-хана, когда в живых остается только чудеснорожденный младенец, спрятанный в пещере скалы. Найденного по громкому плачу *җа* младенца Бёке Мёнген Шигширги нарекает именем *Җаңһр* (Джангар). Использование первого слога в имени встречается в буддийской астрологии, где каждому из дней лунного календаря соответствуют определенные слоги. При наречении ребенка монахи смотрят день его рождения и указывают первый слог имени [Манджиева 2023: 476].

Г. Ц. Пюрбеев указывает, что в эпосе «Джангар» достаточно последовательно реализуются две системы взглядов на окружающий мир, две космизированные концепции: одна — сказочно-мифологическая (или ми-

фопоэтическая), другая — историко-героическая. В работе «Калмыцкий героический эпос „Джангар“: две модели мира» Г. Ц. Пюрбеевым рассмотрена мифопоэтическая картина мира в эпической традиции калмыков, которая, как отмечает исследователь, «вызвана к жизни сознанием древних людей, их языческими представлениями и господством культа природы. С точки зрения социальной и хронологической, эта модель мира в известной мере ассоциируется с эпохой общинно-родовых отношений. В основу сюжетного построения эпоса положен миф о трех мирах Вселенной, по вертикальной оси которой расположены Верхний мир небожителей (тенгриев), Средний (Замбутив, Замбулин) — мир земных людей и эпических героев и Нижний, именуемый Мрачным подземным царством с семью кругами ада. <...> Все эпизоды и сюжеты в песнях подчинены описанию богатырских подвигов во имя победы над бесчисленными врагами Бумбы, которые угрожают захватить и сделать подвластным ее народ. Эпос „Джангар“ как признанный образец художественного совершенства по своему содержанию и патриотическому пафосу является героическим, передающим атмосферу подлинного, исторического времени» [Пюрбеев 2016: 15].

Редакторская работа Г. Ц. Пюрбеева в фундаментальных трудах по фольклору монголоязычных народов

Крупнейший ученый-монголовед, доктор филологических наук, профессор Г. Ц. Пюрбеев, обладающий глубокими знаниями, много сил и времени уделяет редакторской работе. Так, в фундаментальном проекте Калмыцкого научного центра РАН «Свод калмыцкого фольклора», представляющем собой серийное научное издание выдающихся в художественном отношении фольклорных произведений, имеющих огромное значение для сохранения, возрождения и обогащения культурного наследия калмыцкого народа, Г. Ц. Пюрбеевым была проведена большая редакторская работа. При подготовке томов «Свода калмыцкого фольклора» ученым совместно с авторским коллективом были разработаны вопросы подачи текстов на калмыцком языке с сохранением всех элементов подлинной народной речи, диалектных форм языка, а также разработаны принципы научного перевода фольклорных памятников на русский язык с учетом специфики лексики к максимально полной передаче содержания, поэтической образности и художественного стиля произведений калмыцкого фольклора. Были изданы четыре тома «Свода калмыцкого фольклора» [Мифы, легенды и предания 2017; Калмыцкие богатырские сказки 2018; Калмыцкие волшебные сказки 2020; Джангар 2020], работа над подготовкой к изданию следующих томов продолжается.

Благодаря сложному и кропотливому труду Г. Ц. Пюрбеева как редактора был подготовлен к изданию ряд рукописей известного ученого-востоковеда Б. Х. Тодаевой, публикация которых обогатила отечественную науку и предоставила возможность глубже познакомиться с эпическим наследием ойратов Синьцзяна: 70 песен трехтомного издания синьцзян-

ойратской версии эпоса «Джангар» были переложены на калмыцкий язык Б. Х. Тодаевой с сохранением фонетических, орфографических, лексических, морфологических и синтаксических особенностей языка оригинала [Джангар 2005; Джангар 2006; Джангар 2008]. В третьем томе данного фундаментального труда Григорий Церенович выступил в качестве переводчика. Заключение к трехтомному изданию синьцзян-ойратской версии «Джангара», написанное Тогульдугин Бадма, было переведено Г. Ц. Пюрбеевым на русский язык [Пюрбеев 2008: 431–436]. Оно содержит краткую характеристику эпоса «Джангар», информацию о публикациях эпических песен в КНР и ценные сведения о собирательской работе Синьцзянского отделения Общества по изучению фольклора и искусства народов Китая, а также подготовке к изданию огромного текстового материала. Заключение, переведенное Г. Ц. Пюрбеевым на русский язык, значительно расширяет круг исследователей и читателей, не владеющих ойратским письменным и калмыцким языками.

Б. Х. Тодаева уделяла большое внимание героическому эпосу «Гесер» — уникальному памятнику духовной культуры народов Центральной Азии. Ареал его распространения обширен. Эпическое сказание о Гесере бытует в разных вариантах, отличающихся богатством сюжетов и своеобразием художественных приемов. Ойратская версия эпоса «Гесер» является общим наследием устной традиции ойратов и калмыков. Публикация ойратской версии эпоса «Гесер», ответственным редактором которой является Г. Ц. Пюрбеев, имеет большое значение для развития национальной культуры, всестороннего изучения устного эпического наследия ойратов [Гесер 2014].

В «Заметках об издании сводного текста калмыцкого эпоса „Джангар“» [Пюрбеев 2005] Г. Ц. Пюрбеев акцентирует внимание специалистов и широкой общественности на публикации калмыцких эпических текстов в переводе на уйгуро-монгольский письменный язык в вышедшем в свет в 2002 г. издании «Халимаг „Джангар“. Текст харгуулад хигээд үгсийн тайлбар» ('Калмыцкий «Джангар». Сверка текста песен и толковый словарь') [Халимаг «Жангар» 2002]. Отмечая огромную, кропотливую работу по текстологии и толкованию лексики эпоса, ученый оценивает, прежде всего, фундаментальность труда составителя Балжаагийн Дамринжава, синьцзянского джангароведа, много лет занимающегося полевыми записями и публикацией эпоса «Джангар», распространенного среди ойратов Синьцзян-Уйгурского Автономного района Китайской Народной Республики. Г. Ц. Пюрбеев выделяет отличительные особенности этого издания: 1) в отличие от предыдущих переводов калмыцкого героического эпоса «Джангар», изданных в Китае в 1958 г. на старомонгольской письменности, затем в Урумчи в 1964 г. на ойратской письменности *тодо бичиг* («ясное письмо») и в 1983 г. на китайском языке, данный том является научным изданием, предназначенным для специалистов в области эпоса монгольских народов и джангароведения; 2) это самая полная и научно достоверная публикация текстов калмыцкого «Джангара», которая включает 31 песню; 3) труд

Б. Дамринжава является текстологическим исследованием, в котором автор последовательно осуществил сверку текстов всех песен и снабдил их обширными комментариями лингвистического и общефилологического характера [Пюрбеев 2005: 159]. Г. Ц. Пюрбеев, характеризуя структуру работы Б. Дамринжава, отмечает, что наряду со всеми известными в науке эпическими песнями составитель также включил в сводный текст варианты песен, «ибо они существенно различаются от своих инвариантов количеством стихотворных строк, порой доходящих до 200 единиц и потому представляющих для джангароведения исследовательский интерес» [Пюрбеев 2005: 160]. Оценивая труд Б. Дамринжава, ученый отмечает научную ценность лингвистических комментариев (монг. *буулган харгуулагчийн хийсэн тайлбар*), сделанных самим составителем в ходе текстологического сличения текстов песен «Джангара». По мнению Г. Ц. Пюрбеева, труд Б. Дамринжава «весьма существенно продвигает текстологическое изучение калмыцкого эпоса „Джангар“, дает богатый лингвистический материал, особенно для диалектологов, лексикологов и лексикографов» [Пюрбеев 2005: 161].

Заключение

В исследованиях героического эпоса «Джангар» Г. Ц. Пюрбеевым рассматриваются наиболее актуальные проблемы эпического наследия калмыков России, ойратов Китая и Монголии. Ученый широко использует фольклористические и лингвистические методы, которые раскрывают богатую и разнообразную по своему характеру эпическую географию, этнонимику, ономастику, лексику, терминологию, фразеологию, представляющие эпический мир предков. Многогранный исследовательский талант Г. Ц. Пюрбеева нашел отражение в его фундаментальных трудах, которые дают новый импульс для развития мирового монголоведения.

Источники

Гесер 2014 — Ойратский «Гесер». Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. Элиста: КИГИ РАН, 2014. 232 с.

Джангар 2005 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х тт. Т. 1. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 856 с. (На калм. яз.).

Джангар 2006 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х тт. Т. 2. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2006. 831 с. (На калм. яз.).

Джангар 2008 — Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х тт. Т. 3. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2008. 460 с. (На калм. яз.).

Джангар 2020 — Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл / вступ. ст. Б. Б. Манджиевой; сверка текстов песен с оригиналом на «ясном письме» Б. Б. Горяевой, Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; пер. Т. А. Михалевой; примеч., коммент., словарь, указат. Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой; отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев, С. Ю. Неклюдов, В. В. Куканова. М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. 544 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Калмыцкие богатырские сказки 2018 — Калмыцкие богатырские сказки / вступ. ст. Б .Б. Манджиевой; подгот. текстов, переложение калмыцких текстов, пер., примеч., коммент., указат., словарь Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой, Ц. Б. Се-

леевой; примеч., коммент., указатели, словарь Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, В. Л. Кляус, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев. М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2018. 561 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Калмыцкие волшебные сказки 2020 — Калмыцкие волшебные сказки / вступ. ст. Б. Б. Горяевой; сост., указат. Б. Б. Горяевой, Д. В. Убушиевой; пер., примеч., коммент., словарь Б. Б. Горяевой, Т. А. Михалевой, Д. В. Убушиевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, В. Л. Кляус, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев. М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. 584 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Мифы, легенды и предания 2017 — Мифы, легенды и предания калмыков / подгот. текстов, пер., вступ. ст., примеч., коммент., указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой; отв. ред. А. А. Бурыкин, Е. Н. Кузьмина, В. В. Куканова, Г. Ц. Пюрбеев. М.: Наука: Вост. лит., 2017. 367 с. (Свод калмыцкого фольклора).

Халимаг «Жангар» 2002 — Халимаг «Жангар». Текст харгуулад хигээд үгсийн тайлбар» (= Калмыцкий «Джангар». Сверка текста песен и толковый словарь). Пекин: Нац. изд-во, 2002. 1337 с.

Литература

Владимирцов 1923 — *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пг.; М.: Госиздат, 1923. 253 с.

Кичиков 1962 — *Кичиков А. Ш.* К вопросу о происхождении имени Джангар // Записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. 2. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1962. С. 213–214.

Манджиева 2023 — *Манджиева Б. Б.* Сюжетосложение эпической песни-поэмы «Җаңһр гидг нериг олсн бөлг» («Песнь о том, как было найдено имя Джангар») ойратского джангарчи Нарса // Монголоведение. 2023. Т. 15. № 3. С. 470–487.

Пюрбеев 1993 — *Пюрбеев Г. Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 128 с.

Пюрбеев 1995 — *Пюрбеев Г. Ц.* Личные имена эпических героев: опыт интерпретации (по материалам «Джангара») // Владимирцовские чтения III. Доклады и тезисы Всероссийской научной конференции (г. Москва, 25–26 октября 1993 г.). М.: ИВ РАН, 1995. С. 184–187.

Пюрбеев 2002а — *Пюрбеев Г. Ц.* Зәңг бүрдәлһнә өвәрц «Җаңһрин» дуулврт // Мат-лы научных чтений, посвящ. памяти проф. А. Ш. Кичикова. Элиста, 2002. С. 21–26.

Пюрбеев 2002б — *Пюрбеев Г. Ц.* Социальная структура и хозяйственная деятельность населения в кочевом государстве (по данным ойрат-калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Калмыки и их соседи в составе Российского государства: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 7–11 сент. 2001 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 44–51.

Пюрбеев 2004а — *Пюрбеев Г. Ц.* «Җаңһр» дуулврин зәңг бүрдәгч зокалын онцөвәрц // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Междунар. науч. конф. / отв. ред.: Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов, ред. Б. Б. Манджиева, Н. Г. Очирова, Э. У. Омакаева. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 439–445.

Пюрбеев 2004б — *Пюрбеев Г. Ц.* Эпическая стилистика: опыт исследования // Монголоведение / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста, 2004. С. 284–288.

Пюрбеев 2005 — *Пюрбеев Г. Ц.* Заметки об издании сводного текста калмыцкого эпоса «Джангар» в Китае // Исследователь монгольских языков (К юбилею Б. Х. Тодаевой). Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 158–162.

Пюрбеев 2008 — Заключение. Тогульдугин Бадма. Перевод на русский язык Г. Ц. Пюрбеева // Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов / в 3-х тт Т. 3. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2008. С. 431–436.

Пюрбеев 2015а — *Пюрбеев Г. Ц.* Эпос «Джангар»: культура и язык. Изд. 2-е, переработ. Элиста: КалмНЦ РАН, 2015. 280 с.

Пюрбеев 2015б — *Пюрбеев Г. Ц*. Синтаксическая организация эпического текста (на материале эпоса «Джангар») // Российско-монгольский лингвистический сборник. М.: Канцлер, 2015. С. 420–431.

Пюрбеев 2015в — *Пюрбеев Г. Ц*. Сравнительный анализ эпической фразеологии в калмыцком и синьцзян-ойратском «Джангаре» // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития: мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Б. Х. Тодаевой (г. Элиста, 23–26 апреля 2015 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 15–18.

Пюрбеев 2016 — *Пюрбеев Г. Ц*. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: две модели мира // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования»: мат-лы III Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 13–15.

УДК / UDC 398.1

Тувинские сказания о Джангаре и Хонгоре: обзор источников и исследований

Данара Владимировна Убушиева[1], *Светлана Гарриевна Батырева*[2]

Tuvan Legends about Jangar and Khongor: A Review of Sources and Study

Danara V. Ubushieva[1], *Svetlana G. Batyreva*[2]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara(at)yandex.ru

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, St. Pushkin, 358000 Elista, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

[2] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор искусствоведения, профессор

0000-0003-4268-0705. E-mail: sargerel(at)mail.ru

[2] Gorodovikov Kalmyk State University (11, St. Pushkin, 358000 Elista, Russian Federation)

Dr. Sc. (History of Arts), Professor

Аннотация. *Введение*. Эпический ландшафт ойратов формируют эпосы «Джангар» и «Гэсэр». Наряду с этим у тюрко-монгольских народов Сибири также зафиксированы циклы сказаний, отдельные сказания, сказки и рассказы о Джангаре и Хонгоре. *Цель* статьи — представить обзор источников и исследований по тувинскому эпическому материалу о Джангаре и Хонгоре. *Материалом* исследования послужили отдельные сказочно-эпические образцы о Джангаре и Хонгоре, зафиксированные среди тувинцев. *Результаты*. Записи, сведения, исследования, а также анализ образцов сказаний о Джангаре и Хонгоре в фольклоре тувинцев свиде-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Убушиева Д. В., Батырева С. Г. (Ubushieva D. V., Batyreva S. G.), 2026

тельствуют о том, что среди них бытовали отдельные, небольшие по объему сказания об этих героях. Более того, есть точная дата записи сказки о Натсын-кёген Конгаре, которая является самой ранней фиксацией тувинского образца о Джангаре и Хонгоре: запись сделана Н. Ф. Катановым 8 августа 1889 г., но в научный оборот введена лишь в 2011 г. Второй образец получил более широкую известность: сказание «Хан Богдо Чангар» записано в 1957 г. от сказителя Баян Узуновича Балбыра исследователем Д. С. Кууларом, переведено им на русский язык и опубликовано. С. Бадраа перевел его с русского на монгольский язык, и он был опубликован У. Загдсурэном в издании «Аман зохиол судлал». Монгольский перевод переложен на старомонгольскую письменность *худам бичиг* и издан в 2010 г. в г. Хух-Хото (КНР). О третьем образце, «Хонгор Маадыр», есть упоминание Д. С. Куулара, который писал о его существовании. Очевидно, оно также относится к циклу о Джангаре и требует введения в научный оборот и изучения.
Ключевые слова: запись, тувинские сказания, Джангар и Хонгор, Н. Ф. Катанов, Ангыр-пай, Д. С. Куулар, Б. У. Балбыр
Для цитирования: Убушиева Д. В., Батырева С. Г. Тувинские сказания о Джангаре и Хонгоре: обзор источников и исследований // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 59–67. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-59-67

Abstract. *Introduction*. The Oirat epic landscape is defined by the *Jangar* and *Gesar* epics. Alongside these, cycles of tales, individual legends, and stories about Jangar and Khongor have also been documented among the Turko-Mongolic peoples of Siberia. *Goals*. The article aims to provide an overview of sources and a study into Tuvan epic materials featuring Jangar and Khongor. The study draws upon specific examples of tales and epic narratives about Jangar and Khongor recorded among the Tuvan people. *Results*. Records, data, research, and analysis of Tuvan folklore narratives dealing with Jangar and Khongor indicate that short, individual tales about these heroes had circulated among the population. Furthermore, there is a precise date for the recording of the *Tale of Natsyn-Kogen Kongar*, the earliest documented Tuvan version of the Jangar-and-Khongor story: it was recorded by N. F. Katanov on 8 August 1889, though it was not introduced into scholarly discourse until 2011. A second example have enjoyed greater popularity: the *Tale of Khan Bogdo Changar* was recorded in 1957 by the researcher D. S. Kuular from the storyteller Bayan Uzunovich Balbyr to be translated into Russian and published by the former. S. Badraa subsequently translated it from Russian into Mongolian, and it was published by U. Zagdsuren in the journal *Aman Zokhiol Sudlal* ('Folklore Studies'). This Mongolian translation would later be transliterated into the traditional Mongolian script ('khudam bichig') and published in 2010 in Hohhot, China. Regarding the third specimen, *Khongor Maadyr* there is unfortunately only a mention by D. S. Kuular, who wrote of its existence; it evidently also belongs to the *Jangar* cycle and requires introduction into scholarly discourse and further study.
Keywords: recording, Tuvan legends, Jangar and Khongor, N. F. Katanov, Angyr-Pay, D. S. Kuular, B. U. Balbyr
For citation: Ubushieva D. V., Batyreva S. G. Tuvan Legends about Jangar and Khongor: A Review of Sources and Study. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 59–67. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-59-67

Введение

В некогда общем для ойратов России, Китая и Монголии территориальном и мифопоэтическом пространстве широко бытовали эпические произведения и другие образцы устного народного творчества со сходными сюжетами, мотивами, образами.

«Эпическая общность тюрко-монгольских народов формировалась в условиях их тесных контактов, взаимовлияния их языков и культур, на фоне сходного уклада кочевой жизни и единой цивилизационной среды. Мобильность номадов, их неподдельный интерес к новому, способность извлекать полезное из опыта других народов значительно расширяли мировоззренческое и креативное пространство творцов словесного искусства» [Хабунова и др. 2019: 3]. Ярким подтверждением этого являются циклы сказаний, отдельные повествования в виде сказок и рассказов об эпических героях Джангаре и Хонгоре, зафиксированные среди монгольских и тюркоязычных народов Сибири.

Материалы и методы

Цель статьи — описать тувинский эпический материал о Джангаре и Хонгоре. Материалом исследования послужили отдельные сказочно-эпические образцы о Джангаре и Хонгоре, зафиксированные среди тувинцев.

В работе использованы сравнительно-сопоставительный и описательный методы исследования, позволяющие выявить как общие черты, так и уникальные особенности эпического материала, а также систематизировать его.

Результаты и обсуждение

Тувинские сказания о Джангаре

На сегодняшний день известны два тувинских образца, восходящих к калмыцкому эпосу «Джангар».

Первый образец записан Н. Ф. Катановым 8 августа 1889 г. во время экспедиции в Урянхайский край (Туву) от двадцатипятилетнего урянхайца Ангыр-пая (1864–??) из сумона Ак-Монгуш (территория нынешнего Сют-Хольского кожууна Тувы).

Приведем эту запись:

«8 августа. 10 часов утра я пригласил к себе покупателя Горбуновского урянхайца Ангыр-пая (турпан-богатый), сумына Ак-Монгуш в ведомстве Да-хошуна. Ангыр-паю от роду 25 лет, а жене его 23. Оба они живут на левом берегу Ак-суга. Между всеми урянхайцами сумына Ак-Монгуш Ангыр-пай славится как сильнейший и искуснейший борец, не раз одержавший победы на общественных празднествах, называемых (наирами). У него два сына, из которых одного по причине своей бедности он отдал на воспитание другим. Ангыр-пай и М. И. Бяков рассказывали, что многие (особенно богатые) урянхайцы имеют по 2 и даже по 3 жены, из которых одна считается главною. Зачастую случаются раздоры между ними, по смерти мужа, из-за наследства, но умиротворение их зависит только

от начальства. Толковый и понятливый Ангыр-пай сказал мне сегодня *16 новых песен и 1 сказку*. В сказке рассказывается о подвигах богатыря Мунгун-Шишкир. За сообщения я дал своему собеседнику 1/4 фунта махорки Вахрамеева, 5 толстых иголок и 5 коралловых корольков (всего на 18 копеек)» [Катанов 2011: 240].

«II. Содержание *сказки*, записанной со слов Ангыр-пая, следующее:

Жил богатырь Монгун-Шишкир, имеющий синие дома, зеленеющие (веселые) о 88 углах. Вместе с ним жил и другой богатырь Лоян-Янгар могучий. От Монгун-Шишкира родился один сын, которого выкормил Лоян-Янгар. Имя родившегося маленького мальчика было Натсын-кёген Конгар. Могучий Лоян-Янгар в то время был таким человеком, что во сне бывал в таких странах, куда в 99 лет можно было доехать один раз. Однажды Лоян-Янгар лег спать и увидел во сне Кангыл-какпа, который жил в Чимисты-Тайга, находящейся в Великой Джунгарии. Этот человек сказал: „Я хочу убить могучего Лоян-Янгара! Затем, убивши и Натсын-кёген Конгара, возьму у них дворец о 88 углах!“ Так говорил Кангыл-какпа. Могучий Лоян-Янгар во сне узнал и сказал: „О, сын мой, теперь нас убьют! Как было бы хорошо, если бы нашелся человек, который отсекши, принес бы нам 2 головы: Кандыл-какпа старика и его жены!“ Тогда маленький мальчик сказал: „Я пойду и принесу!“ и пошел. Конь у этого мальчика был рыжий небесной крови, освященный и охраняемый 10 000 молитв; имеющий 10 000 удил. Итак, Натсык-кёген Конгар отправился. Он поднялся уже к опушке Чимисты-Тайги и тут взорам его представились 2 богатые улуса. Он вошел в один из богатых улусов. У постели (в одной юрте) лежал один белобородый старик, человек с бородою, доходившею до поясницы. Этот старик вдруг соскочил с постели и закричал: „Приехал маленький мальчик, желающий убить Кангыл-какпа!“. Маленький мальчик разорвал щеки старика на 2 части, схватившись одною рукою за бороду, другую — за усы. Затем маленький мальчик открыл двери Кангыл-какпа и вошел к нему. Он перерубил надвое головы спящему народу и, разбросав их на 2 стороны, уехал. Вслед ему выстрелил Соя-Кара-Мадыр и переломил мальчику спинной хребет на 2 части. Мальчик умер, но конь увез его на спине, не уронив на землю, и привез в улус свой, где их встретил отец мальчика. Отец увидел, что маленький мальчик, убивший много народу, сам сильно ранен. Отец принялся лечить своего сына и вылечил его. За мальчиком погналось много народу. Сильный Монгун-Шишкир схватил железный столб в 10 000 сажень длиною и перебил всех преследовавших» [Катанов 2011: 242–243].

Исследователь М. Б. Кунгаа приводит краткое содержание сказки: «Сказка коротка и конспективна, без подробных описаний и характеристик. Тем не менее, в ней прослеживается образ Хонгора (сказителем он именуется Натсын-Көген-Коңгаром) как бесстрашного и смелого героя-богатыря, защитника родной земли. По происхождению он является сыном богатыря Мөге-Мөңгүн-Шикшир, но его усыновляет Богдо Лойан Жангар (в орфографии Н. Ф. Катанова „погда Лойан Жаңгар“) — Джангар.

Так обозначен статус его как сподвижника, главного богатыря Джангара. Когда появляется опасность в лице хана-недруга Каңгыл-Какпа, вознамерившегося убить его и Лойан Жангара и завладеть их страной, он изъявляет желание отправиться в поход против врага и, отправившись, уничтожает его» [Кунгаа 2019: 120–121].

О втором образце тувинской сказки, восходящей к эпосу «Джангар», стало известно в 1960-е гг. Тувинским исследователем Д. С. Куулар в 1957 г. было записано сказание «Богдо Чангар хаан» ‘Хан Богдо Чангар’ от сказителя Баян Узуновича Балбыра (1881–1962).

В комментариях к публикации отмечено, что «названную сказку запомнил по рассказу другого сказителя по имени Дөңгур-Хемчик. Отсюда становится понятным, что сказку в Тоджу, т. е. на восток Тувы, привез человек с запада, из района, граничащего с Алтаем, теленгитами» [Куулар 1973: 122]. Также отмечено иноязычное происхождение имени *Чангар* от калмыцкого *Җаңһр* ‘Джангар’ [Куулар 1973: 122].

Перевод данного сказания на русский язык осуществлен также Д. С. Кууларом и опубликован в 1973 г. в «Ученых записках КНИИЯЛИ» [Куулар 1973: 122–127]. Автор записи и перевода заключает: «Сказание „Богдо Чангар хан“ стоит особняком в списке тувинских эпических произведений, отличаясь от них стилем повествования, фабулой, „географией“, атрибутикой героического, ономастикой и топонимией» [Куулар 2004: 143].

Об этом же сказании писал А. Ш. Кичиков, который указал на общие мотивы, характерные для общемонгольской эпической традиции, а также на существенные различия как в композиционном построении сказания, так и в сюжетном наполнении произведения [Кичиков 1973].

Е. Э. Хабунова, рассматривая черты, характеризующие эпического героя как помощника, отмечает распространенное бытование сказаний о Джангаре среди бурят, халха-монголов, тувинцев, сарт-калмыков и горных алтайцев, а также обосновывает модель, в которой чертами героя-помощника в национальных версиях «Джангара» обладает богатырь Хонгор [Хабунова, Аюушжавийн 2025]. В исследовании использованы оба тувинских сказания, записанные Н. Ф. Катановым и Д. С. Кууларом.

Сравнительный анализ тувинского сказания «Богда Чаңгар хаан» и калмыцкой, монголо-ойратской, синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар позволил авторам исследования «Тувинское сказание „Богда Чангар хан“ и его константные сегменты в ойратской и калмыцкой версиях героического эпоса „Джангар“» предположить, что тувинское сказание является результатом творчества сказителя Б. У. Балбыра, знакомого с ойратской эпической традицией и сумевшего адаптировать «принесенный» сюжет в тувинскую фольклорную среду, сохранив важные для эпического повествования константные сегменты [Хабунова и др. 2019: 109–118].

Поиски эпических образцов о Джангаре и Хонгоре проводились и среди тувинцев Китая. Так, Э. Таубе были записаны сведения о ритуальных аспектах исполнения «Джангара». 70-летняя сказительница Албачини Байа сообщила, что ее отец вечерами рассказывал 61 историю о Джангаре

при зажженной жертвенной свече (воскурение), но на просьбу рассказать что-нибудь из тех историй о «Джангаре» она ответила отказом. Исследователь пишет: «Мы узнали, что в начале века среди тувинцев нынешнего цэнгэльского сомона „Джангар“ бытовал не как пересказ определенных текстов для развлечения, а как рассказы, которые имеют магическо-ритуальную функцию, на что указывает воскурение можжевельника. Этим и объясняется решительное „нет“ сказительницы на мой вопрос» [Таубе 2004: 172–173].

Представляет интерес текстологическое сличение образцов, разница во времени между записями которых составляет 68 лет.

№	*Сказание урянхайца Ангыр-пая. Записано 8 августа 1889 г. Н. Ф. Катановым*	*Сказание «Хан Богда Чангар». Записано в 1957 г. Д. С. Кууларом от сказителя Б. У. Балбыра*
1	Повествуется о двух богатырях — Монгун-Шишкире и Лоян-Янгаре. У Монгун-Шишкира есть сын Натсын-кёген Конгар, которого воспитал Лоян-Янгар.	—
2	Лоян-Янгар видит во сне, что его страну хочет захватить Кангыл-какпа.	Сказание начинается с того, что хан Богда Чангар оповещает свой народ о наступлении времени войны с Канмыл-Какпа.
3	Выступить против врага и захватить его вызывается названный сын Лоян-Янгара — Натсык-кёген Конгар на рыжем коне небесной крови.	На призыв отзывается лишь сын хана Богда Чангара — Чиргилчинниг Шил-оол на коне Чинге-шилги.
4	—	Чиргилчинниг Шил-оол просит разрешения взять с собой Черного богатыря. Но черный богатырь ссылается на старость и остается дома.
5	По пути Натсык-кёген Конгара встречается дом, в котором находится старик с белой бородой, доходившей до поясницы; он кричит о том, что этот мальчик приехал убить Кангыл-какпа. Натсык-кёген Конгар убивает его.	Чиргилчинниг Шил-оол отправляется в путь, встречает дом ламы-отшельника Аржи и с помощью превращения проникает в него. Лама Аржи узнает в нем сына Богда Чангара и кричит об этом. Тогда Чиргилчинниг Шил-оол отрубает головы ламе и его жене.
6	Затем он проникает к Кангыл-какпа и отсекает ему голову.	Чиргилчинниг Шил-оол проникает в дом Кангыл-какпа и отсекает ему голову.
7	—	С помощью волшебства он затмевает луну, солнце и звезды и уезжает от войска Кангыл-какпа.
8	В Натсык-кёген Конгара стреляет Соя-Кара-Мадыр и убивает его, но конь увозит его домой.	Когда же он открывает солнце, в него стреляет богатырь-охранник и ранит его. Конь Чинге-шилги приносит его домой.

9	Отец Натсык-кёген Конгара, Монгун-Шишкир, встречает коня и излечивает своего сына, а всю вражескую погоню он перебивает железным столбом.		Богда Чангар встречает коня, принесшего на своей спине его мертвого сына, Чиргилчинниг Шил-оола. Богда Чангар не смог отыскать того, кто оживил бы его сына.
10		—	Тогда конь Чинге-шилги поднимается в верхний мир и проникает в табун девы Ногаан Дангыны. Она выбирает его для поездки на новое кочевье, но конь уносит ее в нижний мир и просит оживить его хозяина.
11		—	Дева Ногаан Дангыны с помощью трав, волшебства и заклинаний оживляет Чиргилчинниг Шил-оола, и конь Чинге-шилги возвращает деву в верхний мир.
12		—	Конь Чинге-шилги не сразу возвращается, так как табунщики Ногаан Дангыны спрятали его, но ему удается вернуться, используя чудесные способности.
13		—	За время его отсутствия войска Кангыл-какпа трижды окружают ставку Богда Чангара. Чиргилчинниг Шил-оол сражается с ними, но их число удваивается.
14		—	Тогда Чиргилчинниг Шил-оол поднимается на Священную Синюю гору и видит, что с небес спускается серый кролик; он стреляет в него и убивает. После чего враги перестают множиться, и он одолевает их. Чиргилчинниг Шил-оол понимает, что таким образом ему мстил небесный хан, так как он убил его дочь, которая была женой Кангыл-какпа.
15		—	Захватив народ Кангыл-какпа, Чиргилчинниг Шил-оол возвращается в ставку к отцу, и Богда Чангар назначает его ханом.

Отсутствие зачина/пролога, описаний пиров, типических мест свидетельствует о том, что данные тувинские сказания восходят к предэпической форме — архаическим сказаниям, которые выражаются и в дуальности картины мира: наличии двух миров — верхнего и нижнего, а также в борьбе богатырей с представителями верхнего мира. Весьма специфичным является, на наш взгляд, акцентирование повествования на богатырях второго поколения: названном сыне Лоян-Янгара — Натсык-кёген Конгаре и сыне Богда Чангара — Чиргилчинниг Шил-ооле, а также двух-

ходовая конструкция второго сказания, во второй части которого главную роль играет конь богатыря.

Заключение

Таким образом, записи, сведения, исследования, а также анализ образцов сказаний о Джангаре и Хонгоре в фольклоре тувинцев свидетельствуют о том, что среди них бытовали отдельные небольшие по объему сказания об этих героях.

Более того, есть точная дата записи сказки о Натсын-кёген Конгаре, которая является самой ранней фиксацией тувинского образца о Джангаре и Хонгоре: запись сделана Н. Ф. Катановым 8 августа 1889 г., но в научный оборот была введена лишь в 2011 г.

Второй образец получил более широкую известность: сказание «Хан Богдо Чангар» было записано в 1957 г. от сказителя Баян Узуновича Балбыра исследователем Д. С. Кууларом, переведено им на русский язык и опубликовано. С. Бадраа перевел его с русского на монгольский язык, и он был опубликован У. Загдсурэном в издании «Аман зохиол судлал» [Аман зохиол судлал 1978: 200–204]. Монгольский перевод был переложен на старомонгольскую письменность *худам бичиг* и издан в 2010 г. в г. Хух- Хото (КНР) [Урсгал 2010].

О третьем образце, «Хонгор Маадыр», к сожалению, есть только упоминание Д. С. Куулара, который писал о его существовании [Куулар 1969: 109]. Очевидно, оно также относится к циклу о Джангаре и требует введения в научный оборот и изучения.

Литература

Аман зохиол судлал 1978 — Аман зохиол судлал (= Исследование фольклора) / удиртгал ба тайлбар сэлт үйлдэж хэвлэлд бэлтгэсэн У. Загдсүрэн. XI боть. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл, 1978. 234 х.

Катанов 2011 — *Катанов Н. Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году по поручению Императорской Академии Наук и Императорского Русского Географического Общества / подг. рукописи, коммент. А. К. Кужугет. Кызыл: [б. и.], 2011. 333 с.

Кичиков 1973 — *Кичиков А. Ш.* О тувинской богатырской сказке «Богда Чангар хаане» // Ученые записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Сер. Филология. Вып. XI. Элиста: КНИИЯЛИ, 1973. С. 118–121.

Кунгаа 2019 — *Кунгаа М. Б.* Тувинские фольклорные сюжеты, восходящие к «Джангару» // Эпосы мира и Джангар: мат-лы Междунар. науч. симпозиума и фестиваля (г. Улан-Батор, 21–23 сентября 2018 г.). Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2019. С. 120–123.

Куулар 1969 — *Куулар Д. С.* Куулар Дорж — Тувинская АССР // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение: мат-лы науч. конф., посвящ. 110-летию со дня рождения Ээлян Овлы (г. Элиста, 1–3 ноября 1969 г.). Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. С. 109.

Куулар 1973 — *Куулар Д. С.* Богдо Чангар хан (тувинский эпос) // Ученые записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Сер. Филология. Вып. XI. Элиста: КНИИЯЛИ, 1973. С. 122–127.

Куулар 2004 — *Куулар Д. С*. Тувинская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 августа 1990 г.) / отв. ред. Э. Б. Овалов. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 143–148.

Таубе 2004 — *Таубе Э.* Следы сюжетов «Джангара» в фольклоре тувинцев на Алтае // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 августа 1990 г.) / отв. ред. Э. Б. Овалов. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 172–189.

Урсгал 2010 — *Урсгал С*. Монгол утга зохиолын чуулган. Туульсын боть гурав (= Сборник монгольской литературы. Третий том — сказки). Хөх-Хот: Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 2010. 210 с.

Хабунова и др. 2019 — *Хабунова Е. Э., Дампилова Л. С., Кунгаа М. Б., Аюушжавийн А*. Тувинское сказание «Богда Чангар хан» и его константные сегменты в ойратской и калмыцкой версиях героического эпоса «Джангар» // Новые исследования Тувы. 2019. № 4. С. 109–118.

Хабунова, Аюушжавийн 2025 — *Хабунова Е. Э., Аюушжавийн А*. Универсальные черты героя-помощника в национальных версиях эпоса «Джангар» // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2025. № 3. Вып. 55. С. 33–42.

УДК / UDC 398

Предназначенные и непредназначенные невесты эпического героя

Татуна Николаевна Паштакова[1]

Intended and Unintended Brides of the Epic Hero

Tatuna N. Pashtakova[1]

[1] Национальный музей Республики Алтай им. А. В. Анохина (д. 46, ул. Чорос-Гуркина, 649006 Горно-Алтайск, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, научный сотрудник

[1] Anokhin National Museum of the Altai Republic (46, Choros-Gurkin St., 649006 Gorno-Altaysk, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Research Associate

0000-0003-2659-3572. E-mail: ms.tatuna(at)mail.ru

Аннотация. *Введение*. В статье рассматриваются формы брака эпических героев с небесными девами верхнего мира, претензии невест подземного мира на брачные отношения с эпическими героями, а также другие сюжетные линии женитьбы или замужества представителей трех миров в алтайском эпосе — верхнего, среднего и подземного. Несмотря на исследования, связанные с предназначенностью невесты героя, заключения разных форм брака (умыкание путем обмана, захват и увод невесты опасным врагом), аспекты, связанные с их характеристиками, до конца не прояснены. В связи с этим *актуальным* представляется анализ сюжетных линий, связанных с иными мотивами брака эпических героев. Для освещения этой проблемы решались следующие *задачи*: выявлялась роль предназначенных невест верхнего мира в богатырской биографии героя, раскрывались причины женитьбы героев на подземных невестах, мотив увода земных невест в подземный мир. *Материалом исследования* послужили тексты алтайских героических сказаний и сказочного фольклора. В исследовании использованы описательный, текстологический, сравнительно-сопоставительный *методы исследования*. В *результате* сопоставления сюжетных линий эпических сказаний, волшебных и богатырских сказок выявлено, что формы брачных отношений эпических богатырей с невестами из разных миров непосред-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Паштакова Т. Н. (Pashtakova T. N.), 2026

ственно связаны с архаичной системой представлений о единстве трех миров. В эпических сказаниях форма брачных отношений также определяется целями и действиями эпических героев.
Ключевые слова: эпос, небесная дева, девы-целители, свадьба, подземные невесты в текстах алтайских героических сказаний
Благодарность. Исследование проведено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта «Эпический ландшафт ойратов России, Монголии и Китая (от архаического эпоса до книжного текста)» (№ 24-48-03026, https://rscf.ru/project/24-48-03026/).
Для цитирования: Паштакова Т. Н. Предназначенные и непредназначенные невесты эпического героя // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 68–77. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-68-77

Abstract. *Introduction*. The article examines the forms of marriage between epic heroes and celestial maidens from the Upper World, claims of brides from the Lower World to enter into marital relations with the former, as well as other plot lines involving the marriage of representatives of the three worlds — the Upper, Middle, and Lower Worlds — in the Altaian epic. Despite there are studies mentioning intendedness of the hero's bride and various forms of marriage (abduction by deception, abduction and seizure of the bride by a dangerous enemy), aspects related to their characteristics have not yet been completely clarified. *Goals*. In this regard, an analysis of plot lines related to other motifs of epic heroes' marriages appears to be relevant. To facilitate this, the paper shall identify the role of the brides destined from the Upper World in the hero's heroic biography; reveal the reasons for the heroes' marriages to brides from the Lower World; and explore the motif of taking earthly brides to the Lower World. *Materials and methods.* The study focuses on texts from Altaian heroic tales and fairy-tale folklore. The work employs the descriptive, textual, and comparative research methods. *Results*. The comparison of plot lines from epic tales, fairy tales, and tales about heroic figures has revealed that the forms of marital relationships between epic heroes and brides from different worlds are directly linked to the archaic system of ideas about the unity of the three worlds. In epic tales, the form of marital relationships is also determined by actual goals and efforts of the epic heroes.
Keywords: epic, celestial maiden, healer maidens, wedding, underground brides
Acknowledgements. The reported study was funded by Russian Science Foundation, project no. 24-48-03026 'The Epic Landscape of the Oirats of Russia, Mongolia, and China (from Archaic Epic to Book Text)'. Available at: https://rscf.ru/project/24-48-03026.
For citation: Pashtakova T. N. Intended and Unintended Brides of the Epic Hero. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 68–77. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-68-77

Введение

Эпическое пространство алтайского героического эпоса издревле наполнено архаическим содержанием, духом шаманской мистерии и активной ролью женщин-богатырок. В связи с этим известный алтайский эпосовед С. С. Суразаков отмечал высокий статус женщины при переходе к патриархальной форме семьи и писал, что «именно этим следует объяснять такие мотивы, как женитьба героев на чудесных девах (дочерях Неба, Месяца, Солнца), девах-оборотнях и уже обязательно — на дочерях

каанов» [Суразаков 1985: 57]. Под девами-оборотнями алтайского фольклора имеются в виду невесты богатырей, которые до замужества пребывали «в облике лебедя, гуся, лягушки, щенка, воробья или дерева» [Суразаков 1985: 57]. Обычно такие чудесные оборотни награждают каким-либо волшебным предметом героя сказания за его справедливые деяния [Суразаков 1985: 58].

Так, тема женитьбы эпического богатыря на небесных девах является наиболее распространенным сюжетным мотивом у многих тюрко-монгольских народов, в том числе хакасов, тувинцев, бурят и калмыков. Среди сюжетных мотивов особо следует выделить мотив отправки сестры героя за небесной невестой. Как правило, этот мотив связан с ее чудесным даром воскрешать погибшего или исцелять умирающего героя. Добыча небесной девы сестрой героя является распространенной и в эпической традиции бурят [Айдурай-Мерген 1979; Аламжи-Мерген 1991: 82–83].

Подобную же сюжетную линию, в которой эпический герой проходит свадебные испытания в поездке за небесной невестой, отмечают хакасские исследователи [Бутанаев, Бутанаева 2008: 82–83]. В калмыцком эпосе «Джангар» героическое сватовство, хотя и является постоянным сюжетным мотивом, но не всегда происходит в верхнем мире, невеста может оказаться в Водном царстве [Мелетинский 2004: 257; Кичиков 1997: 205; Хабунова 2006; Селеева 2013; Убушиева 2019; и др.]. Сюжет о брате и сестре в алтайских героических сказаниях, поездка сестры за небесными девами для исцеления смертельно раненного брата затрагивался в отдельных работах алтайских исследователей [Паштакова 2020: 104–112; Паштакова 2026: 61–62].

Таким образом, имеющийся в тюрко-монгольских эпических сказаниях материал позволяет предварительно указать на то, что форма брачных отношений в эпических произведениях была тесно связана с архаичной системой представлений о триединстве мира.

Материалы и методы

Базовым материалом исследования в статье стали тексты сказаний на языке оригинала с переводами на русский язык серии «*Алтай баатырлар*» («Алтайские богатыри»), которые еще не проанализированы с точки зрения предназначенной / непредназначенной невесты эпического героя.

Основными методами исследования явились: текстологический с опорой на конкретные примеры из текстов сказаний, описательный — при расшифровке содержания сюжетных линий; сравнительно-сопоставительный — при сравнении сюжетных эпизодов, мотивов ряда эпических текстов в сопоставлении с жанровыми разновидностями алтайской сказки — волшебными и богатырскими сказками.

Обсуждение и результаты

В результате анализа и сопоставления сюжетных линий алтайских эпических сказаний с волшебными и богатырскими сказками выясняют-

ся разные формы браков богатырей. В результате они оказываются неоднозначными: герой женится не только на предназначенной невесте, но и в зависимости от сложившейся ситуации (смертельное ранение, выполнение опасного поручения) связывает себя брачными узами с привезенными целительницами из верхнего мира или же берет в жену подземную невесту, помощницу при исполнении трудных поручений.

Мотив женитьбы героя на небесной деве

В алтайском эпосе богатырь, как правило, узнает о предназначенной ему небесной невесте из волшебной книги *судур*. Он отправляется за ней в верхний мир, участвует в брачных состязаниях, выходит победителем и возвращается вместе с ней в средний мир. Небесная дева, обретая статус земной жены, становится мудрой советчицей своего мужа и вызволяет его из разных сложных ситуаций. Основной функцией привезенной из верхнего мира небесной девы является ее предназначенность быть верной супругой и помощницей богатыря.

Другая сюжетная линия мотива женитьбы эпического героя на небесной деве связана с присущей ей функцией целительницы. Исцелив богатыря, она вынуждена остаться в среднем мире и стать его женой, поскольку она лишается возможности вернуться в верхний мир. Иногда небесных дев привозят обманным путем, к примеру, известный сюжет о сестре, переодетой в доспехи своего брата, героя эпического сказания [Алтай баатырлар 1958; Алтай баатырлар 1960; Алтай баатырлар 1972; Янгар 2023].

В некоторых алтайских героических сказаниях встречается сюжет, в котором проводят умыкание небесной девы во время свадебных состязаний. Развитие этого интересного сюжета в содержании эпоса «Алтай-Буучай» выглядит следующим образом. Богатыря Алтай-Буучая предают его жена и дочь. Они призывают в его отсутствие двух братьев — врагов героя. Когда богатырь возвращается, его опаивают ядом. Враги расчленяют тело богатыря и его сына, а затем уезжают, забрав его жену, дочь и имущество. Верные богатырские кони по подсказке покровительницы героя Матери-Земли спасают Алтай-Буучая. Для спасения его сына Эркемела конь богатыря поднимается в небо и обманным путем умыкает дочь Тенери-хана, небесную деву Темене-Коо.

«Куда я приехала?!» —
Темене-Коо с удивлением спросила,
На глаза ее слезы навернулись.

Узнав, что ее привезли для спасения убитого мальчика, она соглашается и совершает магический ритуал оживления сына героя.

Белый шелковый платок взяла,
Суставы-кости Эркемела
На свое место приладила,
Платком махнула,
Белым молоком окропила [Алтай баатырлар 2016: 59].

В результате этих магических действий мальчик оживает. Темене-Коо, обернувшись ласточкой, улетает на небо. Но через некоторое время она возвращается в средний мир, так как, посетив мир людей, она осквернила себя и лишилась возможности вернуться в прежний мир. Этот запрет закреплен изгнанием ее из верхнего мира и проклятием, наложенным на нее отцом, ханом верхнего мира. Небесная дева Темене-Коо вынуждена остаться на земле и стать женой богатыря Алтай-Буучая.

Мотив предательства жены, дочери или сестры героя иногда встречается в героических сказаниях, богатырских и волшебных сказках тюркомонгольских народов. С. С. Суразаков объясняет это отражением в фольклорных текстах процесса смены патриархата пришедшим ему на смену матриархатом. Согласно воззрениям людей той эпохи, предавшая жена не была предназначенной невестой героя, в отличие от спустившейся на землю небесной девы Темене-Коо, предназначенной невесты богатыря [Суразаков 1985: 148–149].

По словам известного алтайского сказителя Н. Улагашева, причина женского предательства в эпических текстах может быть связана с матерью богатыря, которая сама, будучи представительницей подземного мира, старается выбрать невесту для сына из своего мира. Так, поясняя причины предательства жены и сестры героя эпоса «Кара-Бёко», он говорил, что «мать богатыря Кара-Боко была родной дочерью Эрлика и не хотела, чтобы богатырь жил на Алтае» [Паштакова 2026: 81]. Поэтому желание уничтожить героя при помощи его врагов является происками его матери, рожденной в подземном мире.

К этому сюжету примыкает сказка под названием «Шестиглазая Карагыс». Герой женат на ханской дочери. Тесть, считавший статус зятя несоответствующим, отправляет его на невыполнимые поручения. Благодаря мудрой супруге, тот справляется со всеми заданиями. Тогда хан велит ему подняться в верхний мир и привести дочь божества Кудая. Жена шьет ему три прекрасные шубы из цветов Алтая, которые богатырь обещает братьям небесной девы, но при условии, что они уговорят ее открыть лицо и она согласится выпить из наперстка молочную водку. Герой заворачивает охмелевшую и уснувшую деву в белую кошму и умыкает. Братья догоняют их, но небесная дева отказывается возвращаться. Она расправляется с ханом и становится женой героя. Прежняя супруга героя исчезает после смерти отца-хана [Алтайские народные сказки 2002: 189–197].

По мнению исследователей, выбор небесной девы остаться в среднем мире — это не добровольный или вынужденный поступок, а некое отражение архаичных представлений о полярности трех миров — верхнего, среднего и нижнего. Поэтому «вторжение в иной мир является внесением диссонанса в установленный миропорядок» [Садалова 2008: 109]. На сакральном уровне свой мир — это пространство счастливого и гармоничного существования. Выход за его границы разрывает сопричастность с ним, что подобно своего рода физическому осквернению [Садалова 2008: 109].

Мотив поездки переодетой сестры эпического героя за небесными девами в верхний мир для исцеления смертельно раненного брата известен в разных вариантах. Так, в эпосе «Янгар» две небесные девы, сосватанные сестрой героя, были привезены для спасения и исцеления эпического героя, но в то же время они являются предначертанными судьбой невестами ее брата [Паштакова 2026: 61–62].

Таким образом, предназначенность небесной девы стать избранницей эпического героя определяется божественным происхождением эпического богатыря. Он рождается чудесным образом у престарелых родителей, одерживает верх над всеми другими претендентами на руку его невесты. Наличие же в богатырской «биографии» жены из подземного мира нарушает божественность его происхождения. Поэтому к его биографии добавляется прохождение своеобразного обряда инициации — исцеления от смертельного ранения или оживления после смерти с помощью магического обряда, который совершает небесная дева. Все эти необычные элементы богатырской биографии эпического героя призваны подчеркнуть его божественный статус, позволяющий ему претендовать на брачный союз с предназначенной ему небесной девой.

Брачные узы героя с невестами нижнего мира

В репертуаре алтайских героических сказаний есть тексты с архаичными сюжетами о женитьбе героев на подземных девах. В подобных текстах предназначенные невесты богатыря оказываются не из верхнего мира, а из подземного. Возможно, что в таких текстах еще сохранились корни шаманских сказаний о путешествиях в иные миры.

В богатырской сказке «Кан-Быркан» сказителя Н. Улагашева герой рождается с рыбьим туловищем. Братья отказываются от него и откочевывают. Он оказывается у престарелых супругов, которых ослепил Кара-Маатыр. Герой побеждает его, обретает облик настоящего богатыря и женится на дочери престарелых супругов. Желая отомстить за гибель своего брата Кара-Маатыра, на владения стариков нападает Кара-Бёкё. В погоне за ним герой оказывается в подземном мире, где ему помогает дева Сары-Коныр-Каат. Герой женится на ней и привозит ее в средний мир [Садалова 2008: 110].

Сходным с этим текстом является богатырская сказка «Алтын-Каньпук». Герой сказки рождается хилым и плохо растет. Мать отказывается от него, считая его творением нечистой силы: «Этот ребенок плачет и плачет, падает в обморок, каким ребенком он будет? Поди, его кёрмёс сотворил. Я его оставлю среди бычков, пусть они его растопчут» [Сказки народов Евразии 2020: 21]. Брошенного ребенка находит Кара-каан, жена которого Шипилдей является колдуньей из подземного мира. Мальчик вырастает и влюбляется в их младшую дочь. Отец устраивает ему трудные испытания, которые он выполняет с помощью невесты. Из-за угрозы со стороны отца они крадут волшебную книгу матери и сбегают из подземного мира в средний мир. Подобные сюжеты, сохранившиеся в алтай-

ской эпической традиции, являются редкими свидетельствами процесса оформления в богатырской сказке статуса божественного происхождения эпического богатыря, которому предшествовала архаичная шаманская сюжетная линия о женитьбе героя на подземной невесте.

Другим примером того, что представительницы подземного мира хотели бы стать супругами богатырей среднего мира, является эпизод из эпоса «Маадай-Кара». Когда герой расправляется с врагом, его супруга Кара Таадьы, дочь подземного хана Эрлик-Бия, пытается соблазнить богатыря и требует, чтобы он женился на ней. Ее претензии стать женой победителя обоснованы древней воинской традицией, согласно которой жена побежденного недруга становятся собственностью победителя. Герой отвергает ее правомерные притязания и получает в ответ угрозу в форме клятвы:

На твоей земле
Валежником я буду,
На твоем пути
Пихтовым бревном буду переворачиваться.
Если ты, будучи живым,
Не хочешь со мною жить,
То с духом твоим я буду жить.
В семислойный подземный мир
Я тебя доставлю.
В безлунный мир
Я тебя уведу.
Двери Эрлик-бия
Я заставлю тебя открыть,
Посмотрю, бессмертен ли твой конь,
Посмотрю, бессмертен ли ты сам [Маадай-Кара 1973: 372–373].

Угроза воплощается в реальность во время брачной церемонии героя с небесной девой. С помощью магических манипуляций Кара Таадьы крадет богатыря и уводит в подземный мир. Вызволение героя из заточения и возвращение в средний мир происходят благодаря чудесным способностям его верного коня [Маадай-Кара 1973: 377–380].

Одним из распространенных сюжетов алтайских героических сказаний являются поиск и спасение сестры эпического героя из подземного мира. Эта сюжетная линия является основной, затем к ней примыкают другие составные сюжеты. В эпосе «Янгар» конфликт героя с подземным Эрлик-бием возникает из-за решения героя свататься к небесной деве, на которую претендует один из сыновей владыки подземного мира. Тогда Эрлик-бий поручает выкрасть сестру героя и доставить ее в подземный мир, чтобы выдать ее за одного из своих сыновей. Герой вынужден вернуться из поездки в верхний мир, чтобы спасти сестру [Янгар 2023: 31–43].

Аналогичный сюжет имеется в сказании «Кёкин-Эркей», но, в отличие от «Янгара», сюжет этого сказания оказывается односоставным. Подзем-

ные оборотни крадут единственную сестру героя, который отправляется на ее поиски для вызволения из плена. В финале брат выдает сестру за своего побратима, который помогал в ее спасении [Алтай баатырлар 2016: 464–514].

Таким образом, в алтайском эпосе сохранились сюжетные линии, связанные с уводом земных девушек в подземный мир. Ее спасение братом становится основным содержанием для текстов сказаний небольшого объема, в крупных по объему произведениях сюжет вызволения ее из подземного мира становится завязкой для дальнейшего развития сюжетной линии. В разностадиальных напластованиях алтайской эпической традиции сохранились элементы сложения в богатырских сказках традиционных элементов богатырской биографии богатыря — от его неполноценного рождения (с рыбьим телом, хилым и др.) и женитьбы на земной деве или представительнице подземного мира до чудесного рождения у престарелых родителей и его женитьбы на небесной деве.

Заключение

Таким образом, в алтайском эпическом пространстве отражены разностадиальные темы брачных отношений героев с представительницами верхнего (небесного) и нижнего (подземного) миров. Брачные узы героев среднего мира с представительницами верхнего или подземного миров оказываются многоаспектными. В основном избранницами героев алтайского эпоса становятся небесные девы, дочери божественных персонажей, предназначенные стать невестами земных богатырей. При этом их земные избранники, несмотря на то, что они проживают в среднем мире, имеют божественное происхождение, о чем свидетельствует их богатырская биография, начиная с чудесного рождения до брачных состязаний с противниками.

Одной из форм легитимизации притязаний героя на небесную деву является своеобразный обряд инициации в виде его исцеления или оживления с помощью магического ритуала, совершаемого небесной девой, доставленной для этого из верхнего мира. Спасенный богатырь женится на ней, поскольку она оказывается его предназначенной невестой и не может вернуться в свой прежний мир.

Сюжет, связанный с женитьбой героя на подземной невесте, несомненно, имеет более архаичные корни, поэтому сохранился в богатырских сказках. В репертуаре алтайских сказаний герой, будучи женатым на земной супруге, также берет в жены подземную невесту, которая оказывала ему помощь. Такой факт «эпического двоеженства» является традиционным для героических сказаний. В позднестадиальных сказаниях претензии подземной женщины, жены побежденного противника, выйти замуж за героя отвергаются, несмотря на все ее усилия.

Источники

Алтай баатырлар 1958 — Алтай баатырлар (= Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Т. 1. Горно-Алтайск: [б. и.], 1958. 277 с. (На алт. яз.).

Алтай баатырлар 1960 — Алтай баатырлар (= Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Т. 3. Горно-Алтайск: [б. и.], 1960. 482 с. (На алт. яз.).

Алтай баатырлар 1972 — Алтай баатырлар (= Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Т. 12–13. Горно-Алтайск: [б. и.], 1972. 239 с. (На алт. яз.).

Алтай баатырлар 2016 — Алтай баатырлар (= Алтайские богатыри) / сост. З. С. Казагачева, А. А. Конунов, Т. К. Шутина, ред. К. В. Яданова. Т. II. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2016. 800 с. (Серия «Памятники эпического наследия Алтая»). (На алт. и рус. яз.).

Янгар 2023 — Янгар. Алтайский героический эпос. Сказитель Ялатов Н. К. Т. 1. Горно-Алтайск: Лит.-издат. дом «Алтын Туу», 2023. 439 с.

Литература

Айдурай-Мерген 1979 — Айдурай Мэргэн. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1979. 128 с.

Аламжи-Мерген 1991— Аламжи-Мерген молодой и его сестрица Агуй Гохон. Бурятский героический эпос / вступ. ст., подгот. текстов, пер. и коммент. М. И. Тулохонова. Новосибирск: Наука, 1991. 310 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Алтайские народные сказки 2002 — Алтайские народные сказки / вступ. ст., подгот. текстов, пер. и коммент. Т. М. Садаловой, пер. К. М. Макошевой. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Бутанаев, Бутанаева 2008 — *Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И.* Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2008. 375 с.

Кичиков 1997 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Вост. лит., 1997. 319 с.

Маадай-Кара 1973 — Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. Сказитель Калкин А. Г. М.: Наука, 1973. 465 с. (На алт. и рус. яз).

Мелетинский 2004 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Вост. лит., 2004. 462 с.

Паштакова 2020 — *Паштакова Т. Н.* Архаический сюжет о брате и сестре в алтайском и бурятском героическом сказаниях // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2020. № 1. С. 104–112.

Паштакова 2026 — *Паштакова Т. Н.* Эпос «Янгар» сказителя (кайчы) Н. К. Ялатова в контексте алтайской эпической традиции: репертуар, текст, сюжет. Горно-Алтайск: Изд-во Калм. ун-та, 2026. 152 с.

Садалова 2008 — *Садалова Т. М.* Алтайская народная сказка: формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика, текстология. Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2008. 315 с.

Селеева 2013 — *Селеева Ц. Б.* Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». Элиста: КИГИ РАН, 2013. 276 с.

Сказки народов Евразии 2020 — Сказки народов Евразии. «Хитрая наука» / сост., автор предисл. Е. Э. Хабунова. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2020. 191 с.

Суразаков 1985 — *Суразаков С. С.* Алтайский героический эпос / под ред. В. М. Гацака. М.: Наука, 1985. 256 с.

Убушиева 2019 — *Убушиева Д. В., Бальджин Дамринжав.* Матримониальные коллизии в калмыцком эпосе «Джангар» и сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири // Oriental Studies. 2019. № 4. С. 707–715.

Хабунова 2006 — *Хабунова Е. Э.* Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 256 с.

УДК / UDC 398.22(470.6)

Абхазский эпический образ золотостопой праматери Сатаней-Гуаши в общекультурной семиотической системе

Лана Алексеевна Агрба[1]

Golden-Footed Foremother Sataney-Guasha: The Abkhazian Epic Character within a General Cultural-Semiotic System

Lana A. Agrba[1]

[1] Абхазский государственный университет (д. 1, ул. Университетская, 384900 Сухум, Республика Абхазия)
кандидат филологических наук, доцент

[1] Abkhazian State University (1, Universitetskaya St., 384900 Sukhum, Abkhazia)
Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

0000-0002-4951-6214. E-mail: lagrba(at)mail.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена исследованию семантики одного малоизученного эпитета «золотостопая» (абх. *ахьышьаргәыӷа*), который номинирует Сатаней-Гуашу — главную героиню абхазской версии нартского эпоса. *Цель* статьи — проанализировать семантическую структуру эпитета в общекультурной семиотической системе, что поможет более полно раскрыть образ героини, понять ее сущность, в более широком смысле — проследить, как религиозные представления абхазов концептуализировались в языке. В задачи исследования входит рассмотрение роли и значения мифообраза золотой стопы в общекультурном контексте, определение семантического поля эпитета. Актуальность исследования обусловлена необходимостью детального описания семантики лексического композита *ахьышьаргәыӷа*, рассматриваемого нами через призму культурно-языковой картины мира абхазов. В основе работы лежит тезис о том, что применение эпитета «золотостопая» в качестве номинанта Сатаней-Гуаши не просто подчеркивает ее особый символический статус, но отражает архаичность рели-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Агрба Л. А. (Agrba L. A.), 2026

гиозных представлений абхазов. *Методы исследования.* Методологическим основанием статьи выступают принципы сравнительно-сопоставительного, семиотического и лингвокультурологического подходов. *Результаты.* Установлено, что эпитет *ахьышьаргәыӷа* относится к древнему религиозно-культурному языковому слою и предстает как важный элемент коллективного мифологического сознания. Исследование позволило выявить ряд характерных черт героини, указывающих на укорененность в этносознании абхазов архетипа Великой Матери. Эпитет «золотостопая» содействует монументализации и сакрализации образа Сатаней-Гуаши в абхазской версии нартского эпоса. Исследования подобного рода помогают пролить свет на динамичное взаимодействие языка, культуры и национальной идентичности в мифоэпической традиции.
Ключевые слова: Сатаней-Гуаша, эпитет, нартский эпос, этимология, лингвокультура, абхазы, семиотика, языковая картина мира, религиозные представления, мифологическое сознание
Для цитирования: Агрба Л. А. Абхазский эпический образ золотостопой праматери Сатаней-Гуаши в общекультурной семиотической системе // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 78–91. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-78-91

Abstract. *Introduction.* The study examines the semantics of the little-studied epithet ‘golden-footed’ (Abkhaz. *aḥyš’argwəc’a*), which designates Sataney-Guasha, the central female character of the Abkhazian version of the Nart epic. *Goals*. The study aims to analyze the semantic structure of the epithet within a general cultural-semiotic system to thereby elucidate her image and symbolic significance and, more broadly, trace the ways in which Abkhaz religious concepts are encoded in language. Particular attention is given to the role and significance of the ‘golden foot’ as a mythological image within a broader cultural context, as well as to the semantic field of the epithet. The study is motivated by the need for a detailed semantic description of the compound *aḥyš’argwəc’a* from the perspective of the Abkhaz cultural and linguistic worldviews. The use of the epithet ‘golden-footed’ in reference to Sataney-Guasha not only emphasizes her distinctive symbolic status but may also preserve elements of an archaic religious and mythological worldview. *Methods*. Methodologically, the study employs comparative, semiotic, and linguocultural approaches. *Conclusions.* The semantic analysis of *aḥyš’argwəc’a* suggests that the epithet belongs to an archaic religious-cultural layer of the Abkhaz lexicon and functions as a significant element of the collective mythological imagination. The study identifies several characteristic features of the female figure that may point to the enduring presence of the Great Mother motif in Abkhaz cultural consciousness. The epithet ‘golden-footed’ contributes to the monumentalization and sacralization of Sataney-Guasha in the Abkhazian Nart tradition. Studies of this kind contribute to a better understanding of the dynamic interplay between language, culture, and collective identity within mythoepic tradition.
Keywords: Sataney-Guasha, epithet, Nart epic, etymology, linguoculture, Abkhazians, semiotics, linguistic worldview, religious beliefs, mythological consciousness
For citation: Agrba L. A. Golden-Footed Foremother Sataney-Guasha: The Abkhazian Epic Character within a General Cultural-Semiotic System. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. 2026*. No. 2. Pp. 78–91. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-78-91

Введение

Роль эпитета в мифологическом сознании состоит в фиксации сущностного свойства героя. В определенной степени архетипические персонажи и их номинанты служат характерными элементами, указывающими как на внешние признаки, так и на внутреннее состояние героев. Эпитеты добавляют коннотативное содержание образу (положительный/отрицательный, хороший/плохой, свой/чужой), а также облегчают запоминание и устную передачу мифоэпического материала. Они рождают цепь ассоциаций, создавая яркие, запоминающиеся образы, способствуют интенсификации изобразительных качеств героя, а также дают аксиологическую характеристику и тем самым воздействуют на адресата [Булахова, Сковородников 2017: 135], содействуя его эмоционально-образной интерпретации [Жирмунский 1992]. Вместе с тем важно помнить, что «за иным эпитетом, к которому мы относимся безучастно, так как мы к нему привыкли, лежит далекая историко-психологическая перспектива, <...> целая история вкуса и стиля, в его эволюции от идей полезного и желаемого до выделения понятия прекрасного» [Веселовский 1989: 73].

Включенные в состав онима, эпитеты выполняют культурно-историческую функцию, отражая особенности мировосприятия народа и обнажая глубинные пласты народной культуры. Практическая же функция состоит в том, что для устной традиции устойчивое имя с эпитетом служит удобной формулой, которая легко воспроизводится сказителем и запоминается слушателями. Такой эпитет закрепляет за персонажем определенную культурную модель: качество, выраженное эпитетом, становится как бы неотъемлемой частью героя. Он прочно связывается с именем и начинает восприниматься как его часть. Таков архаичный эпитет *Гуаша*, который употребляется в абхазской версии эпоса в качестве постоянного приложения к имени главной героини. Он, «сливаясь с определяемым словом „Сатаней“ в одно целое, как бы теряет в известной мере свое первоначальное значение и становится частью собственного имени» [Салакая 1976: 157].

Имя-композит указывает на внутреннее положительное качество героини как хранительницы дома, рода, народа (абх. *агәашьа* 'столб, опора, основа, колонна', *агәашьамх* 'сила, крепость, мужество, ловкость' [Генко 1998: 68]; адыг. *гуаше* 'хозяйка, госпожа' [Гадагатль 1997: 298, 299]) и используется для усиления эстетической и эмпатической оценочности. Эпитет *Гуашьа* — устойчивое, традиционное, характеризующее определение, которое отражает сильное материнское начало героини. Н. В. Чанба расшифровывает данный эпитет как «могучая», «великая» и читает ее имя как «Великая Сатаней» [Чанба 2013: 186].

Представляется излишним по-новому характеризовать этот эпитет, который исследователями эпоса рассмотрен довольно обстоятельно [Инал-ипа 1958; Аншба 2022; Джапуа 1995]. Уточним лишь, что в разных версиях эпоса с именем Сатаней употребляются разные постоянные характеристики и эпитеты, причем они могут заметно различаться у абхазов, адыгов, абазин, чеченцев, балкарцев и осетин. Общего канонического

набора нет, и, поскольку нартский эпос является по преимуществу многовариантным явлением словесного искусства, он подчинен собственной системе условностей, которые далеко не всегда могут соответствовать реальным этнокультурным (включая этнографические или мировоззренческие) и историческим фактам, поэтому далеко не каждую деталь или слово в нем можно принимать объективно, без учета этнопоэтической специфики и исторического контекста. В одном сказании Сатаней может представляться идеально положительным, а в другом — далеко не безупречным персонажем, что делает образ героини сложным и «мозаичным», но тем более интересным он становится для исследователя. В рамках данной статьи мы обратимся к своеобразию и семантике одного малоизученного эпитета в имени главной героини абхазской версии нартского эпоса, а именно именования «золотостопая», обладающего не только оценочно-аксиологическим содержанием, но и сакральным значением, что подтверждает тот факт, что он заслуживает отдельного системного анализа.

Материалы и методы

Материалом исследования стали тексты абхазской версии нартского эпоса, собранные и записанные абхазскими учеными и исследователями фольклора лишь в XX в., которые в советский период, к сожалению, могли подвергаться редакционному вмешательству. Самая ранняя запись абхазского нартского сказания на языке оригинала, обнаруженная в архиве Н. Я. Марра и опубликованная С. Л. Зухба в «Материалах абхазского фольклора» в 1967 г., относится к 1915 г. Это, однако, не отменяет факта архаичности устного эпического нарратива, сохранившего в традиции многих народов Кавказа.

Результаты и обсуждение

Вероятно, наибольшую художественную разработанность в эпическом наследии народов Кавказа получил образ Сатаней-Гуаши, который «фигурирует в нартском эпосе как архетип Великой Матери» [Хоконов, Абидова 2015: 11]. Он представляет собой редкий пример глубоко архаической, но при этом в значительной степени секуляризованной культурной героини, чья власть основана не на трансцендентности, а на коллективном разуме, памяти, этике, способности организовывать и удерживать от распада общину, что делает ее одной из самых «социальных» фигур всего нартского мира. Действительно, Сатаней регулирует конфликты, воспитывает героев, задает нормы поведения, использует ум, дипломатичность и знание человеческой природы для общего блага. Примечательно, что «мудрость Сат**а**ны не пассивна. Кроме того, что ее советы всегда зовут к действию, к подвигу, ум и активность характера делают ее соучастницей многих событий жизни нартов» [Абаева 1969: 381].

Во многих сюжетах эпоса ее сила проявляется не в мистических способностях, которыми главная героиня эпоса безусловно обладает, но в проницательности, тонкости, стратегическом подходе к решению про-

блем. Она функционирует внутри общества нартов как социальный и культурный субъект. Сатаней «в абхазском эпосе занимает недосягаемо высокое положение. <...> Это вечно молодая, могучая великанша поразительной красоты. Мудрая и независимая женщина, она никем не рождена и никому не принадлежит как жена. <...> Это великий образ прародительницы и наставницы целого народа» [Инал-ипа 1977: 119].

Образ обладательницы высокого символического статуса матери нартов поражает своей целостностью и самодостаточностью. «Сатаней-Гуаша — непререкаемый авторитет для всех нартов. Она играет ведущую роль в семейной и общественной жизни. Эпос поэтизирует ее труд, вдохновенно воспевая ее как великую труженицу. Однако главная ее роль заключается не столько в хозяйственной деятельности, сколько в заботе о целостности и сохранности своего семейства» [Салакая 2014: 23]. Поэтому в абхазо-адыгской мифологической традиции ее авторитет строится не на сакральном страхе, а на признании осведомленности, ума и жизненного опыта, а обилие эпитетов, восхваляющих красоту, мудрость, силу Сатаней — не просто поэтическая декоративность, но признак того, что перед нами один из наиболее древних, сложных и многослойных образов всего эпоса, вобравший в себя одновременно мифологические, социальные, этические и эстетические функции. И это не только результат длительного функционирования эпоса в устном обиходе, но и проявление закономерностей его художественно-поэтической эволюции. По номинантам, которые употребляются с ее именем, можно понять, что Сатаней — не просто персонаж нартского эпоса в сюжетном смысле, а ключевая фигура чрезвычайно древнего происхождения. В архаическом сознании значимая фигура не имеет «одного свойства» — она раскрывается через множество именований, потому каждое имя или эпитет демонстрирует отдельный аспект ее естества.

Самым загадочным и малоизученным, на наш взгляд, выступает оценочный эпитет «золотостопая», «с золотой ступней» (абх. *ахьышьаргәыӷа*). Данный эпитет, который народный сказитель употребляет с именем Сатаней и отдельно от него, интересен сам по себе в плане семантической и эстетической организации и окончательно закрепляет обращение к ней как к фигуре, наделенной особым сакральным смыслом. Своеобразие и специфика его употребления в текстах эпоса состоят в том, что он «действительно связан исключительно с именем Сатаней-Гуаши» [Аншба 2022: 205]. Этот дистинктивный эпитет, принадлежащий только ей, становится еще одним «говорящим» именем героини, причем он используется как титул-номинант практически всеми персонажами эпоса. Кузнец Айнар (абх. *Аинар-жьи*), воплощающий в эпосе архетипический образ мага-чародея, обращается к ней именно «золотостопая» [Приключения 1962: 35, 255]. Когда к ней идут за советом, спрашивают: «Как нам быть, Золотостопая?» [Приключения 1962: 40]. Сасрыква также часто использует этот эпитет, в его устах он фактически функционирует как формульное обращение к матери: *«...сан, ахьышьаргәыӷа Сатҭанеи Гәаша»*[1].

[1] Примечательно, что прямой параллели (точного аналога) абхазского

Эпитет «золотостопая» обладает особой выразительностью, экспрессивностью и несет концептуально и оценочно важную информацию. *Ахьышьаргәыӷа* — не просто красивый эпитет женского персонажа: он маркирует особо значимый статус героини, так как в абхазской религиозной лексике эта номинация связана с самим Всевышним. Исследователи не раз отмечали, что у абхазов «есть молитва, обращенная к „золотым ступням Бога“» [Чеснов 2014: 15, 19]. Хотя причины поклонения золотой стопе не до конца осмыслены, «но факт такой есть: абхазсцы[1] поклоняются стопе Бога» [Аншба 2022: 205]. Р. Х. Агуажба помещает *ахьышьаргәыӷа* непосредственно среди религиозных имен и эпитетов Бога: *Зхьышьаргәыӷа ҳаҟәыхшоу* — «Обходящие вокруг твоей золотой стопы» [Агуажба 2018: 124][2]. Данная формула по сей день сохраняет религиозное звучание, входя в состав молитвенных обращений в устной ритуальной традиции абхазов и употребляется в воззваниях к *Анцва*, верховному Богу[3]. На самом деле, это вербальная формула особого преклонения, покорности Богу, которую Ш. Д. Инал-ипа передает как «Да буду принесен в жертву твоей золотой стопе» [Инал-ипа 1992: 32]. Она демонстрирует глубокое смирение, преданность и готовность молящегося принять свою долю. *Ахьышьаргәыӷа* употребляется почти как самостоятельное имя Бога и служит сакральным титулом существа, вокруг которого строится ритуальное почитание. «Золотостопый» — тот, кто принадлежит небесному миру. В одном из вариантов мифов у него золотые подошвы, а в его руке плеть, которой он высекает молнии. Бог находится вверху, но его стопа — самая нижняя часть божественного тела, обращенная к человеческому миру, которая оказывается открыта, доступна созерцанию. На это обращает внимание поэт и писатель Даур Зантария: «Человеку дано созерцать только его золотую пяту! Абхазы называют это Ахишяргуца» (цит. по: [Бардодым 2011: 404]).

Примечательно, что одна и та же лексема используется в качестве эпитета-номинатива Бога Анцва и героини нартского эпоса Сатаней-Гуаши, хотя само по себе совпадение эпитета еще не доказывает исторического перехода от имени Бога к имени богини/матери. Очевидно лишь то, что данный архаичный эпитет в высшей степени сакрализован и имеет аксиологическую значимость в культурно-языковой картине мира абхазов. Вместе с тем он создает образ существа или силы, чье пребывание на земле маркируется как священное. Данный эпитет, ставший апелляцией к божеству, выполняет функцию сакральной характеристики, а необычная номинация не описывает героиню непосредственно, но возводит ее

ахьышьаргәыӷа ('золотостопая') в исследованных нами переводных корпусах по другим кавказским версиям эпоса обнаружено не было.

[1] Орфография автора. — *Л. А.*

[2] Досл. 'тот, вокруг золотых стоп которого мы обходим' (*уточнения мои. — Л. А.*).

[3] *Анцва* в мифологии абхазов и абазин — верховное божество, повелитель и вседержитель мироздания, обладающий всемогуществом, всеведением, абсолютной благостью. Часто наделяется эпитетами «вверху находящийся» (абх. *хыхь икоу*) и «нас породивший» (абх. *хазшаз*).

в иной, мифопоэтический статус. Таким образом, мы имеем дело с эпитетом, который обладает сакральной семантикой вне нартского эпоса, однако нартская традиция переносит на Сатаней-Гуашу номинацию, принадлежащую Богу, потому что она выполняет функции Великой Матери, сверхъестественной покровительницы нартов. Очевидно, что эпитет «золотостопая» придает той, которая «без солнца грела, без луны сверкала» (абх. *мрада-мзада икаҷҷа-каԥхоз*) [Приключения 1962: 89–93], дополнительную положительную коннотацию, намекая на ее божественную ипостась.

В ряде сказаний она называется «нестареющей» и «неумирающей». Она единственная героиня эпоса, наделенная бессмертием. Ее образ ассоциируется с организующей силой, привносящей равновесие в окружающий мир. «Световая природа Сатаней-Гуаши и ее необыкновенная физическая сила — свойства, которыми наделен этот образ особенно ярко в нартских сказаниях абхазов, дают основание видеть в нем отголоски древнейших представлений об антропоморфном олицетворении космоса» [Акаба 2021: 165]. Недаром эпос актуализирует в описании героини такие эпитеты, как «светящаяся», «чудесная», «обладающая небесной силой», «золотая владычица-красавица», «сверхъестественным началом наделенная», «волшебством обладающая» [Джапуа 2020а], а эпитет «золотостопая» становится своеобразным маркером сверхположительной оценки как на физическом (телесном), так и на тонком (духовном) уровнях, реализуя коннотативные значения «прекрасная», «совершенная», «светлая», а также «божественная», «волшебная», «мистическая», «неземная».

Эпитет «золотостопая» также имеет значение для эстетизации героини, приобретая значение «красивая», «прекрасная», «совершенная». В то же время эпос рисует фигуру, стоящую на границе человеческого и сверхъестественного. Сатаней — женщина сверхъестественной силы, чья мифологическая сущность тесно связана с водой, землей, плодородием, жизнью, что роднит ее с древне-ираномалоазийской Анахит (Анаит), шумеро-аккадской Инанной (Иштар) и западносемитской Анат (Нанайя). Эпитет «золотостопая» укладывается в древнюю модель феминного сакрального начала, где женщина — одновременно Мать, Владычица, Прародительница, Волшебница, Хранительница очага и Сакральное существо.

Образ Сатаней-Гуаши демонстрирует влияние социокультурных и религиозных факторов на эволюцию мифологических структур — сакрального и профанного, порядка и хаоса. Она — сложный архетип, сочетающий в себе черты ведьмы, пророчицы, медиатора и хранительницы сакральных знаний. Сатаней-Гуаша — преданная мать и одновременно коварная колдунья, а ее эпитет будто подчеркивает архетипическую двойственность женского начала и амбивалентную природу героини, сочетающую охранительные и разрушительные аспекты. Она прекрасна и опасна, воплощая архетип изменчивой женской хтонической силы. Земная и божественная ипостаси Сатаней передаются эпитетом «золотостопая», как

той, чьи действия отмечены сакральным смыслом, а телесность — особым достоинством. Дуальность заложена в семантике самого эпитета *ахьышьаргәыӷа*, состоящего из оценочного компонента «золотой» (абх. *ахьы*) и части человеческого тела «стопы» (абх. *ашьаргәыӷа*).

Сакрализация отпечатков стоп имеет длительную традицию. Это один из самых древних и многослойных символов в культуре человечества. Изображения следов человеческих ног, оставленных на пещерных стоянках, фиксируются ранним каменным веком, а в энеолите стопы появляются на монументальной пластике как самостоятельный символ, несущий семантическую нагрузку [Романчук 2015]. На существование культа стопы в эпоху ранней бронзы указывает и окраска охрой стоп в погребениях этого периода. Подобный обряд существовал в погребальных практиках древнего Египта. Так, внимание богов привлекалось к стопам и ладоням, наиболее работающим частям тела [Марковин 2002: 149].

В разных обществах отношение к стопам колебалось от сакрального почитания до представления о «низшей», нечистой части тела, являющейся олицетворением «низа». Семантическое значение следа как ритуального атрибута, связанного с путешествием в космическом или потустороннем пространстве, вместилищем и источником духовной энергии, известен во многих традициях. Это символ «вхождения в мир» и одновременно «оставления следа». В абхазской мифологии — коварная обольстительница, богиня вод Дзизлан, называемая иногда «золотой владычицей вод», предстает в образе прекрасной обнаженной женщины с длинными золотистыми волосами. Она непобедима, так как ее стопы вывернуты носками назад. Она как будто постоянно возвращается из мира мертвых [Абхазские сказки 1979: 28].

Во многих религиях след стопы заменял изображение самого бога или святого, поэтому он интерпретируется как способ связи живых с миром духов, как знак бога или символ власти царя [Иванов 1972]. Мотив священного следа встречается у шумеров, хеттов и семитских народов. Культовое отношение к стопам божества — важная часть древнего индоиранского религиозного языка, им поклоняются как символам святости. Согласно древнеиранской традиции, чрезвычайно важен комплекс представлений, связанный со светом, сиянием, а золотая/сияющая образность становится естественным способом выражать божественную и царскую славу. На Востоке женщины веками красят ступни ног хной, чтобы защититься от сглаза, и прикасаются к стопам старших для получения благословения. Стопы как символ присутствия божественного начала изображают в храмах, их покрывают золотом, украшают цветами. В Ригведе, в гимне Индре говорится: «Твои почитатели обнимают твои ноги ради славы». Отпечатки ног индуистских богов, Вишну, Шива, Лакшми — знак присутствия божеств, оставленный в земном мире. Во время праздника Дивали у входа в дом рисуют маленькие золотые отпечатки стоп богини, что означает приход «золотой судьбы» — процветания, благословения и удачи. «Золотые стопы» Шивы связываются с духовным преобразовани-

ем, т. е. золото стопы становится метафорой трансформации, инициации и перехода, а стопы Деви — самостоятельным объектом созерцания: их сияние ассоциируется с благодатью, исполнением желаний и освобождением. И сегодня стопы статуи в индийских храмах часто искусно расписаны хной, украшены ножными браслетами с колокольчиками и кольцами на пальцах ног, что располагает к проявлению глубоких чувств (*rasa*), и посетители в ответ возлагают к божественным стопам цветы и благовония…. Согласно ведийской традиции, мир возник в результате жертвоприношения, которое совершилось в первозданном (пустом, неупорядоченном) пространстве. Единственным объектом там был таинственный след. Именно это неглубокое углубление послужило первым жертвенным алтарем, вокруг которого собрались боги [Nugteren 2018: 8, 10]. Интересно, что одно из древнейших выражений, описывающих место ритуального подношения богам, поэтами Ригведы называется «пуп земли», или «следом Илы» (*footprint of Iḷā*), которое обозначается индоиранским *padá*, что значит 'след', но также и 'слово'. Этимологически связанный с ним термин *pāda* означает «строфу» священных текстов, которые распевали древние поэты-визионеры, создавая свой мир [Sandness 2010].

В мифопоэтическом аспекте возникают параллели с образом Ахилла — не только воина, но и жреца, связывающего потусторонний и небесный миры. Корни этого образа считаются индоарийско-протогреческими [Шилов 1995: 88]. В античной греческой литературе по отношению к богам и богиням часто использовались эпитеты *χρυσόπεζα* («с золотыми стопами») или *χρυσόσανδαλος* («в золотых сандалиях»). Позже, утратив языческий смысл, эпитет перешел в византийскую гимнографию и был переосмыслен в христианском духе, став обозначением славы и величия Бога. «И я прославлю подножие ног Моих» (*Ис. 60:13*). «Превозносите Господа, Бога нашего, и поклоняйтесь подножию Его; свято оно» (*Пс. 99:5*)[1]. В Апокалипсисе Иоанна в описании явления Христа апостолу Ионну сказано: «Глаза его, как пылающий огонь, а ноги словно сверкающий металл (золото), раскаленный в горне…» (*Апок*. 1:14-15). «Вот, что говорит Сын Бога, у которого глаз словно пылающий огонь и ноги словно сверкающий металл (золото)» (*Апок*. 2:18).

Нелишне вспомнить и о древнем обычае омовения ног, соблюдаемом народами Ближнего Востока, Средиземноморья и Азии, в том числе и абхазами, не только как долг гостеприимства, но и как знак смирения и самоотверженной любви к ближнему.

Таким образом, в общекультурном контексте эпитет Сатаней-Гуаши не выглядит изолированным. Он вписывается в очень архаический пласт образов, где золотые ступни маркируют фигуру, соединяющую человеческий и сакральный миры. Абхазская традиция, как и другие древние культуры, сохранила представление о стопе как о точке соприкосновения сверхъестественного с миром человеческим. На символическом плане

[1] В библейской традиции земля может выступать как «подножие» Бога, а храм — как место Его ног.

стопа функционирует в языковой картине мира абхазов как положительный, сакрально значимый знак. Р. К. Гублия прямо характеризует «след стопы» (абх. *ашьапымҭа*) как «символ удачи» [Гублиа 2013: 46]. Формула благопожелания по случаю привода в дом невесты у абхазов звучит как *Шьапымшыла шәыԥнаҭа дыԥнанагалааит!* (досл. 'Счастливой ногой пусть в ваш дом войдет!') [Гублиа 2013: 46].

В абхазо-адыгской языковой картине мира лексема, обозначающая стопу, обнаруживает семантические связи с опорой, стоянием и основанием: *ашьапы* 'нога, опора, основание' (ср. с аккад. *šēpi* 'стопа'); *ашьаргәыцҟа* (*ашьап-сыргәыцҟа*) 'стопа, подошва ноги'; *ашьап-ҭыҧ / ашьапы-мҭа* 'след / место стопы'; *ашьагәыҭ* 'корень'; *ашьақәгыла* 'установиться'; *ашьаҭа* 'основа' [Генко 1998: 353, 356].

Еще один культурно-языковой материал, связанный с темой и имеющий интересные параллели, мы находим в абхазской ритуальной лексике, а именно слово *ашьапкра* 'молиться' (досл. 'припадать к ногам, дотрагиваться до ног'). И здесь также налицо ритуальная семантика, связанная со стопой Бога. Стопа оказывается местом, где человек символически устанавливает отношение к высшему. Когда человек говорит *Анцэа суашьапкуеит* (досл. 'Молю, преклоняюсь перед Твоими ногами!') или *Ушьапаҧы сгылоуп* (досл. 'Стою у Твоих ног, пред Тобою!'), это, естественно, понимается как формула смиренного предстояния. Здесь прослеживается семантика стопы как сакрального ориентира в момент подчинения воле Всевышнего. Таким образом, стопа в абхазской культурно-языковой картине мира становится частью сакрального молитвенного обращения, выражающего особое почитание и смирение перед Его волей.

Говоря о семантике золотого, отметим его особую аксиологическую значимость в языковой картине мира абхазов как «дорогого», «бесценного», «прекрасного». Золото — признак особой природы, избранности, достоинства, принадлежности к «высшему» порядку. Издревле оно ассоциировалось с божественностью и бессмертием. Согласно С. С. Аверинцеву, золото «символизирует» свет, причем исключительно свет солнца, так как «субстанция золота представляет собой не что иное, как застывшие в земле солнечные лучи» [Аверинцев 1973: 48]. «В фольклоре многих народов золото является знаком прекрасного в природе и в мире вещей. У древних греков оно было синонимом красивого. Так, эпитет золотой присваивается Афродите, а Афродита — эталон красоты» [Сердюк 2010: 124]. Афродита, изображаемая Сапфо в «золотой колеснице» (греч. *χρύσιον ἅρμα*), и гомеровская «златотроная» (греч. *χρυσόθρονος*) Артемида мыслятся, в первую очередь, прекрасными и блистающими, выражая божественное могущество. Золото здесь — отсылка к особой или божественной природе эпических героинь. Отметим, что и Афродита, и Артемида — богини, ответственные за женскую детородную функцию, что также роднит их с образом Сатаней-Гуаши — матери 99 нартов.

Культурная семантика лексемы *ахьы* 'золото' у абхазов, как и во многих других культурах мира, представляет ассоциативный признак особой

ценности и красоты. Оно связывается с максимально положительными внешними чертами и внутренними качествами человека: *ахьы дафызоуп* 'подобен золоту' (о хорошем человеке), *ахьырпыс* 'прекрасный юноша', *ахьырпар* 'цвет молодежи', *ахьыцэца* 'золотоподобный, прекрасный'. Об искусном ораторе говорят: *Ажэа хьы зчоу* (досл. 'в устах золотое слово'), а о вежливом и учтивом в обращении — *ахьы иҧыйуеит* (досл. 'золото исторгает') [Краткий русско-абхазский 2011: 226].

Г. Ф. Турчанинов, работавший над дешифровкой майкопских древнекавказских надписей, утверждал, что в протоубыхском языке слово со значением 'золото' звучало как *хьы*, причем, согласно его интерпретации, оно было омонимом слова «царь» [Турчанинов 1999: 89]. Согласно К. С. Шакрыл, «*аҳ/ахь/* означает, покровитель, владетель. Здесь же отметим, что элемент *х(хь)* данного компонента в адыгских языках восходит к *тхьэ* (*тха*) — бог» [Шакрыл 2025: 290]. Аргонавты плывут на восток — в Колхиду, за золотым руном, которое висело на священном дубе и охранялось драконом. Руно хранилось в некоторых храмах, но почиталось не только как символ божества, но и как само божество [Ардзинба 1982: 10]. Золото ассоциировалось с представлениями о святости и сверхчеловеческом происхождении и было связано с областью небесного, сакрального. Эпитет бога-кузнеца Шьашвы в абхазской мифологии — «золотой, великий царь» [Ардзинба 1988]. В абхазской фольклорно-мифологической традиции эпитет «золотой» обнаруживает устойчивую способность маркировать сакральные объекты, божественных персонажей и их атрибуты. З. Д. Джапуа обращает внимание, что в одном из зафиксированных им текстов эпоса Сатаней-Гуашу называют «золотой владычицей» (абх. *ахьы-ԥсҳа Гәашьа-ԥшҙа Сатԥаниа-Гәашьа*) [Джапуа 2020б: 351].

Все это дает основания для определения экспрессивной окраски слова «золотой» в абхазской языковой картине мира как положительной, причем в традиционной культуре эпитет является не столько цветовым или материальным определением, сколько сакральным квалификатором. Он способен переводить обозначаемый объект из сферы обычного в сферу божественного, царственного, исключительного и сверхценного. Поэтому сочетание «золотая стопа» представляет собой семантическую конструкцию, в которой «стопа» маркирует след присутствия божественного на земле, а эпитет «золотой» определяет особый, сверхчеловеческий, его статус.

Заключение

Исходя из выявленных культурно-семантических параллелей, мы приходим к выводу о том, что эпитет «золотостопая» подчеркивает принадлежность Сатаней-Гуаши к миру сакрального. Он является не случайной поэтической деталью, а частью большого архаического символического языка. Сатаней — фигура, превращающая хаос в порядок, бытовое — в героическое, незначительное — в сакральное. Ее «златостопость» в текстах эпоса может обозначать благословенное естество героини как носительницы социального порядка и культурного знания.

В абхазском сакральном языковом выражении данный метафорический эпитет подчеркивает дуализм героини. Обладающая божественной благодатью, Сатаней в то же время — земная, природная, живая. Эпос рождает образ, сочетающий в себе черты заботливой матери и могущественной небесной покровительницы. В эпитете сочетаются божественное свечение, сияние золота и земное, человеческое, материальное начало. Таким образом, эпитет выражает амбивалентность образа Сатаней. С одной стороны, золото — субстанция божественного света, а с другой, пята — самая низкая часть тела. Через ступню человек касается земли, а потому именно она становится границей между телесным и сакральным. Сатаней в образе посредницы между Небом (дающим) и Землей (рождающей) стоит в одном ряду с богинями плодородия Деметрой, Иштар и Анахитой[1]. Она не просто «женщина с золотой стопой», а «золотая опора» нартского мира, та, через которую сверхъестественное входит в человеческий род. Это прекрасно согласуется с ее эпической функцией матери, прародительницы и центра нартского сообщества. Образ золотостопой Сатаней может рассматриваться как локальная эпическая реализация широко распространенной древней семиотической модели, в которой стопа/след обозначает сакральное присутствие, золото — сверхчеловеческое сияние, а женская ипостась — плодородие и воспроизводство.

Титулярный эпитет «золотостопая» обладает сакральной этноментальной спецификой, которая содействует монументализации и сакрализации образа Сатаней-Гуаша в абхазской версии нартского эпоса. В результате исследования мы пришли к выводу о том, что эпитет «золотостопая» свидетельствует об особом почитании героини нартского эпоса, в котором объединены матрицентричное, хтоническое и аграрное начала, подчеркивая важность сакрализации женского начала в мифопоэтической системе абхазов. В более широком смысле наличие данного эпитета в версии нартского эпоса абхазов ставит мифоэпическую культуру абхазов в единый контекст древнейших культур Египта, Греции, Индо-Ирана, Ассирии, Шумера-Аккада. Его присутствие и сохранение в языке заставляет задуматься о некоторых общих парадигмах в развитии религиозной мысли древних соседствующих сообществ эпохи раннего металла.

Источники

Абхазские сказки 1979 — Абхазские сказки / сост., обр. и пер. с абхазского Х. С. Бгажба. Изд. 5-е. Сухуми: Алашара, 1979. 320 с.

Приключения 1962 — Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев / подгот. текста Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. Сухуми: Алашара, 1962. 367 с. (На абх. яз.).

Литература

Абаева 1969 — *Абаева З. В.* Сатана — Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа / отв. ред. А. А. Петросян. М.: Наука, 1969. С. 372–395.

[1] Примечательно, что в Абан-яште (Yt. 5.126–129) Анахита описана в золотой обуви.

Аверинцев 1973 — *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография: К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М.: Наука, 1973. 278 с.

Агуажба 2018 — *Агуажба Р. Х.* Абхазский пантеон. Краткие материалы к Абхазскому мифологическому словарю // Труды Абхазского государственного музея. Сухум: Абгосиздат, 2018. С. 124–183.

Акаба 2021 — *Акаба Л. Х.* Избранные труды / в 2-х тт. Т. I. Сухум: Дом печати, 2021. 240 с.

Аншба 2022 — *Аншба А. А.* Собрание трудов в 5 т. / под ред. З. Д. Джапуа. Т. 1. Сухум: Academia, 2022. 439 с. (На рус. и абх. яз.).

Ардзинба 1982 — *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М: Наука, 1982. 252 с.

Ардзинба 1988 — *Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 263–306.

Бардодым 2011— *Бардодым А. В.* Раскаленное время (стихи, размышления). Сухум: Абгосиздат, 2011. 464 с.

Булахова, Сковородников 2017 — *Булахова Н. П., Сковородников А. П.* К определению понятия эпитет (предуготовление к функциональной характеристике) // Экология языка и коммуникативная практика. 2017. № 2. С. 122–143.

Веселовский 1989 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М.: Высш. школа, 1989. 307 с.

Гадагатль 1997 — *Гадагатль А. М.* Память нации. Генезис эпоса «Нарты». Майкоп: Меоты, 1997. 398 с.

Генко 1998 — *Генко А. Н.* Абхазско-русский словарь / под ред. З. Бутба. Сухум: Алашара, 1998. 395 с.

Гублиа 2013 — *Гублиа Р. К.* Очерки по абхазской этимологии. Сухум: АГУ; РИО, 2013. 330 с.

Джапуа 1995 — *Джапуа З. Д.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум: Алашара, 1995. 184 с.

Джапуа 2014 — *Джапуа З. Д.* Нартский сюжет о чудесном рождении героя на границе миров // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2014. № 11(50). С. 86–96.

Джапуа 2020а — *Джапуа З. Д.* Эпитеты в абхазском нартском эпосе // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2020. №38(77). С. 117–138.

Джапуа 2020б — *Джапуа З. Д.* Определительные сочетания в абхазском нартском эпосе: «описательные», удвоенные и постоянные эпитеты // Векторы развития гуманитарной науки в современном мире: мат-лы Всеросс. науч.-практ. конф. (г. Горно-Алтайск, 21–22 октября 2020 г.). Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2020. С. 344–359.

Жирмунский 1992 — *Жирмунский В. М.* К вопросу об эпитете // Памяти В. Н. Сакурина: сб. ст. М.: Наука, 1992. С. 52–60.

Иванов 1972 — *Иванов Вяч. Вс.* Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 122–129.

Инал-ипа 1977 — *Инал-ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны: сб. ст. и мат-лов. Сухуми: Алашара, 1977. 199 с.

Инал-ипа 1958 — *Инал-ипа Ш. Д.* Абхазский героический эпос // Литературная Абхазия. 1958. № 3. С. 260–278.

Инал-ипа 2014 — *Инал-ипа Ш. Д.* Слово о нартах // Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика АН Абхазии Ш. Х. Салакая / под ред. З.Д. Джапуа. Сухум: НААР, 2014. С. 39–43.

Инал-ипа 1992 — *Инал-ипа Ш. Д.* Ступени к исторической действительности. Сухум: Алашара, 1992. 148 с.

Краткий русско-абхазский 2011 — Краткий русско-абхазский, абхазско-русский словарь / сост. В. А. Каландзия, Б. Г. Джонуа. Сухум: Акэа, 2011. 514 с.

Марковин 2002 — *Марковин В. И.* Заметки об изучении духовно-культурной стороны погребальных древностей // Историко-археологический альманах. Вып. 8. Армавир; Москва, 2002. С. 146–154.

Романчук 2015 — *Романчук Д. С.* К вопросу о семантике изображения стоп на антропоморфных стелах эпохи раннего металла // До питання семантики зображення стоп на антропоморфних стелах епохи раннього металу. 2015 [электронный ресурс] // URL: https://www.museum.dp.ua/uk/article_2015_04 (дата обращения: 09.09.2026).

Салакая 1976 — *Салакая Ш. Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 235 с.

Салакая 2014 — *Салакая Ш. Х.* Эпическое творчество абхазского народа // Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика АН Абхазии Ш. Х. Салакая / под ред. З. Д. Джапуа. Сухум: НААР, 2014. С. 13–38.

Сердюк 2010 — *Сердюк М. А.* Своеобразие семантики лексемы «Золотой» в фольклорном тексте (на материале волшебной сказки) // Вопросы когнитивной лингвистики. 2010. № 4. С. 117–125.

Турчанинов 1999 — *Турчанинов Г. Ф.* Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М.: [б. и.], 1999. 263 с.

Хоконов, Абидова 2015 — *Хоконов М. А., Абидова И. З.* Архетип одинокого героя и этнокультурная специфика персоналистского мышления в адыгской традиционной культуре // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2015. № 2. С. 10–13.

Чанба 2013 — *Чанба Н. В.* Музыкально-поэтическая модель абхазской героической песни и ее родство с музыкой других народов Кавказа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 11(37): в 2-х . Ч. I. Тамбов: Грамота, 2013. С. 177–186.

Чеснов 2014 — *Чеснов Я. В.* Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: Канон +, 2014. 495 с.

Шакрыл 2025 — *Шакрыл К. С.* Собрание сочинений в 7 тт. Т. 1. Сухум: Дом печати, 2025. 496 с.

Шилов 1995 — *Шилов Ю. А.* Прародина ариев: история, обряды и мифы. Киев: СИНТО, 1995. 739 с.

Nugteren 2018 — *Nugteren A.* Bare Feet and Sacred Ground: “Visnu Was Here“ / Religions. 2018. № 9(7). Pp. 208–228. DOI:10.3390/rel9070224

Sandness 2010 — *Sandness A.* “In the footprint of Iḷā“: An EarIy Image of Sacrificial Cosmology in Vedic Tradition // Studies in Religion / Sciences Religieuses. № 39(4). Pp. 509–521. DOI:10.1177/0008429810379970

УДК / UDC 394.7+398.332

«Лунные» предметы и их функции в культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии

Марина Михайловна Содномпилова[1], *Баир Зориктоевич Нанзатов*[2]

Turko-Mongols of Inner Asia: 'Lunar' Objects and Their Functions in Culture

Marina M. Sodnompilova[1], *Bair Z. Nanzatov*[2]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova(at)yandex.ru

[2] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

[2] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

0000-0001-8012-2515. E-mail: nanzatov(at)yandex.ru

Аннотация. *Введение.* Статья продолжает цикл работ, посвященных ночному светилу — луне. В фокусе внимания данной статьи — отражение «лунных» образов, символики в материальной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. *Цель* статьи — выявление предметов, имеющих прямое или косвенное отношение к «лунным» образам, символике, исследование их функционального и символического значения. *Результаты.* Определена группа предметов, большая часть которых представлена украшениями. Образ ночного светила транслируется в белых металлах — серебре и олове, изделиях, изготовленных из этих металлов (украшения, пуговицы, монеты, ритуальные предметы), минералах биологического происхожде-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. (Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z.), 2026

ния — жемчуге и перламутре, которыми декорировались женские украшения. Анализ терминологии, связанной с ценными минералами биологического происхождения, указывает на места, откуда такой товар доставлялся в исследуемый регион — Персидский залив и Китай. Выявлено, что, несмотря на богатую мифологию и разнообразную символику жемчуга и перламутра, присущие культуре Китая и Ближнего Востока, иноземные представления не отложились в мировоззрении тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Жемчуг и перламутр рассматривались ими как земное воплощение ночного светила и как луна. Эти ценные минералы наделялись свойствами дарить плодородие и долголетие женщинам и даровали им красоту.
Ключевые слова: тюрко-монгольские народы, Внутренняя Азия, луна, символы, серебро, олово, жемчуг, перламутр
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (номер госрегистрации: 123021300198-4).
Для цитирования: Содномпилова М. М., Нанзатов Б. З. «Лунные» предметы и их функции в культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 92–106. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-92-106

Abstract. *Introduction*. The article continues the series of works dealing with to the lamp of heaven — moon. The article focuses on manifestations of ‘lunar’ images and their symbolism in the material culture of Turko-Mongols across Inner Asia. *Goals*. The paper aims to identify objects directly or indirectly related to ‘lunar’ images and their symbolism, and to examine their functional and symbolic meanings. *Results*. A group of objects, most of which are represented by jewelry, has been identified. The image of the lamp of heaven is conveyed in white metals — silver and tin, products made from these metals (jewelry, buttons, coins, ritual objects), and minerals of biological origin — pearls and mother-of-pearl, which were used to decorate women’s jewelry. Out analysis of the terms associated with valuable minerals of natural origin indicates the places from which such goods were delivered to the investigated region — the Persian Gulf and China. It has been revealed that despite the rich mythology and diverse symbolism of pearls and mother-of-pearl inherent in the cultures of China and the Middle East, these foreign concepts did not permeate the worldviews of Inner Asian Turko-Mongols. Pearls and mother-of-pearl were viewed as the earthly embodiment of the night star and, like the moon proper, these valuable minerals were endowed with the properties of bestowing fertility, longevity and beauty on women.
Keywords: Turko-Mongols, Inner Asia, moon, symbols, silver, tin, pearl, mother-of-pearl
Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 123021300198-4 ‘Universals and Specifics in Traditions of the Mongolian-Speaking Peoples through the Prism of Cross-Cultural Contacts and the System of Relations between Russia, Mongolia and China’.
For citation: Sodnompilova M. M., Nanzatov B. Z. Turko-Mongols of Inner Asia: ‘Lunar’ Objects and Their Functions in Culture. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 92–106. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-3-38-92-106

Введение

Среди астрономических объектов, доступных созерцанию, в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов важнейшими функциями и значениями наделялось ночное светило. Луна стала главным маркером времени, образ полной луны стал символом плодородия и богатства. Одна из главных причин особого отношения к ночному светилу — лунные фазы, которые в традиционном мировоззрении многих народов мира обрели особое преломление — так возникли представления о бессмертии светила. М. Элиаде отметил, что луна подобно человеку рождается, стареет и умирает, но «за этой „смертью" следует возрождение: новолуние. Угасание Луны в „смерти" никогда не окончательно» [Элиаде 1999: 117]. Все эти «лунные» свойства в том или ином виде переносились и на предметы, которые ее символизировали. В материальной культуре тюрко-монгольского населения Внутренней Азии образ луны нашел воплощение в ряде предметов, которые становились неотъемлемой частью одежды и украшений кочевника, его рабочего и ритуального инвентаря, и сопровождали его с самого рождения и до смерти.

Материалы и методы

Целью статьи является выявление в материальной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии предметов, имеющих прямое или косвенное отношение к «лунным» образам, символике; исследование их функционального и символического значения. Источниками исследования стали историко-этнографические, лингвистические и фольклорные данные, опубликованные в работах исследователей — этнографов, историков, лингвистов, фольклористов. В исследовании применялся историко-сравнительный метод, способствующий выявлению общих черт в понимании и осмыслении явлений культуры, и этимологический метод в связи с выяснением происхождения рассматриваемого слова.

Результаты и обсуждение

Жемчуг

Безусловно, что чаще всего ассоциации с луной вызывали круглые по форме предметы, обладающие и соответствующим цветом — жемчуг и перламутр. Эти минералы биологического происхождения привозились с другими товарами из Китая и с Ближнего Востока в Монголию, Южную Сибирь, Забайкалье. Добирался жемчуг и до районов Крайнего Севера: в женских накосных украшениях юкагиров В. А. Туголуков упоминает нитки жемчуга [Михайлова 2005: 33].

С жемчугом были хорошо знакомы предшественники монголов ухуань. Свадебные головные уборы ухуаньских женщин *гугу*, отождествляемые исследователями с монгольскими женскими головными уборами *бокка*, были очень пышными и украшались золотом, лазоревыми камешками, жемчужными подвесками [Викторова 1980: 39].

Из «Сокровенного сказания монголов» мы узнаем, что жемчуг и перламутр ценились монголами эпохи Средневековья. Монгольские названия жемчуга известны нам по «Сокровенному сказанию монголов». В § 238 «Сокровенного сказания монголов» говорится, что уйгурский Идуут-хан, пожелавший обрести покровительство Чингис-хана, прибыл к нему, «взяв с собой золота, серебра, жемчугов, перламутров (*subud tanas*), златотканной парчи, узорчатых штофов и шелковых тканей» [Козин 1941: 176; Rachewiltz 1972: 136]. Выражение *subud tanas* в данном случае представляет собой довольно распространенное в монгольских языках явление — парные слова, или биномы, которые могут выражать идею собирательности [Мазарчук 2017: 183], в данном случае драгоценности вообще. Таким образом, в «Сокровенном сказании монголов» жемчуг и перламутр наравне с золотом и серебром упоминаются как главные драгоценности. Полагаем, что другие ценные минералы, такие как коралл, бирюза, так полюбившиеся в кочевой культуре, еще не получили тогда широкого распространения.

Также необходимо иметь в виду, что в разных переводах отмечают существующую разность исходных значений. Так, термином *tana* обозначался большой жемчуг (обычно морской), а термином *subut* — маленький жемчуг (обычно речной), что, вероятно, дало развитие в термине *subusun* (**subu-sun*), *халх*. ***сувс***, *бур*. ***һубһан*** 'бусы, бисер', *калм*. ***сувсн***, ***совсн*** 'жемчуг' [ЭСМЯ 2018: 130]. В то же время термин *tana* обозначал и перламутр. Мы можем предполагать, что далеко не все, кто держал в своих руках перламутр или жемчужину, понимал и разницу между этими минералами. Не следует исключать и обман, который, несомненно, сопутствовал торговле данным товаром. Этим, возможно, и объясняется неоднозначность терминов, используемых по отношению к жемчугу и перламутру. Таким образом, имеет место сложность в точном определении ценных минералов, о которых идет речь в текстах.

В § 133, в сюжете, описывающем победу Чингис-хана над татарами, говорится, что Чингис-хан взял тогда как трофей у Мегучжина-Сеулту серебряную зыбку и одеяло, расшитое либо жемчужинами, либо перламутрами [Козин 1941: 114]. Известно, что жемчужинами/перламутрами украшали свои одеяла чжурчжени [Раков, Бродянский 2002: 466]. Аналогичная традиция обшивать одеяла и пологи для супружеского ложа раковинами каури и перламутровыми пластинками сохранялась у хакасов вплоть до середины XX в. [Бутанаев 1996: 64].

Жемчуг *сувд(ан)* (монг.), *субад* (бур.) [БАМРС 2001б: 123; БРС 1973: 395] с давних пор широко использовался в культуре монголов для украшения предметов быта, одежды, головных уборов представителей знати. В описаниях интерьера монгольских ханов и членов их семей, а также сановников упоминания об украшениях из жемчуга встречаются регулярно. Так, одним из украшений ханского дворца в г. Тайду выступает чаша из редкого камня мердикес, увешанная сетью крупных жемчужин. Жемчужины украшали и ханский шатер. Жемчуг также был обычным украшением го-

ловных уборов ханских жен, известных как *бокка*, *боктаг*: «И если в мире и есть крупные и красивые жемчужины, то они являются украшением этих дам» [Юрченко 2007: 189–191; Гэрэлтуу, Улзийбаяр 2025].

В монгольском буддийском искусстве на рубеже XIX–XX вв. вследствие разных факторов произошли существенные изменения в традиции исполнения буддийских икон. Искусство стало пышнее, небрежнее к канонам. Следствием этих тенденций стало активное внедрение стиля аппликации в религиозное искусство: вместо дорогостоящих красок мастераламы при изготовлении икон стали использовать куски парчи, шелка и других дорогих тканей, прошивая их золотыми и серебряными нитями [Ломакина 1974: 27]. Прекрасным дополнением к дорогим тканям стал жемчуг, который также был неотъемлемой частью этого нового стиля в буддийском искусстве.

В XIX в. жемчуг сохраняется в украшениях зажиточных замужних женщин Монголии. Жемчугом украшались головные уборы: головной венец, сделанный из серебра, украшали эмалью, кораллом, бирюзой и жемчугом [Викторова 1977: 181]. В традиции монгольских народов Китая было принято расшивать жемчугом свадебные предметы, имеющие символическое значение. Так, в свадебной обрядности уратов в обряде бракосочетания жених и невеста держат в руках концы бечевки, которой перехвачен посередине белый мешочек с недоуздком внутри. Мешочек, символизирующий, очевидно, счастье молодых, вышит кораллами и белым жемчугом (монг. *цагаан зураг* 'белый рисунок') [Наранбат 1992: 65].

О давнем знакомстве монголов с жемчугом свидетельствуют рекомендации, направленные на достижение душевного равновесия беременной женщины в монгольской культуре. Она должна стараться быть безмятежной, сохранять спокойствие, не злиться. Согласно наставлениям лекарей, монгольским женщинам рекомендовалось созерцать приятные образы карпа, павлина, ястреба, яшмы, жемчуга, перламутра. Подобные советы в монгольской медицине, очевидно, являются отражением влияния китайской традиции. Драгоценности, такие как яшма, жемчуг и перламутр, было полезно не только созерцать, получая эстетическое наслаждение, но и прикасаться к ним руками, перебирать, ощущая форму — считалось, что ребенок в этом случае будет наделен прекрасной внешностью [Билгүүн 2013: 59].

Обозначение жемчуга в монгольских языках в форме *subud* до сих пор представляет особую загадку. Как отметил Т. Оллсен (T. Allsen), монгольский термин *subud* в разных лексиконах регулярно используется как эквивалент китайского чжу (珠, пиньинь zhū), персидского marvārīd (перс. دی‌راورم) и арабского al-lu’lu’ (араб. لاؤلؤ) (Allsen 2019: 50). О происхождении термина существуют разные точки зрения. Так, Дж. Клосон утверждал, что *subud* является метатезированной формой персидского *bussad* в значении 'коралл' [Clauson 1966: 33–34]. Однако Т. Оллсен не согласен с позицией Дж. Клосона, опровергая основную логическую позицию последнего о невозможности появления в монгольском языке термина, обозначающего

предмет, не встречающийся в окружении носителей языка. Т. Оллсен обратил внимание на распространение речного жемчуга в реках Маньчжурии, на родине непосредственных предков монголов [Allsen 2019: 62]. Таким образом, Т. Оллсен допускает возможность возникновения термина с корнем *subu-* в монгольской среде.

Действительно, знакомство монголов с жемчугом могло состояться гораздо раньше установления и развития торговых контактов с южными соседями, с которыми жемчуг стал широко распространяться в среде кочевников. Имеется много письменных источников, свидетельствующих об активной добыче жемчуга в средневековье в бассейне реки Амур и других рек Дальнего Востока, территории, на которой проживали далекие предки монголов. На раскопках бохайского городища Горбатка в Приморском крае во всех культурных слоях обнаружены многочисленные крупные раковины даурской жемчужницы, а также гребенчатки и нодулярий. Эти способные формировать жемчужины моллюски добывались вплоть до середины XX в. и в целях изготовления из их раковин перламутровых пуговиц [Раков, Бродянский 2002: 466]. В письменных источниках описан своеобразный способ добычи жемчуга чжурчженями: они получали его из желудков лебедей, которые питались моллюсками-жемчужницами. Таким способом чжурчжени получали жемчуг в достаточном количестве для украшения головных уборов, одежд и одеял, а также для продажи [Раков, Бродянский 2002: 466].

О промысле жемчуга в дальневосточных реках писали С. П. Крашенинников и В. К. Арсеньев: «До сих пор по реке Тунгуске, впадающей в Амур у Хабаровска, добывают жемчуг женщины. Отличные голубоватые и дымчатые жемчужины находят в водах реки Уссури» (цит. по: [Сребродольский 1985: 69]). Есть сведения и о том, что жемчуг в небольших количествах добывали на р. Ангаре, р. Белой, р. Китой русские служивые на начальном этапе освоения земель у Байкала [ДАИ 1867: 330].

Как сакральный объект воспринимали жемчуг соседи монголов — тувинцы. Согласно полевым материалам Е. В. Айыжы, жемчуг и перламутр входили в число «девяти священных камней», составлявших содержимое «мешочка счастья» (тув. *кежик-хавы*). Этот мешочек прикрепляли к ритуальной стреле в обряде освящения сакральных вершин местности с. Нарын Эрзинского района Республики Тыва [Айыжы 2024: 221].

Отдельное и своеобразное развитие в монгольском языке и языках соседей монголов — тюрков Южной Сибири — получило китайское название жемчуга: так, обозначение жемчуга в форме 珍珠 (пиньинь zhēn zhū) в монгольском языке преобразовалось в форму *jinjüü*. Вероятно, именно монгольская форма получила дальнейшее развитие в тюркских языках (*yünjü*). Наиболее ранней фиксацией этого термина в древнетюркском языке являются имена известных правителей — *Yincü Tung irkin* (627 г.), *Yincü bilge kagan* (628–644), *Yincü yabgu kagan* (655–656) (подробнее см.: [Rona-Tas, Berta 2011: 402–404]).

У тувинцев и алтайцев древнетюркское название жемчуга *jenčü* в дальнейшем получило более широкий спектр значений: алт. *јинју* ‘мел-

кие бусы, бисер', тув. *чинчи* 'бусы', хак. *нинчі* 'бисер, жемчуг'. В составе хакасских женских украшений появились накосные подвески *нинчі,* пуговицы *ӱзӱмчӱк* [Абдина 2010: 116; Бутанаев 1998: 109; Бутанаев 1999: 68]. В монгольском языке закрепился термин *жинжуу* со значением 'бисер' [БАМРС 2001а: 176].

Перламутр

В культуре алтайцев, хакасов, тувинцев, ойратов Монголии, калмыков и бурят были широко распространены украшения из перламутра, называемого *тана*. Такие украшения представляли собой пластинки из перламутра круглой или овальной формы и, как правило, выполняли функции пуговицы. В этой связи в языке алтайцев и хакасов название перламутра стало впоследствии ассоциироваться с пуговицей, хотя, например, в хакасском языке существовало слово для обозначения пуговиц в целом — *марха*. Название перламутра *тана* стало распространяться и на подобные предметы, изготовленные из других материалов — кости, рога и даже фаянса с отверстием в центре [Москвина 2013: 84]. В языках монгольских народов перламутр также известен как *тана(н)* (монг.), *тана* (бур.), *тан* (калм.) [БАМРС 2001б: 187; БРС 1973: 413; КРС 1977: 475], а в декоративном оформлении одежды использовались перламутровые пуговицы *танан товч* [Басанхүү, Батмөнх 2010: 89].

Украшение *тана* в виде перламутрового диска или пуговиц было широко распространено у тюрков Южной Сибири, начиная с древнетюркской эпохи [Михайлова 2005: 104]. Перламутровые диски широко использовались в женском костюмном комплексе алтайцев, хакасов и ойратов. Особенно обильно перламутром украшались нарядные женские одежды хакасских женщин. «По праздничным дням молодые женщины одевали распашной кафтан. Шалевый воротник покрывали красным шелком или парчой. На лацканах нашивали перламутровые пуговицы *тана* или раковины каури, а края окаймляли жемчужными пуговицами *чимчӱк, ӱзӱмчӱк*» [Бутанаев 1999: 166, 219]. У северных хакасов-кызыльцев воротник вышивался растительным орнаментом. Под лацканом на левом борту сикпена у застежки нашивались три, шесть или девять (по три в три ряда) перламутровых пуговиц» [Бутанаев 1998: 109]. Помимо обозначения жемчуга, в хакасском языке термин *ӱзӱмчӱк* в сочетании с определениями *сын* (*сын ӱзӱмчӱк*) и *ах (ах ӱзӱмчӱк*) означает перламутр [Бутанаев 1999: 166].

Присутствовал перламутр и в девичьих свадебных украшениях. Перламутровые пуговицы были частью накосного украшения *танапоос*. Так же, как и у тувинских невест, косы хакасской девушки на спине украшала *чаба* — покрытый плисом или бархатом кусок дубленой кожи, который весь покрывался вышитыми узорами, бусинами коралла, в том числе и перламутровыми дисками. Их нашивали на *чаба* по три штуки в три ряда [Бутанаев 1998: 125].

Перламутровые диски выступали главным декоративным элементом в оригинальном хакасском женском украшении *пого*. *Пого* представля-

ет собой нагрудное украшение, напоминающее зоб птицы, поверхность которого декорирована крупными и мелкими перламутровыми пластинами *тана*, небольшими кораллами, раковинами каури, разноцветными бусинами и зернами речного жемчуга. Это насыщенный символикой элемент одежды замужних женщин-хакасок вообще и обязательный в наряде свахи. По мнению исследователей, *пого* несомненно связано с почитанием древнетюркской богини Умай, дарующей молодоженам души детей. Предположительно, в узоре этого нагрудного украшения хакасских женщин видится лик богини. Основу дизайна представляли три крупные перламутровые пластины, «читающиеся» как глаза божества [Бутанаев, Бутанаева 2017: 12].

В свадебном украшении тувинской невесты *чабага* также использовались перламутровые пластинки *тана*. Они привозились из Китая и стоили очень дорого. Подобные украшения из перламутра нередко находили в женских погребениях Тувы. Перламутровыми пуговицами обшивались женские головные уборы *тоорцог* ойратов Монголии — торгутов, мянгатов, захчинов [Басанхүү, Батмөнх 2010: 89, 108]. Перламутровые пуговицы украшали и нарядные одежды предбайкальских бурят. В частности, ими сверху донизу украшались борта нарядных *дэглэ* [Балдаев 1959: 56]. В относительно недалеком прошлом перламутр использовался бурятами довольно широко: он встречался в инкрустации металлических изделий XVII в., предназначенных для декорирования разных предметов — седла, упряжи, украшений, поясов. Перламутр удачно сочетался с кораллами на металлических пластинах, украшенных насечкой серебром — архаичным способом, который в XIX в. сменила иная ювелирная техника. По мнению А. В. Тумахани, «жемчужный, переливающийся и слегка дымчатый тон перламутра замечательно гармонирует с гладкой матовой поверхностью заклепки, а также служит великолепным фоном для красного коралла» [Тумахани 1970: 62]. В начале XIX в. перламутровые диски еще использовались девушками для украшения своих кос. Г. И. Спасский в описании украшений буряток того времени отмечал: «Девушки плетут вокруг всей головы кос до 20, к коим приплетают корольки, серебряные монетки. Медные, оловянные и железные кружочки, шелковые кисти и другие подобные украшения, так что косы сии с приборами достают иногда до самых колен; поверх кос накладывается узкая повязка, выложенная металлическими бляшками, корольками и перламутровыми крушками (тана)» [Спасский 1824: 43(81)].

Многие предметы бурятского декоративного искусства к настоящему времени утрачены, поэтому судить о широком или незначительном распространении в традиционной бурятской культуре перламутра или жемчуга сложно. Утрачено и символическое значение этих минералов биологического происхождения. Возможно, что широкому распространению жемчуга в бурятских украшениях препятствовала его связь с архаичной погребальной традицией народов стран Востока. Так, в китайской и корейской погребальных традициях покойнику в богатых семьях вклады-

вали в рот жемчужину. По одним воззрениям, жемчужина не позволяла нечисти проникнуть в тело [Малявин 2000: 569], по другим — жемчужина освещала путь умершему в загробный мир, наделяла покойника красноречием, необходимым ему при встрече с богами «Восточного рая» [Раков, Бродянский 2002: 465].

Термин *tana*, широко распространившийся в Монголии, Южной Сибири и Прибайкалье, представляет большой интерес с точки зрения экспорта не только самого предмета, но и связанных с ним представлений. Относительно термина *tana*, Дж. Клосон предложил сопоставлять его с персидской исходной формой *tāna* [Clauson 1962: 241], что позволяет выявить места, где он добывался, и маршруты, по которым этот товар попадал в исследуемый регион. Перламутр, как и жемчуг, добывался на южных морях. История добычи этих минералов насчитывает более 7 тыс. лет, что подтверждается археологическими данными [Carter 2005: 145, 190]. Одним из самых ранних и известных центров добычи жемчуга (и перламутра) был Персидский залив. В период с XIV по середину XV вв. основные рынки этого товара располагались в Дамаске, Алеппо, Акко, Каире, Александрии, Константинополе, Черноморском регионе (Крым, Тана) и Тебризе (Северный Иран) [Carter 2005: 148]. Добыча этих минералов в Персидском заливе продолжалась и в исламский период. В исламской культуре перламутр утвердился как символ чистоты, мудрости, как средство, защищающее от злых духов. Сходной символикой наделялся и жемчуг. В VII в. красота и ценность жемчуга были отмечены в Священном Коране, где он связывается с образом Рая [Carter 2005: 145].

Огромной любовью пользовался жемчуг в Китае, где его научились выращивать около 3 тыс. лет назад [Раков, Бродянский 2002: 467]. Согласно китайским преданиям, происхождение жемчуга связано с луной: жемчужная раковина вбирала в себя энергию лунного света. Китайцы приписывали жемчугу различные магические свойства, в том числе и способность удлинять жизнь [Малявин 2000: 331] и даже даровать бессмертие, наравне с нефритом [Суслова 1977: 233]. Его красота и высокая стоимость определили круг людей, которые могли позволить носить украшения с этим камнем: императорская семья, его приближенные, видные сановники. Жемчуг в культуре Китая как атрибут власти и высокого служебного положения украшал головные уборы императора, членов его семьи и сановников [Раков, Бродянский 2002: 464; Чжан 2021: 187]. Жемчуг ценился в Тибете, считаясь одним из традиционных национальных камней этой страны. Им декорировались головные уборы и украшения тибетских женщин [Белый волосок 2002: 38].

Однако такая разнообразная символика жемчуга и перламутра не просматривается в культуре тюрко-монгольского населения Внутренней Азии. Здесь отмечаются иные взгляды на свойства и магические возможности этих минералов. В представлениях народов данного региона жемчуг и перламутр, прежде всего, рассматриваются как земное воплощение ночного светила. В мифопоэтическом мышлении бурят, ойратов, тюрков

Южной Сибири солнце и луна воплощают собой высшую красоту во всем мироздании. В эпической традиции для изображения яркой женской красоты и ее духовной чистоты принято обращаться к образам небесных светил [Бурнаков, Цыденова 2013: 269]. Как и луна, эти ценные минералы наделялись свойствами дарить плодородие и долголетие женщинам, даровали им красоту.

Косвенно жемчуг имеет отношение к практике атрибуции должностных лиц в Цинской империи, истоки которой уходят в глубину веков. Так, имя легендарного императора Юй записано иероглифом, обозначающим 'драгоценность, драгоценный камень', а также как 'повелитель'. Иероглиф образован путем добавления точки к иероглифу «Ван» и графически выражался как «шарик, принадлежащий повелителю» [Раков, Бродянский 2002: 466]. Впоследствии ранг каждого сановника стал обозначаться шариком на его головном уборе — в монгольских языках его называли *жинс* (монг.), *жинчи* (бур.) в значении 'шарик' или 'узел на головном уборе чиновника'. Монгольское выражение *жинс зэрэг олох* означало 'получить степень чиновника' [БАМРС 2001а: 176]. Такой обязательный атрибут головного убора чиновника еще называли «шарик достоинства». Возглавлял иерархию шариков из разных материалов жемчужный шарик. За ним следовали шарики, выточенные из нефрита, бирюзы, коралла [Раков, Бродянский 2002: 466].

Пуговицы и монеты

Цвет и форму круглого диска луны имели и такие обычные предметы в быту кочевников, как пуговицы. Выше уже говорилось о сакральном значении перламутровых пуговиц, однако пуговицы сами по себе, изготовленные преимущественно из серебра или бронзы, обладали целым спектром символических значений, исходной основой которых были магические функции небесных светил. Эти предметы, особенно изготовленные из ценных металлов, очень ценились в культуре многих народов. Особо нарядными были пуговицы, украшавшие хакасский женский костюм: «Под воротником с двух сторон разреза пришивали по перламутровой пуговице, украшенной кораллами и серебряными навершиями „силби“» [Бутанаев 1998: 103]. В монгольской культуре мастера украшали серебряные пуговицы узорами с благожелательной символикой — узорами *улзы*, *шоу*. Найти на дороге пуговицу лежащей лицевой стороной, считалось удачей. Лежащую иначе пуговицу не подбирали [Бутанаев 1996: 72]. Аналогичные представления распространялись и на монеты.

Пуговицы считались воплощением жизненной силы, счастья и богатства. Хакасы считали пуговицы хранителями души человека. Перламутровые пуговицы хакасы часто дарили новорожденным «на зубок» [Бутанаев 1996: 72, 139], очевидно, как пожелание прожить долгую жизнь, стать богатым. При продаже одежды пуговицы отпарывали, опасаясь, что семью покинет счастье. В этих же целях срезали пуговицы с одежды умершего человека [Бутанаев, Монгуш 2005: 128]. Аналогичным образом поступали

и буряты: выбрасывая одежду или используя ее вторично, они оставляли пуговицы и воротник, преднамеренно оторвав их [Цыденова 2009: 59]. В свадебной традиции калмыков в церемонии взаимного одаривания одеждой родственниками жениха и невесты, по сведениям У. У. Душана, «все шубы и халаты, предназначенные для подарков, не должны были иметь ни пуговиц, ни карманов. Шили их тоже не аккуратно, а кое-как. Таков был обычай» [Шараева 2011: 110]. Буряты из серебряных пуговиц изготавливали украшения девичьих кос, ожерелья [Тумахани 1970: 78].

Представление о том, что пуговица функционирует как вместилище души человека, сочетается с воззрениями монголов об ассоциативной связи пуговиц, расположенных в определенных местах на одежде, с образами членов общества. Так, в представлениях монголов пуговицы, пришитые сбоку на одежде, у груди, обнаруживают связь с матерью, на что указывает своеобразный запрет: у кого имеется в живых мать, тому нельзя откусывать пуговицы, пришитые сбоку (близ груди) у халата [Вяткина 1960: 243].

В бурятской культуре в качестве декоративного элемента костюма и украшений в XIX в. преимущественно использовались серебряные и золотые монеты. Материальные ценности, в частности деньги, монеты, осмысливались не только как таковые, но и как символ обладания высшими жизненными ценностями, отсюда широкое использование монет (и их имитации) в различных ритуальных действиях [Михайлова 2005: 111]. До широкого распространения монет как декоративный элемент использовались пуговицы из перламутра. У предбайкальских бурят воротники и обшлага меховых шуб оторачивались мехом выдры, а сверху оторочки пришивалась кайма из парчи, сукна или шелка. Кайма декорировалась серебряными или золотыми монетами равного достоинства [Балдаев 1959: 56]. Из монет и кораллов состояло женское нагрудное украшение *хоолобши*. Монеты входили и в состав накосных украшений девушек и женщин. Как более дешевый вариант подобных украшений позднее стали использоваться обыкновенные белые пуговицы, которые распространились в качестве украшения в среде бедных слоев населения.

Белые металлы (олово, серебро)

До XIX в. в свадебной обрядности бурят в качестве украшения жениха и невесты использовалось олово. Бляхами из олова украшали косы невесты и жениха. Когда жених посещал дом отца невесты, для него совершалась особая церемония *туулга хадалган* 'пришивание олова', когда девушки и молодые женщины со стороны невесты пришивали кусочки олова на правое плечо жениха [Галданова 1986: 154]. О высоком значении олова в магии и ритуальных практиках бурят свидетельствует распространение в свадебной бурятской лексике выражений *туулгатай басаган* 'девушка с оловом', *туулгын дуун* 'песнь олова', которую обязательно исполнял жених во время церемонии пришивания олова. Накосные украшения у закаменских и окинских бурят называлось *шинэ бэрийн шурэ туулга* 'кораллы

и олово невесты' [Галданова 1986: 154]. Впоследствии оловянные украшения были заменены серебряными и золотыми монетами.

Магическое значение в далеком прошлом придавалось олову в традиции разных тюрко-монгольских народов. Олово широко использовалось в гадании: расплавленное олово выливали в холодную воду и гадали о будущем по отлившейся форме киргизы, тувинцы, хакасы, буряты.

Отлив из олова или свинца у тюрков назывался *кут* — понятие, связанное с жизненной силой, благодатью вообще и зародышами человека и животных в частности, которыми одаривают людей божества. Моления о даровании детей в разных традициях, как правило, завершались гаданием по олову. По форме олова определяли, будут ли у семейной пары дети и сколько.

Такое отношение к олову неслучайно: это металл белого цвета, а у народов Внутренней Азии белый цвет считался священным, содержал понятия «вечность», «прочность», «долголетие» и символизировал чистоту и непорочность [Скородумова 2000: 232, 234]. В монгольских языках к группе белых металлов относятся алюминий (монг. *мөнгөн цагаан*), олово (монг. *цагаан тугалга*), платина, белое золото (монг. *цагаан алтан*). К этой группе металлов безусловно относится и серебро, символические и декоративные функции которого, связанные с белым цветом и луной, со временем полностью вытеснили олово. Известно, что с давних пор вся палитра белого цвета прочно ассоциировалась с луной. Эта связь светлых металлов с ночным светилом и наделила их символикой плодородия. Идеи о связи луны, плодородия и белых металлов получили дальнейшее развитие, наполнив особым смыслом новые магические практики. Так, гадание по олову в молении о чадородии проводилось при *лунном свете* (курсив наш. — *М. С., Б. Н.*). Впоследствии, после рождения ребенка, отлив из олова, полученный при гадании, привязывали к колыбельке или поясу ребенка, если он плакал [Галданова 1986: 155].

Заключение

В материальной культуре тюрко-монгольских народов Внутренней Азии лунные образы и символика обнаруживаются в ряде предметов, большая часть которых являются украшениями. Образ ночного светила транслируется в белых металлах — серебре и олове, изделиях, изготовленных из этих металлов (украшения, пуговицы, монеты, ритуальные предметы), минералах биологического происхождения — жемчуге и перламутре, которыми декорировались женские украшения. Названия минералов в языках тюрко-монгольских народов Внутренней Азии указывают на места, откуда такой товар доставлялся в исследуемый регион, — Персидский залив и Китай.

Вместе с тем определенную загадку представляет обозначение жемчуга в монгольских языках *subut*, дальнейшее изучение которого может пролить свет на ранний этап истории монгольских народов. Допускается, что название жемчуга в монгольских языках является исконно монголь-

ским и свидетельствует о раннем знакомстве предков монголов с этим драгоценным минералом, который добывался в бассейне реки Амур.

Несмотря на богатую мифологию и разнообразную символику жемчуга и перламутра, присущие культуре Китая и Ближнего Востока, иноземные представления не отложились в мировоззрении тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Жемчуг и перламутр рассматривались ими как земное воплощение ночного светила, и, как луна, эти ценные минералы наделялись свойствами дарить плодородие и долголетие женщинам, даровали им красоту.

Источники

ДАИ 1867 — Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. Т. 10. СПб.: Тип. Эдуарда Праца, 1867. 504 с.

Литература

Абдина 2010 — *Абдина Р. П.* Хакасские традиционные украшения и особенности их номинации // Сибирский филологический журнал. 2010. № 2. С. 113–118.

Айыжы 2024 — *Айыжы Е. В.* Обряды жизненного цикла тувинцев России, Монголии и Китая: традиции и инновации: дисс. … д-ра ист. наук. Казань, 2024. 334 с.

Бадмаева 1986 — *Бадмаева Р. Д.* Бурятский народный костюм. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1986. 144 с.

Балдаев 1959 — *Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1959. 180 с.

Басанхүү, Батмөнх 2010 — *Басанхүү А., Батмөнх Б.* Монголын ойрад уудын соёл (XIX–XX зууны зааг үе). Улаанбаатар: Ганпринт, 2010. 384 с.

Белый волосок 2002 — Белый волосок серебряный до луны дотяни… (серебро Бурятии) / сост. И. И. Соктоева, Н. Д. Болсохоева, Т. Е. Алексеева, А. Л. Ковалевский, С. А. Соктоев. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 120 с.

БАМРС 2021а — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001 . 536 с.

БАМРС 2021б — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах./ отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 3. Ө–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с.

БАМРС 2022 — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах/ отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.

Билгүүн 2013 — *Билгүүн Шаравын Б.* Монголын анагаах ухааны түүх. Гутгаар боть (1206 оноос 1578 он хүртэл). Улаанбаатар: Адмон принт, 2013. 212 с.

БРС 1973 — Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М.: Сов. энциклопедия, 1973. 803 с.

Бурнаков, Цыденова 2013 — *Бурнаков В. А., Цыденова Д. Ц.* Луна в традиционном мировоззрении хакасов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2013. Т. 12. № 3. С. 267–279.

Бутанаев 1996 — *Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакасск. кн. изд-во, 1996. 222 с.

Бутанаев 1999 — *Бутанаев В. Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: УПП «Хакасия», 1999. 240 с.

Бутанаев 1998 — *Бутанаев В. Я.* Этническая культура хакасов. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 1998. 352 с.

Бутанаев, Монгуш 2005 — *Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005. 196 с.

Бутанаев, Бутанаева 2017 — *Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И.* Хакасский женский нагрудник «Пого» и культ богини Умай // Мир Евразии. 2017. № 3(38). С. 11–18.

Викторова 1977 — *Викторова Л. Л.* Монгольская одежда // Одежда народов Зарубежной Азии. Л.: Наука, 1977. С. 159–198.

Викторова 1980 — *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 222 с.

Вяткина 1960 — *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 г.г.). // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.-Л.: Наука, 1960. С. 159–269.

Галданова 1986 — *Галданова Г. Р.* Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986. С. 131–159.

Гэрэлтуу, Ульзийбаяр 2025 — *Гэрэлтуу Б., Ульзийбаяр Д.* Украшения и аксессуары женского костюма монгольских кочевников (на примере изделий художественного ремесла Национального музея Монголии, Улан-Батор) // Искусство Евразии. 2025. № 1(36). С. 14–29.

КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

Козин 1941 — *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un niruča tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Т. 1. Введение в изучение памятника: перевод, тексты, глоссарии / Отв. ред. А. П. Баранников. Предисл. Н. Н. Поппе. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941 (Труды Института востоковедения АН СССР. XXXIV). 620 с.

Ломакина 1974 — *Ломакина И. И.* Марзан Шарав. М.: Изобразительное искусство, 1974. 190 с.

Мазарчук 2017 — *Мазарчук А. В.* Общемонгольская лексика раздела «одежда и обувь» в халхаском, бурятском, калмыцком языках // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. Т. 10. № 5(33). С. 180–189.

Малявин 2000 — *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М.: Астрель; АСТ; ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2000. 632 с.

Михайлова 2005 — *Михайлова Е. А.* Съемные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 12–120.

Москвина 2013 — *Москвина М. В.* Статусный символизм традиционных женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 3. С. 83–86.

Наранбат 1992 — *Наранбат У.* Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 56–71.

Раков, Бродянский 2002 — *Раков В. А., Бродянский Д. Л.* Жемчуг в археологии // Проблемы истории, филологии, культуры. 2002. № 12. С. 462–468.

Скородумова 2000 — *Скородумова Л. Г.* Монгольский язык: образы мира. Улан-Батор: Бемби-сан, 2000. 326 с.

Спасский 1824 — *Спасский Г. И.* Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. Часть первая. СПб.: Тип. Департамента Народного просвещения, 1824. 495 с.

Сребродольский 1985 — *Сребродольский Б. И.* Жемчуг. М.: Наука, 1985. 135 с.

Суслова 1977 — *Суслова И. В.* Головные украшения китаянок и их символика // Одежда народов зарубежной Азии. Л.: Наука, 1977. С. 230–248.

Тумахани 1970 — *Тумахани А. В.* Бурятское народное искусство. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1970. 111 с.

Цыденова 2009 — *Цыденова Д. Ц.* Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: [б. и.], 2009. 193 с.

Чжан 2021 — *Чжан Ц.* Культурные коннотации органических драгоценных камней в китайских ювелирных изделиях // Белорусско-китайский культурный и образовательный диалог: история и современное состояние. Минск: Белорусский гос. ун-т, 2021. С. 182–192.

Шараева 2011 — *Шараева Т. И.* Обряды жизненного цикла калмыков (XIX – нач. XXI в.). Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар"», 2011. 223 с.

Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.

ЭСМЯ 2018 — *Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В.* Этимологический словарь монгольских языков: в 3 тт. Т. III: Q–Z. М.: ИВ РАН, 2018. 240 с.

Юрченко 2007 — *Юрченко А. Г.* Книга Марко Поло. Записки путешественника или имперская космография. СПб.: Евразия, 2007. 864 с.

Allsen 2019 — *Allsen T. T.* The Steppe and the Sea. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019. 261 p.

Carter 2005 — *Carter R.* The history and prehistory of pearling in the Persian Gulf // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2005. Vol. 48. No. 2. Pp. 139–209.

Clauson 1962 — *Clauson G*. Turkish and Mongolian Studies. London: Luzac and co., 1962. 261 p.

Clauson 1966 — *Clauson G*. Three Mongolian Notes // Collectanea Mongolica: Festschriftfür Professor Rintchinzum 60. Geburtstag / ed. by W. Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. Pp. 29–34.

Rachewiltz 1972 — *Rachewiltz I. de.* Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University Publ., 1972. 347 p.

Róna-Tas, Berta 2011 — *Róna-Tas A., Berta A.* West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian, Part I: Introduction, Lexicon «A–K»**.** Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. 618 p.

УДК / UDC 398.2

Репрезентация Казымского восстания в устных рассказах казымских хантов

Римма Михайловна Потпот[1]

Representations of the Kazym Uprising in Oral Narratives of Kazym-Based Khantys

Rimma M. Potpot[1]

[1] Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (д. 12, ул. Каксина, 628174 Казым, Белоярский район, ХМАО-Югра, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник

[1] Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development (12, Kaksin St., 628174 Kazym, Khanty-Mansi Autonomous Okrug–Yugra, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

0000-0002-0282-4586. E-mail: ugraomnilife(at)mail.ru

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена проблеме фольклоризации исторических событий и реальных личностей в нарративной традиции хантов. На материале семейного предания, записанного от Т. И. Лозямовой (Неттиной), рассматриваются механизмы превращения свидетельств о Казымском восстании 1933–1934 гг. в фольклорный нарратив. *Методы*. Применен комплексный подход на стыке фольклористики, этнолингвистики и исторической антропологии: структурно-типологический анализ по В. Я. Проппу, текстологический анализ, анализ переноса мотивов и пространственно-временных смещений, интерпретация эмоционально значимых деталей. Теоретической базой явились работы А. К. Байбурина, С. Ю. Неклюдова, В. Я. Проппа и исследования О. Д. Ерныховой, А. В. Головнева, Н. А. Тучковой. *Результаты*. Выявлены ключевые механизмы фольклоризации: переплетение достоверных фактов (раскулачивание, аресты, расстрелы) с фольклорными мотивами (неуязвимость героя, заступничество Торума, чудесное спасение), соответствие структурным моделям хантыйского фольклорного повествования (функция

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Потпот Р. М. (Potpot R. M.), 2026

«недостачи», образ «волшебного помощника», троекратное повторение), перенос мотивов между персонажами и пространственные смещения событий. Показано, что эмоционально заряженные детали обеспечивают мнемоническую устойчивость нарратива. Фольклоризация предстает как творческий процесс, в котором историческая личность становится материалом для выражения народного мировоззрения и коллективной памяти.
Ключевые слова: фольклоризация, казымское восстание, семейный нарратив, казымские ханты, коллективная память
Для цитирования: Потпот Р. М. Репрезентация Казымского восстания в устных рассказах казымских хантов // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 107–116. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-107-116

Abstract. *Introduction*. The article explores the folklorization of historical events and real-life figures in the Khanty narrative tradition. *Goals*. The study shall deal with a family legend recorded from T. I. Lozyamova (Nettina), a prominent keeper and performer of Kazym Khanty folklore, to investigate how accounts of the Kazym Uprising of 1933–1934 have been transformed into a folklore narrative. *Methods*. The research employs an integrated approach at the intersection of folklore studies, ethnolinguistics, and historical anthropology. It applies structural-typological (based on V. Ya. Propp's methodology) and textual analyses, examines the motif transfer and spatial-temporal shifts, and interprets emotionally significant narrative details. Theoretically, the paper rests on works by A. K. Bayburin, S. Yu. Neklyudov, V. Ya. Propp, as well as on studies by O. D. Ernykhova, A. V. Golovnev, and N. A. Tuchkova. *Results*. The study identifies some key mechanisms of folklorization, namely: interweaving of actual historical facts (dekulakization, arrests, executions) with folklore motifs (the hero's invulnerability, Torum's intercession, miraculous salvation); the narrative's alignment with established structural patterns of Khanty taletelling (the 'lack' function, 'magic-helper' figure, triple repetition); and transfer of motifs between characters alongside spatial shifts of events. It is demonstrated that emotionally charged details enhance the narrative's mnemonic stability. Thus, folklorization proves a creative process where a historical figure serves a vehicle to express the community's worldview and collective memory.
Keywords: folklorization, Kazym Uprising, family narrative, Kazym-based Khanty, collective memory
For citation: Potpot R. M. Representations of the Kazym Uprising in Oral Narratives of Kazym-Based Khantys. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 107–116. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-107-116

Введение

В фольклоре хантов зафиксированы примеры фольклоризации исторических личностей и обычных людей, о которых исполнители фольклора рассказывают в форме сказания или предания. О. Д. Ерныхова рассматривает деятельность двух исторических личностей — ханта Василия Захарова и селькупа Ефима Кунина, сопоставляя предания и рассказы о них с историческими документами государственных архивов и опубликованными сводками органов ОГПУ [Ерныхова 2020]. А. В. Головнев, Е. В. Перевалова, рассматривая грани власти и лидерства у обских угров и ненцев и роли вождей в коммуникации и мобильности их сообществ на матери-

але фольклора, в полемике о степени исторической достоверности фольклора считают, что «в отличие от созданных внешними наблюдателями письменных исторических источников, фольклор обладает взглядом изнутри» и что «есть в фольклоре и свой историзм, относящийся к описаниям важных событий, в этом смысле он играет роль народной истории <…> фольклор позволяет охарактеризовать события и явления в проекциях и толкованиях самого народа» [Головнев, Перевалова 2017: 115].

Н. А. Тучкова, исследуя вопросы истории в фольклоре и выявляя возможности корреляции этнической истории селькупов и их этнокультурной специфики с данными их фольклорного наследия, отмечает: «Фольклорный материал приобретает особую актуальность для реконструкции этапов формирования тех народов, чья письменная эра началась только в последние несколько столетий. Для них еще с недавнего времени фольклор был одним из важнейших способов передачи культурной и исторической информации между поколениями и одновременно мощным связующим материалом между представителями этнического сообщества» [Тучкова 2020: 10–11]. Д. В. Убушиева классифицирует устную несказочную прозу калмыков (мифы, легенды, исторические предания) [Убушиева 2020]. О. А. Колегова анализирует фольклорные сюжеты об исторических лицах, оказавших большое влияние на жизнь страны и региона [Колегова 2019].

Актуальность нашего исследования обусловлена необходимостью комплексного анализа механизмов, посредством которых историческая травма и коллективный опыт передаются в устной традиции. Новизна работы состоит в совмещении структурно-типологического подхода (по В. Я. Проппу) с этнолингвистическим и антропологическим анализом, что позволяет выявить не только форму, но и смысловые функции нарратива в сохранении культурной памяти.

Цель исследования — выявить и описать механизмы репрезентации Казымского восстания в устных рассказах казымских хантов на примере семейного предания. Задачи включают: 1) определение соотношения исторических фактов и фольклорных мотивов; 2) анализ структурных моделей нарратива; 3) выявление эмоционально значимых деталей, обеспечивающих мнемоническую устойчивость текста; 4) интерпретация репрезентации события как формы коллективной памяти.

Материалы и методы

Материалом нашего исследования послужил семейный нарратив, записанный нами от Т. И. Л. (Н.), 1956 г. р., известного знатока и исполнителя фольклора в 2016 г. [ПМА]. Исполнительское мастерство она переняла от свекра и свекрови: М. Н. Л. (ок. 1885–1987) и А. Л. (В.), которые знали и исполняли множество легенд, сказаний и песен [Касум мув моньщат-путрат 2002: 9]. Тринадцать фольклорных произведений, записанных от Т. И. Л., были включены в фольклорный сборник личных песен казымских хантов [Касəм йох арəт 2020]. Теоретическая база исследования построена

на трудах А. К. Байбурина, С. Ю. Неклюдова, В. Я. Проппа и исследованиях О. Д. Ерныховой, А. В. Головнева, Н. А. Тучковой. Для выявления механизмов фольклоризации нами применен комплексный подход на стыке наук.

Исторический контекст нарратива

Одним из механизмов фольклоризации является добавление в нарратив деталей, которые вызывают у слушателей сильные эмоции: «Первый механизм фольклоризации — это добавление в текст деталей, призванных вызвать у слушателей сильные эмоции и заставить его текст передавать дальше» [Белянин, Закревская 2023: 61].

Хөләм йаңмит оләтән тәта Мосәм йухана тащ төсәт туләта Йамало-ненецкий увәс йурәнләл эвәлт. Увәс йурәнләл, њухсәң йурәнләл мухты тыв, Касәм эвәлт тащәт иса муй хәнтэт эвәл вўсыйәт. Щи йисән, хөләм йаңмит оләтән, тәмәщ колхозән әнтөмәт вөсәт. Мир йўкан вўды тәйсәт, а тащәң йохлан щурсәң тащәт тәйсәт. А йурәнлан вовсе мулты арат щурәсән тәйсәт ин тащәң йохлал. Ин щита раскулачивайәты питсайәт, кулаками лўңәссәт. Рўщ йасәңән, вантэ, лупсайәт, кулакәт тәмэт. Ин тащәң йохлал пєла лыклал єтты питсәт, советский лащ вєрмәлән. Ин хөләм йаңмит оләтән щи вєрән хәнтэт мурта щи шөкатсәллал. Ар вўрән ар хәнты, вантэ, щи павәтсәт. Амња йуханән, вантэ, ищи хәнтэт щи павтәмәт, алщәлы. Туләта сахәт төсыйәт ‘В тридцатые годы стадо оленей на реку Назым привели от северных ненцев с Ямало-Ненецкого округа — через соболиных ненцев (Нумто). Из Казыма стада оленей у всех хантов забрали. В те времена, в тридцатые годы, колхозов еще не было. Люди содержали личных оленей, а богатые имели тысячные стада оленей. Богатые ненцы — вовсе по несколько тысяч оленей. Их стали раскулачивать, считать кулаками. По-русски их называли кулаками. Когда создавали советскую власть, богатых людей стали ненавидеть. Из-за этого в тридцатые годы хантов сильно мучили. По-разному много хантов уничтожили. На реке Амня, видишь ли, на русле реки Амня тоже говорят — хантов погубили. Оттуда их привезли’.

Н. А. Тучкова, поднимая проблему датировки фольклорного материала, констатирует: «Фольклорный материал всегда характеризовался тем, что был неподатлив (или слабо податлив) к попыткам привязать его к исторической хронологии» [Тучкова 2020: 47].

В нашем случае автор нарратива, напротив, начинает повествование с точной датировки событий.

Речь идет об истории, известной как Казымское восстание 1933–1934 гг., которое советскими органами было названо «контрреволюционным вооруженным выступлением против советской власти туземцев Казымской тундры»» [Ерныхова 2003: 3].

Восстание было вызвано принудительным отчуждением оленей у коренного населения, насильственным набором детей в школу-интернат, вмешательством властей в традиционную промысловую деятельность и осквернением священных мест, в частности озера Нумто.

Раскулачивание и аресты: исторические факты и фольклорное осмысление

И имєм аӈкэл пила вөс. Аӈкэл щи лупэл, сємӈэл йӑмӈэн, көсаӈ. Аӈкэлэн, аӈкаӈкэлэн йонтəслайəт ӌаврємлал. И имєм лӯв йонтəсэл. Лөмтəм ар тӑйлəт. Щитлал хулыйэва нух вӯсыйəт, ӌӑрйалəсыйəт. Щи лупийэл: «Ӈӯкӈиләв муӈэва вөшємəсыйəт». Лӯв вэт пух щирэн тӑйəс. Ин акєм ики лӯв лант ар тӑйəс, лантлал лӯв ныктөслэ, нөмəсэл йнт кєтəмла. И щи тыв щи Йөм воша тыв төсы. Төсыйəт, тьурмайа щи лукємəсыйəт. <…> Мир па төлыйəт ар тӑхи эвəлт, сӯта павтəм хӑнтылал, йурэнлал. Щӑлта кашаӈ хӑтəл луӈта йаӈ хуйатэн щӑта павəтлəлал ин сӑлтатлалэн. Пушканэн павəтлайəт. Мӯв лот хирлəт лыв. И щи мӯв лота и лыв хирлəт. Па йаӈ хуйат па вөл, щи йаӈ хуйатэл хулэвəт павəтлайəт. Мӯв лот хирты йаӈ хөйэл павəтлайəт па щи мӯв лотэла вущкалыйəт. Па тӑм хулэвəт павəтты йохлалэн па мӯвэн лӑп хирлайəт ‘А свекровь моя с матерью жила. Мать ее в силе была, зрение хорошее. Вот мать ее, бабушка детей, и обшивала. И свекровь моя тоже шила. Одежды у них много было. И все это у них отняли, отобрали. Она и говорила: «Все плохонькое нам только оставили». А у нее тогда уже пятеро сыновей было. А свекор мой — раз у него было много муки, он их сам отдал и увез в поселок, думал, не тронут. Его сюда, в Ханты-Мансийск, привезли. Всех их сюда привезли и в тюрьму посадили. <…> Осужденных хантов и ненцев привозили из разных мест. Каждый день солдаты выводили по десять человек и расстреливали их — видимо, из винтовок. Сами осужденные копали яму, в нее же их и закапывали. На следующий день ставили следующие десять человек — и снова расстреливали. Те, кого убивали на следующий день, копали новую яму, их убивали и бросали в нее. Так и этих десятерых, которых убивали на следующий день, закапывали землей’.

В рассказе исполнительницы смешались достоверные события и фольклоризация деталей. Действительно, при раскулачивании у людей забирали одежду, оленей; затем, при создании колхозов, из конфискованных стад формировали оленеводческие бригады. И в Ханты-Мансийске (в то время он назывался Остяко-Вогульск) действительно функционировала тюрьма, и, возможно, там расстреливали людей, но было ли это так массово, как описывает рассказчица, документально не подтверждено. Фольклорным элементом в данном фрагменте является троекратное повторение действий — прием, характерный для устной нарративной традиции.

Мотив неуязвимости героя

Амња йухан хурэн ар хӑнтылəв павəтсайəт. Нӑӈ Наӈк Пашка апщэн муйкєм йаӈ сөлтатэн и вөнла пушканэн єсəлла, лӯв лоӆ, ил иса йнт питəл. Щӑлта, таӈха, луптал: «Йэша пӑкəмтаты сӑр, ма молпщи, ӈӯкӈи молпщилєӈкєм лулпийэн щи тєкнəс, ил пӑркатэмəлєм». Молпщэл нух лавємəллэ, лулпилал, ӈоллал ил пӑрылəт. Щӑлта молпщэл па нух лөмтəмлəллэ.

Ин йаң сөлтат и вөнтлә єсәлләт, вантэ. Па єсәлләт — лоль. Па єсәлләт. И вөнлә, команда щирән, ўвәтлайәт, йаң пушкан и вөнлә, и утәл лоль.

Щăлта па щи, таңха, лупәл: «Йэша пăкәмтаты сăр, ма молпщєм па щи тєкнәс лулпийән. Сăр ил пăркатємәлєм». Па щи нух лавємәллэ, мулты луват лулпи пай ил щи щўљийәл. Щăлта, таңха, иса ăнт хойлә — ил ăнт питәл. Ăнт хөн хойлә, Төрәмән лўвәл ăнт партлә.

Щăлта, таңха, луптал: «Вөн Төрәм ащєм вөсән, муй ма эвәлтєма шөкатләты? Павәтлайәм ки, па ат павәтлайәм. Мăнєма хөн тăм найәң щурәс тєкнәс. Ма муй атәм вєрсәм? Мулты лывәл ки атәм вєрсәм, ат павәтләл».

Щăлта, таңха, ин хө луптал: «И хөйән ат єсәллайәм. Муй йаң хуйат ма милємән лаљәсләты!» И хуйатән, и пушканән, таңха, єсәлса па щив щи лакнємәс ‘Много наших хантов на реке Амня убили. В твоего младшего брата *Наңк Пашка* (букв. 'лиственница, Павел') десять солдат стреляли одновременно, а он стоит, не падает. Затем говорит, видимо: «Подождите немного, моя малица наполнилась металлом, вытряхну его». Малицу снимает, пули вытряхивает из нее. Затем опять малицу свою надевает.

Эти десять солдат снова все одновременно стреляют в него, видишь ли. Стреляют — а он стоит. Снова стреляют. Им командуют, по крику они стреляют одновременно, а он стоит.

Затем он, видимо, говорит: «Подождите немного, опять моя малица наполнилась. Я из нее вытряхну». Опять малицу снимает, какое-то количество металла сыплется вниз. Так, видимо, никак не могут его убить — не падает он. Не попадают в него, Торум оберегает его.

Затем он, видимо, говорит: «Великий отец Торум, зачем меня так мучить? Убьют, так пусть убивают. Разве мной только этот мир наполняется? Что я плохого сделал? Если им что-то плохое сделал, пусть убьют меня».

Затем, видимо, сказал: «Пусть один человек стреляет. Чего десять человек со мной воюете!» После этого, видимо, один человек выстрелил в него — и он упал’.

Этот отрывок показателен тем, что в нем представлен чудесный мотив неуязвимости: героя не могут убить десять солдат, и он высыпает из своей малицы пули, которые должны были его поразить. Аналогичный мотив известен в преданиях о *Тэкәң Коља* (Неттине Николае) — реальном человеке, жившем в деревне Теги в первой половине прошлого столетия. О нем говорили, что он обладал большой шаманской силой, поэтому красные не могли его убить; он также высыпал пули из малицы, а в руке у него был металлический предмет, найденный им у дерева, разрушенного грозой. В некоторых нарративах повествуется о том, что его мать обладала большой шаманской силой и не давала погубить своего сына. Таким образом, фольклорный мотив, связанный с одним историческим лицом, может переноситься на другого персонажа нарратива.

Сомнению может быть подвергнут факт расстрела героя на реке Амня, поскольку в то время на этой реке не было крупных населенных пунктов. О том, что подобные расстрелы происходили на реке Обь, где располага-

лись крупные поселения с большим количеством людей, существует множество свидетельств; рассказчица, зная об этом, могла перенести событие на реку Амня, ближайшую к месту проживания территорию.

«Волшебный помощник» и пророчество

Несомненно, что нарратив исполнительницы является фольклорным. Она не придумала его сама, а услышала от свекра — исполнителя сказок, сказаний, преданий — и передает его дальше: *Акєм ики щитлал путәрталән, сєм йиңкәл ким єтәл* ‘Когда свекор об этом рассказывал, у него текли слезы’.

В. Я. Пропп, исследуя повествовательные модели волшебных сказок, в качестве начального хода предлагает функцию «недостачи», из-за которой развивается действие сюжета [Пропп 1998]. Э-Б. М. Гучинова, описывая стратегии травматического нарратива, «языком травмы» называет язык «нехватки» — «нехватка еды и одежды, тепла и человеческого жилья» [Гучинова 2021: 35]. В данном случае этой «недостачей» можно назвать нахождение героя в тюрьме под арестом, в состоянии голода. И там же он встречает «волшебного помощника» — Молданова.

Мотив волшебного помощника в калмыцких сказках на сюжетный тип ATU 513 рассматривает Б. Б. Горяева [Горяева 2023], что позволяет сопоставить структурно-типологические модели калмыцкой и хантыйской нарративных традиций.

Лєлы-йаньлы тӑйлайәв па, — лупийәл, — көслал иса ӑнтөмәт. Ин йаң хөйэв, — лупийәл, — сӑрән мӑсыйәт, щи мӱв лот щи хирсәт. Мӱң, — лупийәл, — щи вантлэв, павәтты щира щи төлыйәв. Ма, — лупәл, — щи нөмәсләм, йаң хөйэв мӱв лотэл йэтшәс, — лупийәл. — Лоньәлщәсыйәт, па сөлтатлалән павәтсайәт. Щи мӱв лотлала щив щи лакнємәсәт. Мӱң па партсайәв па, — лупәл, — лӑп хирсәллэв. Ин хӑлэвәт па нын пурайән щи йухәтәл. Ин щи хӑтәл йӑңхәм мӑрєвән, ин ищи турма хотєва йухәтлэв, па вантыйәллєм, — лупәл, — па ар хуйата йӱвмэл. Па йилпа хуйатәт па тӱвәмәт. Щи вантлєм, и ңӱки молпщєң хө иса ма йэщәлєма щиты щи вантәл, щиты щи вантәл. «Ма па, — лупәл, — лӱв пєлала вантыйәллэм. Имәлтыйән тыв ма хущама щи шөшәс. Щи инщәслайәм: «Нӑң муй нєм тӑйлән?» <…> Щи ин вошәң хөйәлән иньщәслэллэ:

— Нӑң хуй?

— Ма вошәң хө.

Нємәл ищи хӑнты щирән лупсәллэ. А ма ин ӑнт па нөмлєм. Йуиљский хӑнты, Молданов. Ин тум икэл, таңха, луптал: «Нӑң иса па ал па пӑла, нӑң ӑнт павәтлайән. Нӑң щӑха лылңа хӑщлән, мирэн хущи, ньаврємлан хущи йухәтлән. Ин тӑм хӑтәл полтәң онтәп пӑтыйән хӑщәм, ньаврємлэв, пухлэв, эвилэв щӑха кӱрэл тыйа, йошэл тыйа питтэл арән, па йєрмәм хӑтәл ар. Йємәң Лємәң тыйэнән щӑха, йємәң лапәт пєши лоньәлщәлты па щӑха, хуйән пойәклайәт щӑха? Нӑң щи пойәклэллан». Акєм ики щирән нємәлт щӑрт пос па ӑнт тӑйәс. Щи лупәл: «Щӑрт вєр ӑнт вөсәм. Щӑрт пос ӑнт тӑйсәм». И лупийәл, лӱв лупәм йасңәла иса па ӑнт па эвәлсәм ‘Впроголодь

нас содержат, — говорит, — поэтому сил совсем нету. Этим десяти мужчинам дали лопаты в руки, они выкопали яму. Мы, — говорит, — видим, что ведут нас, чтобы убить. Я думаю, — говорит, — у десяти из нас яма уже готова, — говорит. — Поставили их, солдаты застрелили их. В эту яму они все и свалились. А нас заставили закопать их, — говорит, — мы их закопали. Завтра наша очередь придет. Так нас водили. А потом мы вернулись в ту же тюрьму. Я вижу, — говорит, — что людей опять стало больше. Новых людей опять нагнали. Смотрю, один мужчина в кожаной малице на меня смотрит и смотрит. И я на него смотрю. Так он ко мне подошел. Спрашивает меня: «Как тебя зовут? <…> Он [свекор] спрашивает у этого мужчины:

— А ты кто такой?

— Я мужчина из рода Вошанг.

Имя свое он тоже по-хантыйски назвал. А я сейчас уже забыла. Он Молданов, ханты из деревни Юильск. И тот мужчина ему говорит: «А ты совсем не бойся, ты не погибнешь. Ты останешься в живых и вернешься к своей семье, к своим детям. Сегодня на дне люльки оставшиеся наши дети, сыновья, дочери, когда на ноги встанут, на руки поднимутся, и тогда много трудных дней будет. В верховьях священной реки Ляма, когда священные семь оленят [жертв] поставят, кто молитвы произносить будет? Ты и будешь молиться». Свекор тогда никакими способностями не обладал. Он и говорит: «Я тогда не обладал никакими магическими способностями. Не было у меня способностей». Как он говорит, что не верил словам этого мужчины'.

Структурно-типологические соответствия

Рассмотренный нами нарратив об исторических событиях и реальных людях, живших в то время, в рамках структурно-типологического подхода встраивается в уже существующие в хантыйской традиции модели фольклорного повествования. С. Ю. Неклюдов, исследуя нарративы о Степане Разине, показал, что они формировались по моделям историй о колдунах и оборотнях [Неклюдов 2016: 28–65]. Аналогичным образом семейный нарратив о Казымском восстании усваивает и воспроизводит фольклорные структуры: функция «недостачи» (арест, голод), появление «волшебного помощника» с пророческим предсказанием, мотив неуязвимости героя под защитой Торума, троекратное повторение действий, мотив чудесного спасения и возвращения домой.

Заключение

Таким образом, подводя итоги исследования проблем фольклоризации исторических событий и реальных личностей в нарративной традиции хантов, мы пришли к следующим выводам.

1) Фольклоризация как механизм коллективной памяти. Фольклоризация исторических событий и личностей у хантов представляет собой сложный творческий процесс, в котором реальные исторические факты переосмысляются через призму традиционных нарративных мо-

делей. В условиях, когда письменность у хантов появилась лишь в 1930-х гг., фольклор выполнил функцию народной истории — «взгляд изнутри» [Головнев, Перевалова 2017: 115], обеспечивая передачу культурной и исторической информации между поколениями.

2) Сращение документального и фольклорного. В проанализированном нарративе достоверные исторические факты (раскулачивание, конфискация имущества, аресты, содержание в тюрьме) органично сплетаются с фольклорными мотивами (троекратное повторение, неуязвимость героя, чудесное спасение, заступничество Торума). Это сращивание не является произвольным: оно подчиняется устойчивым моделям хантыйского фольклорного повествования и обеспечивает эмоциональную интенсивность, необходимую для передачи рассказа дальше.

3) Перенос фольклорных мотивов. Установлено, что мотив неуязвимости героя, связанный с реальным лицом *Тэкәӈ Коӆа* (Неттиным Николаем), переносится в исследуемом нарративе на другого персонажа — младшего брата свекра рассказчицы Павла. Аналогично событие, происходившее, по всей видимости, на реке Обь, локализуется на реке Амня, ближе к месту проживания героя. Эти смещения свидетельствуют не об «искажении» фактов, а о закономерном процессе фольклорной адаптации: нарратив «привязывается» к знакомому пространству и знакомым лицам, что усиливает его воздействие на слушателей.

4) Структурно-типологическая встроенность. Семейный нарратив о Казымском восстании не создает новую повествовательную модель, а встраивается в уже существующие: функция «недостачи» (по В. Я. Проппу), образ «волшебного помощника» с пророческим предсказанием, мотив испытания и чудесного избавления — все это элементы, хорошо известные в хантыйской фольклорной традиции. Тем самым подтверждается тезис С. Ю. Неклюдова о том, что нарративы об исторических лицах формируются по моделям, уже отработанным традицией [Неклюдов 2016: 28–65].

5) Роль исполнителя. Нарратив не является личным воспоминанием рассказчицы — она выступает как передатчик фольклорного текста, полученного от свекра, исполнителя сказок, сказаний и преданий. Эмоциональная отзывчивость исполнителя (слезы свекра при рассказывании) сама становится частью фольклорного сообщения, усиливая его воздействующую силу и закрепляя в памяти слушателя.

6) Историческая личность как материал для народного мировоззрения. Фольклоризация исторических событий и личностей — процесс, отражающий исторические изменения и способность фольклора адаптироваться к новым условиям, сохраняя при этом связь с традициями и коллективной памятью.

Историческая личность становится материалом для выражения народного мировоззрения, идеалов, эмоций и представления о справедливости, а сам нарратив — способом осмысления коллективной травмы и ее преодоления через традиционную систему координат.

Полевые материалы автора

ПМА — Т. И. Л. (Н.), 1956 г. р. Записано в с. Кышик, Ханты-Мансийский район, ХМАО-Югра, март 2016 г.

Литература

Белянин, Закревская 2023 — *Белянин С. В., Закревская Е. А*. Как история становится фольклором: механизмы фольклоризации историй о войне и холокосте // Фольклор: структура, типология, семантика. 2014. Т. 6. № 3. С. 61–87.

Головнев, Перевалова 2017 — *Головнев А. В., Перевалова Е. В.* Вожди обских угров и ненцев (по данным фольклора) // Вестник Томского государственного университета. История. 2017. № 49. С. 115–122.

Горяева 2023 — *Горяева Б. Б*. Мотив помощника в калмыцких сказках на сюжетный тип ATU 513 The Extraordinary Companions // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2022. № 1. С. 106–118.

Гучинова 2021 — *Гучинова Э.-Б. М.* Как калмыки рассказывают о депортации: дискурсивные стратегии нарратива // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 30–52.

Ерныхова 2003 — *Ерныхова О. Д.* Казымский мятеж: об истории Казымского восстания 1933–1934 гг. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. 160 с.

Ерныхова 2020 — *Ерныхова О. Д*. Хантыйские предания и официальные документальные источники о богатых оленеводах 1930-х гг. XX столетия // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 5А. С. 217–224.

Касэм йох арэт 2020 — Касэм йох арэт. Песни казымских хантов / запись текстов, расшифровка, пер., сост., предисл., коммент. Р. М. Потпот. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир, г. Ханты-Мансийск», 2020. 150 с.

Касум мув моньщат-путрат 2002 — Касум мув моньщат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / сост. С. С. Успенская. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2002. 292 с.

Колегова 2019 — *Колегова О. А*. Исторические персонажи в легендарно-исторической прозе Пермской губернии (по материалам публикаций XIX века) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2019. Т. 11. Вып. 1. С. 25–36.

Тучкова 2020 — *Тучкова Н. А*. Этническая история и фольклор селькупов: проблема корреляции данных // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2020. Т. 40. № 1–2 [электронный ресурс] // URL: https://www. academia.edu/44624391/ (дата обращения: 29.09.2026).

Неклюдов 2016 — *Неклюдов С. Ю*. Литература как традиция. Т. 2. М.: Индрик, 2016. 552 с.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я*. Морфология (волшебной) сказки: Исторические корни волшебной сказки / сост., науч. ред. И. В. Пешков. М.: Лабиринт, 1998. 511 с.

Убушиева 2020 — *Убушиева Д. В*. Инедиты калмыцкого фольклора из фонда И. И. Попова: тематическая классификация образцов устной несказочной прозы // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2020. № 3. С. 233–250.

УДК / UDC 392.11(=512.157)

Традиционные утилитарные *алгысы* в обряде испрашивания души ребенка у якутов: структура, семантика, прагматика

Сайдара Саарын кыыьа Хомус[1]

Traditional Utilitarian *Algys* Texts in the Yakut Ritual of Asking for a Child's Soul: Structure, Semantics, Pragmatics

Saidara S. Khomus[1]

[1] Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова (д. 42, ул. Кулаковского, 677013 Якутск, Российская Федерация)
аспирант

[1] Ammosov North-Eastern Federal University (42, Kulakovsky St., 677013 Yakutsk, Russian Federation)
Postgraduate Student

0009-0006-7891-6272. E-mail: saidara_khomus(at)mail.ru

Аннотация. В статье на материале двенадцати текстов традиционных утилитарных *алгысов*, вводимых в научный оборот, рассматривается обрядовая поэзия якутов, связанная с испрашиванием души ребенка у богини *Айыысыт* и духов-хозяев природных локусов. *Цель работы* — выявление композиционной структуры, семантического ядра и прагматической направленности дородовых заклинаний. Материалом послужили записи, полученные от пяти информантов. Методологическую основу составили структурно-типологический, сравнительно-сопоставительный, семантический и текстологический методы анализа. Установлено, что все рассмотренные тексты обладают устойчивой трехчастной композицией: обращение к адресату (*Айыысыт, Иэйэхсит*, духам огня, земли, воды, дерева), изложение просьбы (ниспослание души ребенка, дарование потомства) и ритуальное угощение (возлияние масла в огонь, поднесение саламата). Выявлена вариативность эпитетов богини *Айыысыт* (*Ахтар*, *Налыгыр*, *Нэлбэй*) и её устойчивая связь с образами *Иэйэхсит*. Символический ряд *алгысов* включает золото, сере-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Хомус С. С. (Khomus S. S.), 2026

бро, огонь, дерево, воду, волосы, что отражает архаические представления о жизненной силе (*кут-сюр*). Отмечена трансформация обряда в современной практике удаганок при сохранении ядерных элементов традиционной структуры. Результаты исследования вносят вклад в изучение обрядовой поэзии тюрко-монгольских народов Сибири.
Ключевые слова: якутский фольклор, *алгыс*, обрядовая поэзия, *Айыысыт, Иэйэхсит*, испрашивание души ребенка, шаманизм, структура, семантика
Для цитирования: Хомус С. С. Традиционные утилитарные *алгысы* в обряде испрашивания души ребенка у якутов: структура, семантика, прагматика // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 117–125. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-117-125

Abstract. *Introduction*. The article introduces twelve texts of traditional utilitarian *algys* into broad scholarly circulation, and examines the Yakut people's ritual poetry associated with petitioning to the goddess *Aiyysyt* and spirit-masters of natural loci for a child's soul. *Goals*. The work aims to identify the compositional structure, semantic core, and pragmatic orientation of prenatal incantations. *Materials and methods*. The material has been drawn from records taken from 5 informants. The methodological basis comprises the structural-typological, comparative, semantic, and textological methods of analysis. *Results*. It has been established that all the examined texts possess a stable tripartite composition: an address to the addressee (*Aiyysyt*, *Ieyekhsit*, spirits of fire, earth, water, and tree), a presentation of the request (bestowal of a child's soul, granting of offspring), and a ritual offering (libation of oil into the fire, presentation of *salamat*). Variability in the epithets of the goddess *Aiyysyt* (*Akhtar*, *Nalygyr*, *Nelbey*) and her stable connection with the images of Ieyekhsit have been revealed. The symbolic series of the algys includes gold, silver, fire, tree, water, and hair, which reflects archaic ideas about vital force (*kut-sür*). A transformation of the rite in the contemporary practice of *udagankas* is noted, while the core elements of the traditional structure are preserved. The results of the study contribute to the research into the ritual poetry of the Turko-Mongolic peoples of Siberia.
Keywords: Yakut folklore, *algys*, ritual poetry, Aiyysyt, Ieyekhsit, asking for a child's soul, shamanism, structure, semantics
For citation: Khomus S. S. Traditional Utilitarian *Algys* Texts in the Yakut Ritual of Asking for a Child's Soul: Structure, Semantics, Pragmatics. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.* 2026. No. 2. Pp. 117–125. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-117-125

Введение

Обрядовая поэзия якутов (саха) представляет собой один из наиболее архаичных и вместе с тем недостаточно изученных пластов устного народного творчества.

Центральное место в системе культово-обрядовых текстов занимает *алгыс* — благопожелание, заклинание, моление, произносимое при отправлении семейных, календарных и шаманских ритуалов. Как отмечает Г. У. Эргис, первым введший в научный оборот *алгыс* как жанр якутского фольклора, эти тексты обладают устойчивой структурой и глубокой семантической насыщенностью [Эргис 1974: 145–147]. В трудах Л. С. Ефимовой *алгысы* рассматриваются в широком контексте обрядовой и ша-

манской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири, что позволяет выявить как генетическую общность, так и локальную специфику якутской традиции [Ефимова 2013: 4–18]. Л. С. Ефимова подразделяет *алгысы* на шесть основных групп: *алгысы ыһыаха Айыы*, утилитарные *алгысы*, *алгысы* шаманских камланий, удаганские *алгысы*, *алгысы* военных обрядов, *алгысы* культа кузнецов. Для настоящего исследования первостепенное значение имеют утилитарные (родильные) и шаманские *алгысы*, непосредственно связанные с семейно-родовой сферой.

Особое место среди утилитарных *алгысов* занимают дородовые заклинания, направленные на испрашивание души ребенка (якут. *оҕо кутун көрдөһүү*). Высокая детская смертность и бездетность в традиционном якутском обществе обусловили формирование развернутой системы обрядов, адресованных богине деторождения *Айыысыт*, а также духам — хозяевам огня, земли, воды и деревьев. Как нами было установлено во время исследования, обряд испрашивания души ребенка является одним из самых востребованных в современной шаманской практике Якутии [Хомус, Илларионов 2023: 483], но при этом его архаичные и инновационные компоненты остаются недостаточно исследованными [Хомус 2025а: 1–2]. А. А. Кузьмина, анализируя колыбельные песни и родильные заклинания, указывает на их принадлежность к древнейшему пласту якутского фольклора [Кузьмина 2022: 54–55].

В традиционной картине мира народа *саха* концепция души занимает центральное, системообразующее место. Согласно якутским религиозным воззрениям, психофизической основой сущности человека выступает триединая система *кут* ('душа'), включающая *ийэ-кут* ('мать-душа'), *салгын-кут* ('воздушная душа') и *буор-кут* ('земляная душа'), скрепленная жизненной энергией *сюр* [Алексеев 1980: 78–80]. Именно представления о душе, ее структуре, происхождении и функционировании определяют семантику и прагматику обрядов жизненного цикла — родильных, свадебных, погребальных. Богиня *Айыысыт* выступает ключевым медиатором между верховными божествами и людьми в вопросах деторождения, обладая исключительной властью дарить или не дарить душу ребенка [Кулаковский 1979: 73]. В работах ранних исследователей богиня *Айыысыт* предстает как медиатор по испрашиванию души ребенка между верховным божеством *Юрюнг Аар Тойоном* и шаманом [Хомус 2021].

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью системного описания корпуса утилитарных *алгысов*, связанных с деторождением, введения в научный оборот новых полевых материалов автора и выявления устойчивых структурно-семантических моделей, лежащих в основе обрядовой коммуникации с божествами. Цель работы — на материале двенадцати текстов традиционных утилитарных *алгысов* выявить их композиционную структуру, охарактеризовать семантическое ядро и прагматическую направленность.

Материалы и методы

Источниковую базу исследования составили тексты *алгыса* [ПМА 1], ряд текстов принадлежит [ПМА 2], [ПМА 3] (запись обращения к духу огня), [ПМА 4] (обряды испрашивания души ребенка у духа огня, земли, воды, дерева Арык). Привлечены также полевые материалы современных практикующих шаманов и удаганок Якутии: записи обряда «Призыва *Айыысыт*» [ПМА 5] (2023 г.), тексты [ПМА 6], [ПМА 7], [ПМА 8], [ПМА 9] и др.

Методологическая основа работы включает комплекс взаимодополняющих методов. Структурно-типологический метод позволил выявить устойчивую трехчастную композицию *алгысов*, характерную для якутской обрядовой поэзии в целом. Сравнительно-сопоставительный метод применен для выявления инвариантных и вариативных элементов в текстах разных локальных традиций (вилюйской, центральной, северной). Семантический анализ направлен на реконструкцию символического ряда и мифологических представлений, стоящих за эпитетами божеств и ритуальными формулами.

Результаты и обсуждение

Проведенный анализ показал, что все рассмотренные тексты, независимо от адресата и локальной принадлежности, обладают устойчивой трехчастной композицией: 1) обращение, которое содержит номинацию адресата с развернутой системой эпитетов. 2) просьба: формулирует основное прагматическое намерение: ниспослание души ребенка, дарование потомства, продолжение рода. 3) угощение: предполагает ритуальное поднесение даров (возлияние желтого масла в огонь, поднесение *саламата*, табака) или символическое «угощение» адресата самим фактом произнесения *алгыса*.

Обращение к *Айыысыт* в тексте, записанном от [ПМА 1], строится по принципу нанизывания эпитетов, характеризующих богиню через её атрибуты и функции: *Аан Дархан* / *Айыыһыт хотун*, / *Сандаарыйар санаалаах*, / *Аламаҕай дууһалаах*, / *Нарын-намчы куоластаах* [ПМА 1]. Здесь *Айыысыт* предстает как богиня с «светлыми мыслями», «ласковой душой» и «нежным голосом». Эпитет *Аан Дархан* (Великая Дархан) указывает на ее высокий статус в пантеоне, а сочетание с *хотун* (госпожа) подчеркивает гендерную маркированность.

В тексте [ПМА 2] она названа *Айбыт Айыыһыт хатын* 'Сотворяющая госпожа *Айыысыт*', что акцентирует креативную функцию божества [ПМА 2]. Определение *Айбыт* прямо указывает на демиургическую, созидательную способность божества. В якутском эпосе термин *хотун* / *хатын* используется как почтительное обращение к знатной, достопочтенной женщине. Как отмечают В. Л. Серошевский и вслед за ним Н. А. Алексеев, божество деторождения имело несколько имен — *Нэлбэй Айыысыт*, *Нэлэгэлдьин Айыысыт*, *Налыгыр Айыысыт*, *Ахтар Айыысыт* [Серошевский 1993: 245–250; Алексеев 1980: 128–130]. В рассмотренных текстах зафиксированы варианты *Ахтар Айыысыт* (в записях [ПМА 4; ПМА 8; ПМА 9]),

Налыгыр Айыысыт у [ПМА 8], что подтверждает вариативность номинаций при сохранении функционального ядра.

Просьба в дородовых *алгысах* формулируется через ряд устойчивых мотивов. Центральный мотив — ниспослание души ребенка, которая должна быть внедрена в тело женщины. В тексте [ПМА 4] (обряд у духа земли): *Уол оҕо кутун / Орто дойдуга / Биэрдэргит диэн этэллэрин истэҥҥит / Хаппар куҥнарын / Хааныгар ханыылаан / Иэччэхтэрин этигэр / Имэҥ бөҕөтүн бэрсэҥҥит* 'Душу мальчика / в Срединный мир / подарите, услышав их пожелания, / Зародите жизнь, / Сродните кровь, / Во плоти / Даровав жизненную силу'[1] [ПМА 4].

Просьба адресована духам-хозяевам земли, но функционально совпадает с обращениями к *Айыысыт:* речь идет о «сроднении крови» и «даровании жизненной силы».

В тексте, записанном от удаганки Э. Е. О., находим:

Оҕо кутун / Аар Айыылар анал халлааннарыттан’/ Анаан минээн туран, аҕа киһиэхэ / Уу дьулайынан иҥэрэр 'Душу ребенка / Из предназначенных им небес *Аар Айыы /* специально в выбранного мужчину / в темя вселяющая' [ПМА 6].

Здесь актуализируется представление о том, что душа ребенка нисходит с «предназначенных небес» (*Аар Айыы)* и внедряется в темя мужчины. Этот мотив согласуется с данными нашего исследования, однако в некоторых случаях в завершающей части камлания шаман «полученную душу ребенка вдувает женщине: если мальчик, то в правое ухо, если девочка, то в левое» [Хомус 2025б: 5].

Второй устойчивый мотив — продолжение рода и укрепление семьи. В *алгысе* И. А. Х.:

Бу оҕоҕун кэнэҕэһин даҕаны буоллар’ / ‘Өтөх төҥүргэстээх этэ’ / Сурт кэриэстээх этэ 'И у этого ребенка в будущем / был бы столп предков, / хранящий завет племени' [ПМА 2].

Ребенок мыслится как опора рода (*өтөх төҥүргэстээх)* и хранитель завета рода (*сурт кэриэстээх)*.

В тексте удаганки Л. В. С. эта идея выражена через формулы:

Удьуору салҕыыр оҕону үөскэттэххит’ / ‘Аҕа уунун ааттатар’ / ‘Ийэ уунун тэнитэр 'Роду продолжение дите создайте, / Отцовские рода прославляющие, / Материнские рода расширяющие' [ПМА 8].

Здесь просьба приобретает социальное измерение: испрашивается не просто ребенок, а продолжатель отцовского и материнского родов.

Третий мотив — очищение и прощение. В алгысе удаганка Э. Е. О. просит *Айыысыт*:

Аньыылаах буоллахтарына / Аньыыларын боруостатан / Буруйдаах буоллахтарына / Буруйдарын төлөрүтэн 'Если грешны они, / Грехи их простив, / Если виноваты они, / Вины их отпустив' [ПМА 6].

Этот мотив отсутствует в архаичных записях [ПМА 1] и [ПМА 2], но становится центральным в современных текстах, что свидетельствует

[1] Здесь и далее перевод автора статьи..

о трансформации обрядовой прагматики: на первый план выходит не столько умилостивление божества, сколько снятие вины и очищение. Аналогичный мотив встречается у удаганки А. В. К.:

Илбийэн, ыраастаан/ Алҕаан — илбээн бэлэмнээтим 'Исцеляя, очищая, / С благословением — умилостивлением подготовила' [ПМА 9].

Семантическое ядро *алгысов* образует развернутая система символов, восходящих к архаическим представлениям о жизненной силе. Золото и серебро выступают маркерами сакрального статуса адресата и даруемого блага:

Үрүҥ көмүс инньэликкин / Серебряную иголку [ПМА 2], *Көмүс түөстээх күөрэгэй тускутун* / Золотогрудого жаворонка ради [ПМА 1], *Көмүс сымыыты көрөммүн* / Золотое яйцо увидев [ПМА 10].

Огонь (*Аал уот*) — медиатор между миром людей и миром божеств; возлияние желтого масла в огонь открывает канал коммуникации:

Аал уокка/ Араҕас арыы куттубут / Аһаа — сиэҥ, абырааҥ 'В священный огонь / Желтое масло возлили, / Угощайтесь — вкушайте, помогите' [ПМА 1].

Дерево (*Арык*) и вода выступают локусами, из которых может быть испрошена душа:

Арык, иччигиттэн түһэрэн кулуҥ! 'Арык, ниспошли дитя из своего духовного дона!' [ПМА 4].

Прагматическая направленность *алгысов* реализуется через систему перформативных формул. Завершающие формулы *Уруй! Айхал! Туску! Дом!* выполняют функцию закрепления просьбы и ее перевода в план долженствования. В тексте Л. В. С. финальная формула *Алгыс баһа сыаланнын! / Күөҕэл-Нусхал! / Уруй-Туску!* сочетает архаические элементы *Күөҕэл-Нусхал* с современными *Туску* [ПМА 8].

Как отмечает Л. С. Ефимова, «в текстах *алгысов* активное использование повелительного (*соруйар киэп*), предположительного (*сэрэйэр*) и возможного (*сэрэтэр*) наклонений глагола создает специфику стиля» [Ефимова 2013: 14]. В родильных алгысах глаголы в повелительном наклонении (*уруйдан* 'благослови', *айхаллан* 'осчастливь', *арчылаа* 'очисти') выступают как императивы, направленные на божество, что подчеркивает активную, творящую роль слова.

Сопоставление текстов разных локальных групп выявляет как инвариантные, так и вариативные элементы.

Вилюйская группа (записи [ПМА 1; ПМА 2; ПМА 6] характеризуется развернутыми рядами эпитетов и детализированными описаниями атрибутов божества.

Центральная группа [ПМА 8] тяготеет к более лаконичным формулам и акцентирует социальные аспекты просьбы (продолжение рода, слава предков).

Северная группа [ПМА 7; ПМА 9; ПМА 3] отличается включением имен божеств, не зафиксированных в других традициях (*Хомпоруун Хотой*, *Улуу Суорун Тойон*), и более выраженной шаманской ритуалистикой.

Особый интерес представляет анализ акциональных кодов обряда, которые образуют неразрывное единство с вербальными текстами. В обряде испрашивания души ребенка важную роль играли ритуальные действия: распускание волос женщины, намазывание лица топленым маслом, возлияние масла в огонь, изготовление *турсука* ('берестяного короба') или *сэргэ* ('столба, коновязи'). Как отмечает А. А. П., «семантически *турсук* является гнездом жаворонка» [ПМА 3]. Эта символика «гнезда» (которое в *алгысах* часто именуется «золотым гнездышком» (*көмүс ньээкэ уйа*) восходит к архаическим представлениям о матке как вместилище души. Образ жаворонка в якутской мифологии связан с представлениями о Верхнем мире, солнечном свете, пробуждении природы. Жаворонок — одна из первых птиц, прилетающих весной, его появление символизирует возрождение жизни. Использование изображения жаворонка в обряде, направленном на обретение новой жизни (души ребенка), глубоко мотивировано: жаворонок выступает как вестник жизни, символ плодородия.

Символика распущенных волос женщины в обрядах, связанных с деторождением, широко распространена в различных традиционных культурах. Распущенные волосы символизируют открытость, восприимчивость, готовность принять новую жизнь. Само гнездо (*турсук*) и топленое масло в чаше служат приманкой для души ребенка, так как если супруги окажутся недостойными, то Дух огня может дать душу ребенка ради счастья этого жаворонка [Попов 2008: 80].

В современной практике символические объекты претерпевают трансформацию. Как отмечено, некоторые шаманы изготавливают *эмэгэт*— фигурку человека из бересты или ткани, которая служит вместилищем души ребенка [Хомус 2025б: 7]. Шаман П. Д. Н. изготавливает тряпичный *эмэгэт*, внутрь которого кладет лекарственные травы, предотвращающие будущие болезни ребенка, а ленты разных цветов маркируют его жизненный путь [Хомус 2025б: 8]. Удаганка Т. И. И. создает «гнездо» на тонком плане, которое визуализируется как «конструкция, напоминающая гнездо аиста, сплетенная из веток тальника и трав, которая по завершении формирования начинает излучать изнутри золотистое свечение» [Хомус 2025а: 3].

Сравнительный анализ ранних записей (конец XIX – начало XX в.) и современных полевых материалов (2019–2026 гг.) позволяет выявить ряд трансформационных изменений в обряде испрашивания души ребенка. Во-первых, наблюдается сокращение и упрощение обряда — наиболее заметная тенденция. В современных практиках наблюдается упрощение некоторых обрядов и почти полное исчезновение отдельных их видов. Это касается как акциональной стороны (сокращение количества участников, упрощение движений), так и вербальной (сокращение текстов, утрата сложных поэтических формул). Если в старину шаманы во время камланий «поэтично описывали все свое путешествие в иной мир, при этом высоко подпрыгивая и описывая все происходящее своим телодвижением, то современные шаманы в этом плане более сдержанны в движении и поэзии» [Хомус 2021].

Во-вторых, происходит утрата специализации. В прошлом существовало четкое различие между «белыми» и «черными» шаманами, и обряд испрашивания души относился к компетенции первых. Как отмечает А. Е. Кулаковский, «черных шаманов небесные божества не принимали», и им приходилось прибегать к ухищрениям, отправляя к божествам своих *битиситов* / «плясунов» [Кулаковский 1979: 97]. В современной практике это различие утрачено, и обряд могут проводить шаманы, не имеющие определенной специализации.

В-третьих, наблюдается синтез с элементами других традиций. В практиках современных шаманов можно обнаружить элементы, заимствованные из восточных духовных традиций, различных эзотерических учений. Это создает новые, синкретические формы, которые, по мнению информантов, «демонстрируют эффективность в достижении желаемого результата — благополучного зачатия и рождения ребенка» [Хомус 2025а: 2]. Появляются новые термины, такие как «биополе», «энергетическая структура», «родовая программа», «кармический узел».

Вместе с тем, несмотря на значительные трансформации, обряд испрашивания души ребенка сохраняет инвариантную пятиэтапную структуру:

1) подготовка к камланию; 2) определение цели путешествия; 3) призывание и обращение к духам-помощникам и божествам; 4) путешествие шамана; 5) возвращение и передача души [Хомус 2021]. Эта структура является типологически универсальной для шаманских ритуалов путешествия и может быть прослежена не только в якутской, но и в других шаманских традициях Сибири.

Заключение

Проведенный анализ двенадцати текстов традиционных утилитарных *алгысов*, связанных с испрашиванием души ребенка, позволяет сделать следующие выводы. Композиционная структура *алгысов* устойчива и трехчастна: обращение — просьба — угощение. Эта модель воспроизводится как в архаичных записях XIX – начала XX в., так и в современных полевых материалах. Семантическое ядро образуют мотивы ниспослания души, продолжения рода и очищения, реализуемые через систему символов (золото, серебро, огонь, дерево, вода, волосы). Прагматика *алгысов* направлена на установление коммуникации с божествами и духами-хозяевами с целью получения жизненной силы (*кут-сюр*) для бездетной семьи. Вариативность проявляется в эпитетах *Айыысыт* (*Ахтар*, *Налыгыр*, *Нэлбэй*), в наборе адресатов (*Айыысыт*, *Иэйэхсит,* духи огня, земли, воды, деревьев) и степени детализации просьбы. Трансформация обряда в современной практике удаганок выражается в усилении мотива очищения от грехов, включении элементов психотерапевтического воздействия и адаптации финальных формул при сохранении ядерных структурно-семантических элементов. Полученные результаты могут быть использованы при

подготовке свода якутских *алгысов*, в сравнительных исследованиях обрядовой поэзии тюрко-монгольских народов, а также в практике сохранения нематериального культурного наследия.

Полевой материал автора

ПМА 1 — С. Н. К. Записано С. С. Хомус, 2023.
ПМА 2 — И. А. Х. Записано С. С. Хомус, 2023.
ПМА 3 — А. А. П. Записано С. С. Хомус, 2025.
ПМА 4 — М. Д. А. Записано С. С. Хомус, 2023.
ПМА 5 — Ю. П. И. Записано С. С. Хомус, 2023.
ПМА 6 — Э. Е. О. Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2025.
ПМА 7 — Т. И. И. Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2024.
ПМА 8 —Л. В. С. Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2025.
ПМА 9 — А. В. К. Записано С. С. Хомус, г. Якутск, 2024.
ПМА 10 — А. Н. Т. Записано С. С. Хомус, 2023.

Литература

Алексеев 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.

Ефимова 2013 — *Ефимова Л. С.* Якутский *алгыс*: специфика жанра, поэтика. Новосибирск: Наука, 2013. 178 с.

Кузьмина 2022 — *Кузьмина А. А.* Язык и культурный код родильных заклинаний (алгыс) и колыбельных песен якутов // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2022. № 2(39). С. 54–60.

Кулаковский 1979 — *Кулаковский А. Е.* Научные труды. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 484 с.

Обрядовая поэзия саха (якутов) / сост. Н. А. Алексеев, П. Е. Ефремов, В. В. Илларионов. Новосибирск: Наука, 2003. 512 с.

Попов 2008 — *Попов А. А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск: Наука, 2008. 464 с.

Серошевский 1993 — *Серошевский В. Л.* Якуты: опыт этнографического исследования. М.: Ассоциация РОССПЭН, 1993. 736 с.

Хомус 2021 — *Хомус С. С.* Традиции и факты якутского шаманизма (на примере трансформации обряда испрашивания души ребенка) // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 12(114). Часть 5. С. 158–163.

Хомус 2025а — *Хомус С. С.* Обряд испрашивания души ребенка современными удаганками Вилюйской группы улусов Республики Саха (Якутия) (по полевым материалам автора 2019–2024) // Международный научно-исследовательский журнал. 2025. № 1(151). С. 1–6.

Хомус 2025б — *Хомус С. С.* Испрашивание души ребенка современными шаманами Центральной группы улусов Республики Саха (Якутия) (по полевым материалам автора 2019–2024) // Международный научно-исследовательский журнал. 2025. № 3(153). С. 1–8.

Хомус, Илларионов 2023 — *Хомус С. С., Илларионов В. В.* Роль мифологического божества деторождения Айыысыт в шаманизме народа саха (якутов) // Мир науки, культуры, образования. 2023. Вып. 6(103). С. 481–483.

Худяков 1969 — *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 437 с.

Эргис 1974 — *Эргис Г. У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 391 с.

УДК / UDC 75-046 /75-047

Фольклорные мотивы в иконографии буддизма (на материале буддийской коллекции КалмНЦ РАН)

Светлана Гарриевна Батырева[1]

Folklore Motifs in Buddhist Iconography: A Case Study of the Buddhist Collection at Kalmyk Scientific Center (RAS)

Svetlana G. Batyreva[1]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, St. Pushkin, 358000 Elista, Russian Federation)

доктор искусствоведения, профессор

Dr. Sc. (History of Arts), Professor

0000-0003-4268-0705. E -mail: sargerel(at)mail.ru

Аннотация. Актуальность и новизна темы определены необходимостью изучения малоосвещенных аспектов развития изобразительного искусства во взаимосвязи с фольклором. В исследовании ставится цель выявить фольклорные мотивы в иконографии буддизма на материале коллекции Музея калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН. Миф и мифологическое сознание лежат в истоках фольклора и вероучения, что позволяет предположить взаимообусловленность явлений в структуре культуры, рассмотреть их взаимодействие в искусстве буддизма Калмыкии XIX – начала XX вв. Методы историко-культурного подхода в исследовании традиционного мировоззрения в буддизме основаны на принципах системного анализа исторически обусловленного процесса. Применена комплексная методология, сочетающая искусствоведческий подход с методами истории и фольклористики, философии культуры, музееведения. В призме традиционной культуры выявлены фольклорные мотивы в пантеоне буддизма, вошедшие из мифологии монгольских народов. Здесь спроецировано пространство мировидения добуддийских верований, питавших пантеон северного буддизма. В мифопоэтической ауре мировидения освоены композиционные

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Батырева С. Г. (Batyreva S. G.), 2026

основы изобразительного канона буддизма, символики цвета и атрибутики вероучения. *Результаты*. Установлено: архетипами мифосознания одухотворена иконография образов добуддийского происхождения. В пространстве народного мировосприятия рождена архаика мифопоэтической картины мира в иконографии Белого Старца, пришедшего в буддийский пантеон из фольклора. Здесь синтезированы традиции, формирующие локальное своеобразие калмыцкой иконописи и скульптуры. Явление фольклоризации интегрировано в процессе взаимодействия традиций в призме изобразительного канона буддизма.
Ключевые слова: искусство буддизма, фольклор, иконография Белого Старца, пространство, картина мира
Для цитирования: Батырева С. Г. Фольклорные мотивы в иконографии буддизма (на материале буддийской коллекции КалмНЦ РАН) // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 126–140. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-126-140

Abstract. *Introduction*. The relevance and novelty of the research topic are determined by the need to study some little-known aspects of folklore sources for Buddhist arts in nineteenth-twentieth century Kalmykia. *Goals*. The study aims to identify and characterize folklore motifs in Buddhist iconography across exhibits of the Zaya Pandita Kalmyk Traditional Culture Museum (KalmSC RAS). Myth and mythological conscience lay the foundations of folklore and faith which implies there might be mutual determination between the cultural phenomena, and it is urgent to examine the latter in Kalmykia's Buddhist culture from the 19th and early 20th centuries. *Methods*. The work employs a historical / cultural approach to study traditional worldviews, and it is based on principles of systemic analysis into historically determined processes. The methodology is essentially comprehensive, and involves both approaches of art history and folklore studies, cultural philosophy and museum studies. The prism of traditional culture proves instrumental in identifying certain folklore motifs in Buddhist pantheon that had become inherent to Mongolic mythologies. These are projections of pre-Buddhist worldviews intertwined with deific images of Northern Buddhism. The mythopoetic aura comprises foundations of Buddhist visual arts, symbols of color and confessional attributes. *Results*. The study reveals the iconography of images is inspired by mythological archetypes of pre-Buddhist origin. The space of public perceptions gave birth to archaic mythopoetic features inherent to images of the White Old Man that was inherited by the Buddhist pantheon from folklore. One thus can witness here a synthesis of traditions that shapes somewhat local distinctness of Kalmyk icon painting and sculpture. The folklorization phenomenon is integrated through the process of interaction between traditions in the prism of canonical Buddhist visual arts.
Keywords: arts of Buddhism, folklore, space, iconography of White Old Man, worldview
For citation: Batyreva S. G. Folklore Motifs in Buddhist Iconography: A Case Study of the Buddhist Collection at Kalmyk Scientific Center (RAS). *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 126–140. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-126-140

Введение

В эпоху противоречий и катаклизмов современного мира актуально обращение общества к духовным ценностям культуры, религии и фольклора. В призме мифопоэтических истоков осмысления мира сформировано нравственное и эстетическое начало народного творчества. Филосо-

фия бытия выражена в ценностях, нормах, ориентациях, сформировавших художественную культуру буддизма. Традиционное мировидение транслирует социорегулятивная функция искусства, анализируемая в системе взаимосвязей человека, природы и общества. Пространственная картина мира [Искусство 1987: 6–22] проецируется выразительными средствами фольклорного мироощущения. Мифопоэзией народного мировидения одухотворен процесс взаимодействия и синтеза традиций и новаций в иконографии буддизма, в формировании этнических особенностей калмыцкого искусства.

Материалы и методы

Постановка задачи: искусство и пространство

Целью исследования является анализ изобразительного искусства в системе традиционной культуры Калмыкии, предметом — иконография искусства буддизма, выстраивающая пространственную картину мира в призме фольклорного мироощущения. *Методология* исследования включает комплекс историко-культурного и структурно-функционального методов в искусствоведческом анализе произведений буддийского изобразительного искусства. В анализе произведений применяется междисциплинарный подход, сочетающий методы искусствознания и истории, фольклористики и философии культуры, музееведения.

Художественная культура народа, объемля в традиционных взаимосвязях человека и природу, проецирует в пространстве произведений гармонию бытия мира. Этот феномен культуры определен в основе изучения средств пластической выразительности образов визуального искусства. Многие аспекты художественных явлений проясняются в применении методологии исследования, углубляющей и уточняющей сущность концепта пространства. В исследовании данной проблематики междисциплинарный подход позволяет выстроить конструктивный диалог в области гуманитарных и социальных практик рассмотрения искусства в системе традиционной художественной культуры. Структурно-комплексный анализ произведений объемлет основы изображения в композиции, колорите и символике образа, выявляемые в исследовании методами искусствознания, культурологии, семиотики и фольклористики, музееведения.

Результаты и обсуждение

Иконография буддизма в мифопоэтической призме фольклора

В основе взаимоотношений человека и природы воплощены представления о единстве мира в мифологических истоках фольклора, народной философии. Одухотворена мироощущением народа Природа, которую человек воспринимает с должным уважением, никогда не возвышаясь и не противопоставляя ей себя. Традиции образуют взаимообусловленные доминанты развития искусства, выражаемые в культе Природы. Доминантой традиционного наследия монгольских номадов является культ *обо* в концентрате архаических пластов мировидения добуддийского происхожде-

ния. Нравственно-этические основы бытия изначально сосредоточены в фольклоре, народной мудрости, образно одухотворяющей иконографический канон буддизма в пространстве произведений старокалмыцкого искусства. Выразительными средствами изобразительного канона сформировано мироздание в плоскостной выразительности композиции, линейном контуре рисунка, символике цвета и атрибутов образа. В реконструкции мифопоэтических истоков художественного мышления воплощаются «первопласты архаического сознания человека, неизмеримо расширяющие линию горизонта изображения до ее полнейшего исчезновения» [Батракова 2002: 127–129, 136]. Образ произведений живописи и скульптуры буддизма центрирован в пересечении статичной линии горизонта Земли с вертикальной осью мира, динамично устремленной в Небо. Пространство, неотделимое от природного окружения и осваиваемое в мобильном бытии кочевников, является ключевой осью традиционной картины мира.

Буддийскую иконопись характеризует уплощенное пространство архаического мифа, преодолевающего, по В. Б. Мириманову, «конечность бытия» в процессе его бесконечного разворачивания [Мириманов 1997: 149–150], снизу вверх — от матери Земли к Вечному Синему Небу. Архаикой мироощущения проникнута картина мира в образной памяти предков, неся архетипы родового сознания социума в многообразной трактовке персонажей буддийского пантеона. Осмысленные в органичном синтезе основы философии учения *арга-билиг* ('метод–мудрость') характеризуют биполярное мироздание многовековой истории монгольской культуры [Белокурова и др. 2013]. В искусстве сохраняются миф и мифовоззрение как первозданная суть и реликт традиционного наследия, выражаемые в параметрах пространственного мировидения номадов.

Согласимся, природный ландшафт, среда бытия народа, а именно «пейзаж является не менее важным элементом национальной культуры, как и все ее составляющие…» [Лихачев 1984]. Так, космогонические представления о центре мироздания в образе горы, выплывающей из облаков, составляют фольклорную суть буддийской культуры номадов. Земля и Небо — вечно сущие, основополагающие понятия этнического мироощущения, которые объемлют первозданный мир культуры предков [Батырева 2014: 121]. Мифовоззрение народа объединяет номадическую культуру, мощно в первородном дыхании рождает Образ взаимообусловленной связи матери Земли и отца Вечного Синего Неба, Человека и Природы. Знаковые, всеобъемлющие доминанты мировидения формируют традиционное художественное наследие в народном осмыслении Бытия. В дальнейшем интегрированное в нравственно-этическую систему вероучения, оно получает выражение в изобразительном искусстве северного буддизма.

Проследим иконописную традицию буддизма монгольских народов на примере образа Белого Старца (калм. *Цаһан Аав*, *Цаһан Өвгн*, *Цаһан Авһ*, *Делкән Цаһан Авһа*), пришедшего из добуддийской мифологии представлений о мире. Персонаж вобрал все характерные ипостаси в фольклорной традиции культуры монгольских народов [Батчулуун 2004]. Так, в искус-

стве монголов и бурят распространено изображение сидящего старца у пещеры под деревом с плодами персика, в окружении брачных пар животных и птиц. В детальном воспроизведении образа на фоне природы воспринимается символика традиционного мифопоэтического мировидения, закономерно ориентированного на «время первопредков и первотворения — первопричин, взаимообуславливающих акт сотворения Мира» [Мелетинский 1992: 252]. В иконописи буддизма, пространстве мифотворения превалирует единение природного начала в образе старца-первопредка, формирующее настроение благостного умиротворения и слияния человека и природы в ощутимом влиянии древних основ философии и живописной традиции культуры Китая.

Писанное на полотне минеральными красками изображение сидящего Белого Старца (И–81/КП–0508 ОФ) представлено в буддийской коллекции Музея традиционной культуры имени Зая-пандиты.



Рис. 1. Музей калмыцкой традиционной культуры им. Зая-пандиты. КалмНЦ РАН.
Белый Старец. Цаһан өвгн. XIX – нач. XX вв. пол. грунт., мин. кр. Поступление 2005 г. от А. Г. Кукеева. Инв. № И–81/ КП–0508 ОФ. Плохой сохранности.

Это миниатюрное изображение сидящего у пещеры старца под плодоносящим деревом в окружении брачных пар птиц и оленей. Каноничен условный фон: красный будда Амитаюс, выплывающий в облаках, диски луны и солнца на небе, холмистый ландшафт, водоем и животные. Полот-

но вложено в цельнорезное прямоугольное обрамление из темного дерева, на обороте закрытое деревянной пластиной.

Отметим профессиональное письмо, потемневшее от времени, датируемое XIX – началом XX вв. Особенности миниатюрной живописной манеры предполагают исполнение произведений рукой иконописца. Мастер воспроизводит каноничную «китайскую» традицию образа отшельника Шоу Сина, покровителя долголетия. Долгая жизнь в народном мироощущении связывается с идеей продолжения рода, акцентируемой символикой свисающих зрелых плодов персика и фаллическим абрисом лысой головы старца. Условный пейзаж с брачными парами птиц и животных призван подчеркнуть умиротворенную идиллию взаимоотношений человека и природы [Батырева 2016а: 125].

Исследовательский интерес представляет несколько иная художественная традиция, данная линейным рисунком самодеятельного характера (без соблюдения канона) с красочным подмалевком, выцветшим от времени. Образ Белого Старца в живописи ойратов Монголии изображается под деревом с плодами в ¾ повороте (справа налево) в окружении птиц и животных (среди них может быть слон и корова, которую, согласно описанию информантов, он доит) [Батырева 2016б: 57–64]. Фон — лесной и гористый ландшафт, данный небольшим фрагментом. Сидящего в халате Белого Старца, изображаемого иногда босым, баиты и дербеты называют хозяином местности *Һазрин эзн* [ПМА 2007].



Рис. 2. Һазрин Эзн (Хозяин местности, ойраты). XIX в. ПМА автора. Западная Монголия, Ховд аймак. Хуура сала. 2007, август.

Подобным образом персонаж именуется и в калмыцком пантеоне. Отметим своеобразную параллель из фольклора: народное поверье калмыков запрещает стрелять в стадо степных сайгаков, когда Белый Старец их доит, являясь покровителем животных, как отмечает исследователь У. У. Душан [Душан 1976: 5–88].

Канонизация образов добуддийского происхождения, наблюдаемая в XIX – начале XX вв., определяет восходящую линию развития старокалмыцкого искусства в изображении локальных персонажей пантеона буддизма. В условном портрете покровителей рода и местности в образе Белого Старца явственно выражен древний культ предков как характерная обрядовая особенность традиционного наследия. В магии прочувствованных взаимосвязей человека и природной среды воспринимается визуальный образ Белого Старца калмыков. Генезис фольклорного персонажа объемлет протяженное пространство–время мобильного бытия народа, прикочевавшего из Центральной Азии в евразийские степи Северного Прикаспия в начале XVII в. В художественном синкретизме образа органично совмещены иконографический канон буддизма и черты этнического мироощущения, сформированные в смене природно-социальных факторов, обусловивших хозяйство, традиционный быт и культуру калмыков.

Популярный в народе мифологический образ Белого Старца свидетельствует о длительной истории культа природы в калмыцком фольклоре. Локальные особенности его формирования в художественной культуре народа можно видеть в изображениях Белого Старца, собранных в коллекции музея, — иконописных и скульптурных, фиксирующих позу стоящего/идущего персонажа.



Рис. 3. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. КалмНЦ РАН.
Белый Старец. калм. Цаһан Аав. Калмыкия. XX в. дер., резьба, лак.
Поступление 2005 г. от А. Г. Кукеева. Инв. № БСК – 11 / 0422 ОФ.

Образ Белого Старца, вырезанный в дереве или отлитый в гипсе, затонирован, иногда красочно расписан. Скульптура датируется XX в. создания **(**БСК-11/ КП-0422 ОФ, БСК-18/ КП-0647 ОФ).

Фигура идущего с посохом вырезана в дереве, покрыта лаком. Длиннобородая голова Белого Старца отмечена этнической выразительностью черт лица. Движение подчеркнуто драпировкой складок длиннополого халата. В профессионально исполненной резьбе по дереву навершие головы

дракона на посохе утрачено. Другое фигурное изображение старца, фронтально стоящего, отличает психологизм трактовки образа. Выражение лица сурово в детальной прорисовке крупной с бородой и лысой головы. В правой руке старец держит красный посох с навершием головы дракона, в левой — четки, сложенные в сакральной форме восьмерки. Иконографический канон сохраняется в изображении фигур и красочной росписи в соблюдении иконографических требований народной традиции в трактовке лотосового подножия или невысокой подставки неправильной формы.



Рис. 4. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. КалмНЦ РАН.
Белый Старец. калм. Цаһан Аав. Калмыкия. XX в. гипс, роспись.
Поступление 2006 г. от А. Г. Кукеева. Инв. № БСК – 18 /0647 ОФ.



Рис. 5. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. КалмНЦ РАН.
Белый Старец. калм. Цаһан Аав (өвгн). Калмыкия. Конец XX в.
дер., резьба, тонир., лак. Поступление 2011 г. от А. Г. Кукеева.
Инв. № БСК – 3/ 0094 НВФ.

Резное в дереве изображение без подножия (БСК–3/0094 НВФ) представляет образ монументальной выразительности, несмотря на утраты кисти правой руки с посохом. Как видим, в локальной интерпретации буддийской иконографии статуарный ряд образа Белого Старца [Батырева 2016а: 137, 140], датируемый, как правило, XX в. создания, достаточно разнообразен.

Калмыцкая художественная традиция изображения фольклорного персонажа воспроизводима не только в пластике, но и в иконописи.

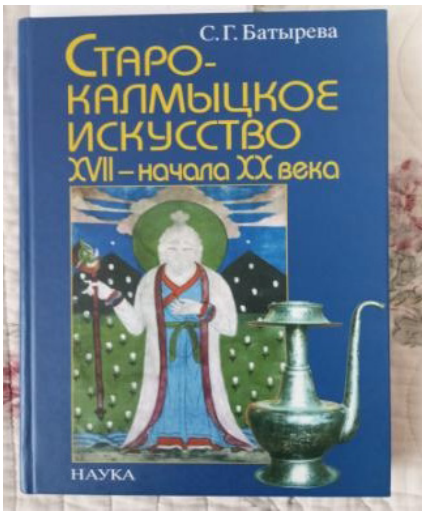




Рис. 6, 7. Национальный музей Республики Калмыкия имени Н. Н. Пальмова. Белый Старец Вселенной. калм. Делкән Цаһан өвгн. XIX – нач. XX вв. Фото: обложка издания, ил. С. 125. (Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005. 155 с.).

Фронтальная трактовка в полный рост фигуры Белого Старца подчеркнута строгой симметрией и выразительностью контурного рисунка композиции. Благостное выражение китайского лица Шоу Сина сменяется здесь суровым ликом калмыцкого Цаган Аав, хозяина местности. Величественному образу с четками у груди вторит пейзаж: конусообразные холмы, покрытые редкой растительностью, и водный поток у ног старца. Интересной вариацией ландшафтного фона могут быть белые/красные цветы, покрывающие зеленую равнину, орнаментально трактованные уступы гор и голубой водоем в традициях колористической раскладки живописи из собрания Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова [Батырева 2005: 125, обложка].

В этом ряду можно выделить живописный образ Белого Старца **(**И – 45/КП – 0472 ОФ**)** буддийской коллекции Музея калмыцкой традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН (далее — КалмНЦ РАН) [Батырева 2016а: 107]. В центре композиции с конусообразными горными вершинами — фронтально стоящий с посохом старец. Круглое бородатое лицо его обрамлено прической «ваджры» в розо-

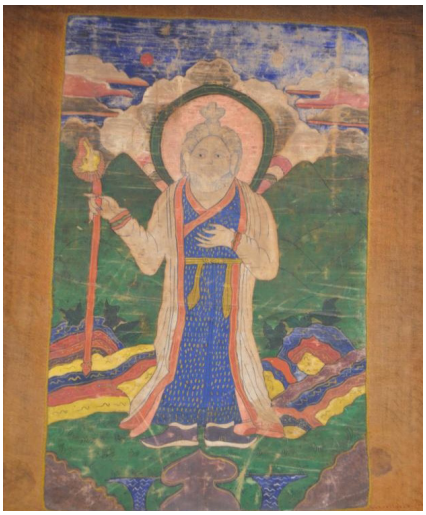


Рис. 8. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. КалмНЦ РАН.
Белый Старец. калм. Цаган Аав (өвгн). Калмыкия. XIX – нач. XX вв. пол. грунт., мин. кр. 34 х 21,5 см. Поступление 2005 г. от А. Г. Кукеева.
Инв. № И – 45/ 0472 ОФ.

вом нимбе, окаймленном облаком, сошедшим с вершин зеленых холмов. Это прием, применяемый в иконописи рубежа XIX–XX вв. для «обозначения» сакрального места его в пантеоне северного буддизма. Мифологическое обоснование содержится в «Сутре Белого Старца», описывающей его встречу с Буддой Шакьямуни и свидетельствующей о небесном происхождении популярного персонажа калмыцкого фольклора [Бичеев 2023].

Цаһан Аав стоит с четками в руках, одетый в белый халат и синюю нижнюю одежду в крапинку, перехваченную тканным поясом с концами в виде змеиных головок и с посохом, имеющим навершие в форме головы дракона. Детали наглядно указывают на хтонические истоки фольклорного персонажа. Фон — синее небо с дисками луны и солнца и грядами разноцветных «плывущих» облаков, внизу зеленая холмистая равнина, переходящая в складчатые уступы в виде цветных лентообразных полос (синих, красных, желтых с зигзагообразным узором). Орнаментальный декор живописи удивительно созвучен мотивам традиционной росписи предметов калмыцкого прикладного творчества в колористической трактовке образа Белого Старца. У ног его — два водных протока, разделенных по центру сложной формой очертаний балочных уступов, заполненных водой, — в углах композиции, изображающей степной ландшафт после обильного дождя. Эти детали важны для восприятия функциональной сути образа хозяина местности, земли и воды, обеспечивающей животворной влагой травяной покров пастбищ для скота и этим приносящей обилие еды и материальные блага скотоводу-кочевнику.

Сакральный образ Белого Старца рожден в пространстве, где мировая ось матери Земли получает развитие/движение в многослойной, до бесконечности расширяющей линию горизонта плоскостной композиции.

Таково традиционное «зерно» пространственного мышления иконописцев, сформированное в ярусной трактовке живописи. Здесь инициировано *пространство-время*, вбирающее пластично изменяемую «растяжением» по вертикали плоскость изображения. Художественная традиция рождена движением кочевника к линии горизонта, бесконечно уходящей вверх по мере преодоления пространства… Осваивая его пластами-ярусами, он открывает мироздание в многоярусной композиции образа хозяина местности в старокалмыцкой живописи.

В магии родовых истоков традиционной культуры номадов находим исчерпывающую характеристику калмыцкого образа: «…Көгшин-богдо… стоит бодро и высматривает грозно» [РОГПБ. Ф. 1. Ед. хр. 886. Л. 142]. В исследованиях начала XX в. образ трактуется понятиями фольклора: «мудрый старец», «предок», «родоначальник» и «хозяин местности». Отметим, иконография строго следует портретному описанию и смысловому содержанию «Сутры Белого старца» в канонической литературе буддизма [Бичеев 2023: 576–596].

Аура традиционного восприятия знакового персонажа в культуре монгольского мира обусловлена религиозно-мифологическими верованиями народов и социальной природой отношений человека с окружающей средой. Первородным мироощущением предков проникнута философия учения *арга-билиг* ('метод–мудрость') монголов, одухотворяющая биполярную целостность Неба и Земли, стихий Природы. Ими образовано бытие человека во Вселенной. Заметим, пространство в фольклоре служит сакральным ключом в прочтении знаковых ипостасей образа в иконографии Белого Старца. Оно созвучно магии благопожелания, самобытного жанра калмыцкого фольклора, выражающего идею благоденствия жизни в гармонии взаимообусловленных связей человека и природы. Таково новогоднее благопожелание «*Зулын йөрәл*»:

Деедин олн бурхд,
Делкән Цаһан Авһа
Харул-хааһул болҗ хәәрлтхә!
Авсн наснтн өлзәтә, цаһан хаалһта болҗ,
Көгшн манна наснд күрч,
Көөрк манна ачнр, зеенр, җичнр амулң җирһцхәтн!
[Хальмг улсин йөрәлмүд 2010: 21].

В калмыцком фольклоре объемная полнота образа покровителя Вселенной (калм. *Делкән Цаһан өвгн* (*Авһ*)) дополнена полномочиями Хозяина года (калм. *Җилин нойн* (*эзн*)) [Хальмг улсин йөрәлмүд 2010: 35, 37]. Подчеркнем, проецируемая в фольклоре картина мира одухотворена благой и многообразной деятельностью Белого Старца, охватывая Вселенную — пространство–время бытия народа. Красочно описываемое в благопожеланиях мифопоэтическое представление в фольклоре, устном и пластическом, рождено мобильным укладом бытия кочевника. В движении он преодолевает расстояние и открывает следующий план пространства, фиксируемый в протяженном процессе его «разворачива-

ния» в иконографии. В каноничном сюжете ярусное совмещение планов изображения образует «средоточие *пространства–времени*, самобытно концентрируемое и характерное для ранних форм искусства» [Неклюдов 1972: 191–219]. Наглядно его визуальное воплощение представлено в ярусном воспроизведении иконописной традиции. Фольклорную «условность традиционного искусства» [Мириманов 1997: 1; Батырева, Батырева 2015: 345–356] выражает старокалмыцкая живопись, проецирующая образную память предков в плоскостной выразительности линейного письма пластическими средствами и композиционными приемами изображения.

Своеобразие художественной трактовки проецирует и формирует стиль как мету образной памяти предков, акцентирующей в вертикальной оси иконографии стоящий образ Хозяина земли, уподобляемый мировой горе. Заметим, холмистый ландшафт сохраняется в поздних произведениях XX – начала XXI вв. рассматриваемой коллекции. В обрядности родового культа *обо* (калм. *ова*), традиционно соблюдаемого современными калмыками, обязателен холм/курган, иногда искусственно насыпаемый в степи. Так воспроизводится природный ландшафт Западной Монголии, этнической прародины калмыков.

Культура, живой организм, формируется в жизнедеятельности народа, адаптируемой в пространстве и времени бытия. Это определяет особенности художественного образа, помещаемого в «центре — точке, через которую как бы проходит ось развития пространства» [Топоров 1992: 161–164]. Центром композиции становится Человек, в иконографии Белого Старца представляющий антропоморфный образ Природы. Сакрально-ритуальную значимость обряда обретает и подчеркивает объемная во времени–пространстве полнота картины мироздания, центрируемая по вертикали мировой оси в образе Белого Старца.

Самобытный код культуры, уходящий древними истоками в Центральную Азию, своеобразно сохраняется в новых условиях бытия этноса. Глубоко значим цвет в народном мироощущении, где белый, характеризующий патрилинейный персонаж, имеет «материнское» начало, производящее в спектре все цвета радуги многокрасочной картины мира. В фигуре фронтально стоящего Белого Старца смоделирован пространственно-временной образ, соединяющий собой Небо и Землю. Мироощущение, рожденное гелиоцентрической символикой огня родового очага номадов, одухотворяет этноним, самоназвание народа *улан залата хальмгуд*, в образном *вселенском* переводе джангароведа А. Ш. Кичикова — *детей Солнца* [Кичиков 1998: 7–8].

«Номадическая культура монгольских народов являет собой <…> уникальный культурный мир в определенной мировоззренческой целостности, где каждая вещь, обряд, явление, поступок сопряжены множеством нитей друг с другом, образуя некую сбалансированную завершенность, гармонию личности и окружающего мира, которой порою так не достает человечеству сегодня» [Жуковская 1988: 6]. Поисками этой гармонии

определена сегодня актуальность обращения к этнообразующим доминантам развития наследия, где синтезирован в духовно-материальной сути исторический опыт народа. Миссия искусства, самосознания культуры реализована в образной выразительности этнической Вселенной, центром которой является Человек. В мифопоэтическом образном мышлении, сформированном ритмом бытия номадов, заложен универсальный механизм гармонизации отношений Человека и Природы.

Экологический ракурс народного мировидения выработан в процессе сложной исторической жизни этноса. «Пространство художественного образа, воплощаемое в картине мира» выразительными средствами искусства в определении «кристаллизованной пассионарности» [Гумилев 1990: 452], является культурным кодом этноса. Традиция, полнозвучная и объемная в трактовке гуманистического мироощущения народа, сегодня актуальна в эпоху глобального экологического кризиса, переживаемого мировым сообществом. Наследие народа воспринимается самобытной заповедью современному миру, выраженной формулой равноценного тождества Человека и Природы. В художественной полемике с китайской традицией сидящего образа, *растворяющегося* в природном окружении, воспринимаем *калмыцкий* акцент в искусстве буддизма, сделанный на стоящем/идущем Человеке, в деятельности и руках которого будущее цивилизации.

Заключение

Осмысливая искусство как результат творческого самовыражения народа, мы приходим к пониманию этнической культуры, меняющейся во времени и пространстве бытия. Пространство, воспроизводимое в синтезе традиции и новаций, формирует стилевое своеобразие буддийской трактовки Образа. Рожденная архаикой мироощущения предков, традиция *самосохраняется* в калмыцком искусстве, генерируя его локальные особенности, обусловленные отрывом от культуры монгольского мира. Художественный стиль произведений — маркер зрелости искусства буддизма, который сформирован доминантами развития культа Природы. Калмыцкую иконографию представляет изображение Белого Старца в пространстве–времени Вселенной, стоящего на земле и уходящего головой в Вечное Синее Небо [Батырева 2016а: 38–53, 41]. В сравнительном изучении фольклорных мотивов произведений буддизма монгольских народов исследователь С. Батчулуун выделяет «очеловеченный и психологизированный образ старокалмыцкого искусства, обусловленный механизмом закрепления и передачи норм и ценностей, образа жизни человека и общества» [Батчулуун 2004: 184–193].

В комплексном подходе междисциплинарного изучения культуры осмыслен феномен искусства, образно отождествляющий Природу и Человека: космос и социум, предков и потомков, сакральное и обыденное традиционного наследия. В структурно-семиотическом анализе описано своеобразие символики и выразительных средств исполнения произве-

дений. Память предков, одухотворяющая культуру, не только несет этнические ценности и мировоззрение своего времени, но и актуализирует его в противоречиях XXI в., образно и емко провозглашая в фольклорных мотивах иконографии буддизма тезис экологии культуры. В таком аспекте воспринимается мифопоэтическая картина мира, воспроизводимая в преемственности художественных традиций и новациях реализации культурного генофонда народа.

Полевые материалы автора

ПМА 2007 — записано в Западной Монголии, аймаки Увс и Ховд в августе 2007 г.

Источники

РОГПБ — Рукописный отдел Государственной Публичной библиотеки.

Литература

Батракова 2002 — *Батракова С. П.* Искусство и миф: из истории живописи XX века. М: Наука, 2002. 215 с.

Батчулуун 2004 — *Батчулуун С.* К иконографии образа Белого Старца, божества монголо-этнического ареала // Живопись как знак культуры. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 184–193.

Батырева, Батырева 2015 — *Батырева К. П., Батырева С. Г.* Этническая картина мира как культурное наследие калмыков // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. М.: Ин-т Наследия, 2015. С. 345–356.

Батырева 2005 — *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005. 155 с.

Батырева 2014 — *Батырева С. Г*. Изобразительное искусство Калмыкии XX века (1957–2000 гг.). Элиста: КИГИ РАН, 2014. 226 с.

Батырева 2016а — *Батырева С. Г.* Буддийская коллекция музейного собрания КНЦ РАН: изучение и составление каталога (2014–2016). Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. 160 с.

Батырева 2016б — *Батырева С. Г.* Иконография Белого Старца: ойрато-калмыцкие параллели (по материалам экспедиции в Западную Монголию, 2007) // Полевые исследования. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 57–64.

Белокурова и др. 2013 — *Белокурова С. М., Шишин М. Ю., Иванов А. В.* Учение арга билиг как ось монгольской культуры. Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2013. 181 с.

Бичеев 2023 — *Бичеев Б. А*. Иконография буддизма: традиция изображения Белого старца // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение 13. 2023. № 3. С. 576–596.

Гумилев 1990 — *Гумилев Л. Н*. Этногенез и биосфера Земли. Изд. 3-е. Л.: Гидрометеоиздат, 1990. 526 с.

Душан 1976 — *Душан У*. У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник № 1. Элиста: Калм. кн. изд-во. 1976. С. 5–8.

Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов / отв. ред. А. П. Деревянко. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. 196 с.

Искусство 1987 — Искусство в системе культуры / сост. и отв. ред. М. С. Каган. Л.: Наука, 1987. 272 с.

Кичиков 1998 — *Кичиков А. Ш*. Образная память народа как знак культуры // Образная память народа. Библиографическое пособие. Элиста: АПП «Джангар», 1998. С. 7–8.

Лихачев 1984 — *Лихачев Д. С*. Заметки о русском. М.: Сов. Россия, 1984. 71 с.
Мелетинский 1992 — *Мелетинский Е. М.* Время мифическое // Энциклопедия. Мифы народов мира. М.: Наука, 1992. Т. 1. С. 252–253.
Мириманов 1997 — *Мириманов В. Б*. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. М.: Согласие, 1997. 328 с.
Неклюдов 1972 — *Неклюдов С. Ю*. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства: сб. ст. М.: Наука, 1972. С. 191–219.
Топоров 1992 — *Топоров В. Н*. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1992. С. 161–164.
Хальмг улсин йөрәлмүд 2010 — Хальмг улсин йөрәлмүд (= Калмыцкие народные благопожелания) / сост., вступ. ст. М. Э.-Г. Эрдни-Горяева; подгот. текстов и прилож. Э. Б. Овалова. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 160 с. (На калм. яз.).

УДК / UDC 81’374.3

Образы пространства в калмыцкой прозе: лингвокультурологический аспект

Нина Михайловна Мулаева[1]

Images of Space in Kalmyk Prose: A Linguocultural Aspect

Nina M. Mulaeva[1]

[1] Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, и. о. старшего научного сотрудника

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Acting Senior Research Associate

0000-0001-8395-849X. E-mail: munimi(at)mail.ru

Аннотация. *Цель* статьи — проанализировать образы пространства в сочетаниях с пространственными прилагательными на материале калмыцкой прозы в лингвокультурологическом аспекте. *Результаты.* Образы пространства в текстах передаются конструкциями с пространственными прилагательными, обозначающими размеры: длину, ширину, высоту, глубину, объем и формы объектов. Небесное пространство наиболее выразительно отражено в текстах в образах космонимов: солнца (*нарн*) и луны (*сар*), которые уточняются адъективом *төгрг* ‘круглый’, указывающим на форму объектов в устойчивых сочетаниях: *төгрг шар нарн* ‘круглое желтое солнце’, *төгрг сар* ‘круглая луна’. При описании земного пространства авторы особое внимание уделяют образу степи (*тег*), который наиболее точно передается в устойчивых конструкциях в сочетании с пространственным прилагательным *өргн* ‘широкий’, характеризующим безграничные пространства, и его синонимом *у* ‘широкий’ (*өргн тег* ‘широкая степь’, *өргн көк тег* ‘широкая зеленая степь’, *у тег* ‘широкая степь’). В текстах для конкретизации признака образа степи применяется прилагательное *ик* ‘большой’ (*ик өргн тег* ‘большая широкая степь’). Образ степи авторы неразрывно связывают с образом дороги, создавая многогранные художественные смыслы. Дорога символизирует движение, а степь выступает как бескрайнее, вольное про-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Мулаева Н. М. (Mulaeva N. M.), 2026

странство, тесно связанное с кочевым бытом. При характеристике водного пространства главенствующая роль отведена образам реки, озера, характеризуемым пространственными прилагательными *өргн* ‘широкий’, *төгрг* ‘круглый’ (*өргн һол* ‘широкая река’, *төгрг нур* ‘круглое озеро’). Образы пространства в произведениях А. Бадмаева, К. Эрендженова, М. Хонинова и др. передаются в фольклорной традиции через сравнения, устойчивые формулы, метафоры, гиперболы и т. д. *Выводы.* Через описание пространственных образов авторы транслируют ключевые для нации ценности, архетипы и представления о мире, которые используются в художественных текстах для создания атмосферы, характеристики локуса или передачи авторской картины мира. Обширное употребление богатого фольклорного наследия в калмыцкой прозе создает целостную этническую картину мира.
Ключевые слова: калмыцкий язык, калмыцкая проза, образы пространства, пространственные прилагательные, образ степи, лингвокультурологический аспект
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект ‘Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая’ (номер госрегистрации: 123021300198-4).
Для цитирования: Мулаева Н. М. Образы пространства в калмыцкой прозе: лингвокультурологический аспект // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 141–153. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-141-153

Abstract. *Goals.* The paper attempts an analysis into the images of space in combinations with spatial adjectives from a linguocultural perspective. *Results.* Images of space in the texts are conveyed by constructs with spatial adjectives denoting spatial dimensions, such as length, width, height, depth, volume and shape of objects. The celestial space is most expressively reflected in the texts through the images of cosmonyms — the sun (Kalm. *нарн*) and the moon (*сар*), which are specified by the adjective *төгрг* ‘round’, indicating the shape of the objects in stable combinations, e.g., *төгрг шар нарн* ‘round yellow sun’, *төгрг сар* ‘round moon’. When it comes to describe terrestrial space, the writers pay special attention to the image of steppe (*тег*), which is most accurately conveyed in stable constructs in combination with the spatial adjective *өргн* ‘wide’ characterizing boundless areas, and its synonym *у* ‘wide’ (*өргн тег* ‘wide steppe’, *өргн көк тег* ‘wide green steppe’, *у тег* ‘wide steppe’). In the texts, the adjective *ик* ‘large’ is used to specify this characteristic of the steppe image (*ик өргн тег* ‘large, wide steppe’). The authors inextricably link the image of steppe with the image of road, creating multifaceted artistic meanings. Road symbolizes movement, while steppe appears as endless, free space closely associated with nomadic life. When it comes to characterize water space, the dominant role is assigned to the images of river, lake, characterized by the spatial adjectives *өргн* ‘wide’, *төгрг* ‘round’ (*өргн һол* ‘wide river’, *төгрг нур* ‘round lake’). The images of space in the works of A. Badmaev, K. Erendzhenov, M. Khoninov and others are conveyed in comparisons, in stable formulaic expressions, metaphors, hyperbolas, etc. *Conclusions.* Through the description of spatial images, the prose-writers convey some key values, archetypes, and ideas about the world that are central to the ethnos and are used in literary texts to create certain atmosphere, characterize a locale, or convey the author’s vision of the world. The extensive use of rich folklore heritage in Kalmyk prose serves to create a holistic ethnic picture of the world.

Keywords: Kalmyk language, Kalmyk prose, images of space, spatial adjectives, image of the steppe, linguocultural aspect
Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 123021300198-4 'Universals and Specifics in Traditions of the Mongolian-speaking Peoples through the Prism of Cross-Cultural Contacts and the System of Relations between Russia, Mongolia and China'.
For citation: Mulaeva M. N. Images of Space in Kalmyk Prose: A Linguocultural Aspect. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 141–153. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-141-153

Введение

В современной лингвистике большое внимание уделяется изучению образов пространства на материале художественных текстов [Мазанова 2004; Игумнова 2009; Аюпова 2012; Гончарова 2012; Каногина (Белова) 2025; и др.].

Пространство, изображенное в художественном произведении, всегда в той ли иной мере является условным. Условность категории *пространство* воссоздается в текстах писателей и поэтов в соответствии с «представлениями автора, его замыслом и художественным методом» [Лихачев 1970: 7]. В художественном тексте образы пространства соотносятся между собой и создают целостную картину. Пространственные образы могут быть конкретными (например, город, дом) или абстрактными (космос, пустота), а особенности их изображения зависят от национальной или индивидуально-авторской картины мира, моделируемой в произведении. При анализе художественного пространства используются различные классификации пространственных образов, в основе которых лежат те или иные их признаки и параметры [Пыхтина, Якимов 2017: 59].

Вертикальные пространства — это образы верхнего (небо, гора), среднего (земля, море) и нижнего (овраг, обрыв) пространств.

Горизонтальное пространство включает в себя протяженность четырех пространственных ориентиров относительно говорящего (правое, левое, впереди, сзади).

Динамические пространства пребывают в движении, изменчивы (дорога, река).

Географические пространства включают в себя виды ландшафтов, различные рельефы местности, природные и климатические пояса (степь, пустыня и др.) [Нестерик, Сембаева 2016: 893–894].

Пространственные прилагательные в сочетаниях с именами существительными играют ключевую роль в создании образов пространства в художественной литературе и создают зримую, объемную картину мира. Использование имен прилагательных в художественных текстах обуславливается их семантической основой — обозначение качества, признака, принадлежности предметов как относительно постоянное свойство. Их разнообразная семантика охватывает различные тематические ряды, делая прилагательные стержневым выразителем точной определительной характеристики предметов [Астахова 2021: 181].

Материалы и методы

Материалом исследования послужили произведения калмыцких писателей Алексея Балдуевича Бадмаева (1924–2007) [Бадмин А. 1959; Бадмин А. 1963], Михаила Ванькаевича Хонинова (1919–1981) [Хонька М. 1966], Константина Эрендженовича Эрендженова (1912–1991) [Эрнҗәнә К. 1963; Эрнҗәнә К. 1965] и др. В статье применялись описательный и сравнительно-сопоставительный методы исследования. Смысловой перевод иллюстративных примеров из художественных произведений выполнен автором статьи.

Создаваемое автором художественное пространство может быть открытым, т. е. не иметь определенных четких границ или четко очерченных пределов (например, степь, река, озеро) и закрытым (замкнутым), со строго установленными и постоянными границами (город, дом, комната) [Каширина 2006: 182].

Опираясь на классификацию, предложенную в работе В. К. Гончаровой [Гончарова 2012: 4], на материале калмыцкой прозы — романов А. Б. Бадмаева, К. Э. Эрендженова, рассказов и очерков А. Б. Бадмаева, М. В. Хонинова, В. Д. Нурова, Т. О. Бембеева, Н. Я. Бурулова, Р. Б. Шургановой — нами были исследованы образы пространства, которые составляют лексико-тематические группы: небо, земля, вода.

Небо

Образы небесного пространства в художественных текстах калмыцких прозаиков вербализуются прежде всего образом неба (*теңгр*) и образами дневного (*нарн* ‘солнце’) и ночного светил (*сар* ‘луна’).

Образы неба (*теңгр*) и луны (*сар*) в текстах отмечены в сочетаниях с прилагательным *өндр* ‘высокий, возвышенный’ [КРС 1977: 416], которое передает вертикальную протяженность небесного свода, его удаленность от наблюдателя.

В сочетании *өндр теңгр* ‘высокое небо’ образ неба воспринимается как обширное, простирающееся вверх пространство, что создает ощущение простора, бесконечности: *Альд эс одсн болхв, зуг иим цевр өндр теңгр, иим гилвксн оддуд үзәд уга билəв* ‘Где бы я не был, но такое чистое высокое небо, такие сияющие звезды нигде не видел’ («Зултрhн — теегин нohан» = «Зултурган — трава степная») [Бадмин А. 1959: 77].

В конструкции *өндр сар* ‘высокая луна’ прилагательное *өндр* ‘высокий’ передает значение ‘большой по протяженности или далеко расположенный в направлении снизу вверх’ [Ожегов 1961: 116].

Ср. в стихотворении Х. Сян-Белгина: *Өргн теегин булңгд / Өндр сар мандлна* ‘На краю широкой степи / Высокая луна сияет’ [Сян-Белгин Х. 1959: 31].

Для передачи образов солнца и луны используется пространственные прилагательные *төгрг* ‘круглый’ [КРС 1977: 512], *ик* ‘большой, крупный’ [КРС 1977: 266], которые уточняют форму и размер объектов.

В сочетании *төгрг нарн* ‘круглое солнце’ прилагательное ‘круглый’ употреблено в значении ‘имеющий форму круга’ [Ожегов 1961: 300]: *Төгрг шар нарн төөнрж тег байрлулв* ‘Появившееся круглое желтое солнце обрадовало степь’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 442].

В конструкции *төгрг сар* ‘круглая луна’ прилагательное *төгрг* ‘круглый’ употребляется в прямом значении ‘имеющий форму круга’ и переносном — ‘полный’, т. е. в тексте идет речь о полноте, целостности диска луны (луна видна целиком): *Төөнрәд, толвтад деерәс* / *Төгрг сар өндәв* ‘Взирая сверху, / Круглая луна вознеслась’ [Сян-Белгин Х. 1959: 30].

В этом контексте отмечено устойчивое сочетание *төгрг сар* ‘круглая луна’, которое употребляется в калмыцких загадках, например, *самла әдл сегркә, сарла әдл төгрг* ‘решетчатый, как гребешок, кругленький, как луна’ (*тергнә төгә* ‘колесо телеги’) [Пословицы, поговорки 2007: 507].

В сочетании *нарн ик төгрг* ‘круглое большое солнце’ создается визуальный, осязаемый образ, который дает представление о дневном светиле как о большом по размеру и круглом по форме объекте: *Өргүнднь нарн ик улан төгрг болж, һазриг дулалхар басл чиг чирмәсн болна* ‘Утром солнце, становясь большим красным круглым, словно прилагает усилия, чтобы согреть землю’ («Некля») [Бембин Т. 2024: 51].

В конструкции *ик нарн* ‘большое солнце’ прилагательное *ик* ‘большой’ употребляется не в прямом значении, то есть не указывает на величину объекта, а в переносном: *сильный* — обладающий большой силой (интенсивностью, яркостью, жаром)’: *Ик нарнд урһсн өвсиг хураж, овалчкад <…>* ‘Собрав в кучи траву, которая выросла на сильном солнце <…>’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 437].

Образ небесного пространства дополняется сочетаниями с прилагательным *ут* ‘длинный; долгий, протяжный’ [КРС 1977: 539]. В контексте прилагательное *ут* применяется для обозначения большой длины. Автор для усиления выразительности использует лексический повтор прилагательного (*ут-ут толян* ‘длинные-длинные лучи’): *<…> ут-ут толяснь теңгриг, эргндкиг гегәрүләд, орчлңгин аһуд цацгдад, күрсн тоотан мандлулад оркна* ‘<…> его длинные-длинные лучи, освещая небо и все вокруг, рассеиваясь по пространству, заставляют сиять все, до чего добираются («Чонын хавх» = «Волчий капкан») [Буурла Н. 2024: 60].

Прилагательное *ут* в значении ‘долгий’ обозначает длительность, протяженность во времени (*ут сө* ‘долгая ночь): *Киитнд нег үлү үвлин ут сөөһин <…>* ‘В морозы, в одну из зимних долгих ночей <…>’ («Шууурһн» = «Буран») [Хоньна М. 1966: 3].

В сочетании *дүүрң сар* ‘полная луна’ прилагательное *дүүрң* ‘полный, наполненный, заполненный’ [КРС 1977: 539] передает пространственное значение, указывая на объем, полноту формы объекта, т. е. луна предстает как цельный, округлый, заполненный диск, без прорезей и изъянов, в контексте автором описывается образ луны в фазе полнолуния: *<…> сөөнь өрәл давсн цагт, арвн тавна дүүрң сар мандлж, толярн өдр мет һазр герлтксн кемд <…>* ‘После полуночи, когда полная луна пятнадца-

того числа месяца взойдя, освещала землю своими лучами, словно днем' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 470].

В данном иллюстративном примере мы видим применение автором устойчивого формульного выражения из эпоса «Джангар»: *Дүңгһр сәәхн ширә деерән, дүүрң һарсн арвн тавни сар мет мандлҗ суудг болна* 'Словно полная луна пятнадцатого числа месяца взойдя, сел на величественный красивый престол свой' [Джангар 1990: 12].

Образы небесных светил в текстах выражены в сочетаниях с прилагательным *төвгр* 'круглый'.

Образ солнца передается в сравнении по форме с колесом: *Өргүн һарч йовх нарн будн һатцас төвгр улан төвгә болҗ үзгднә* 'Восходящее утром солнце с противоположной стороны тумана виднеется, словно круглое красное колесо' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 407].

Образ луны предстает в романе в сравнении по форме с круглой чашей, автор приводит строки из калмыцкой песни: *Арвн тавна сарнь / Аһ мет төвгр <...>* 'Луна пятнадцатого числа месяца, / Словно чаша круглая <...>' («Ухлястин көвәд» = «На берегу Ухляти») [Хоньна М. 1966: 170].

Выводы

Калмыцкие писатели образы небесного пространства передают через образ неба (*теңгр*) и образы дневного (*нарн* 'солнце', *толь* 'луч') и ночного светил (*сар* 'луна') и дополняют описанием образа ночи (*сө*). В художественных текстах для описания небесных образов пространственные прилагательные употребляются в переносном значении, например, сочетания *өндр теңгр* 'высокое небо', *өндр нарн* 'высокое солнце' — это образные определения, которые передают ощущение простора, необъятности**.** Образ луны (*сар*) в произведениях А. Бадмаева и М. Хонинова создается в сравнениях, устойчивых формульных выражениях устного народного творчества.

Земля

В калмыцкой прозе одним из ключевых образов земного пространства является образ степи. Образ степи в текстах — это природный образ открытого пространства, бескрайняя родная стихия, глубокий символ, через который раскрываются связь человека с родиной, его мировоззрение и национальный характер:

Эврәннь шим-шүүсәрн теткдг ээҗ мет өргн тееgт кен эс дурта болхв! 'Кто не любит широкую степь, кормящую своими соками, словно мать!' («Эрнҗәнә шиидвр» = «Решение Эренджена») [Бадмин А. 1963: 4].

Өргүн өрлә босхла, делгчксн кевслә әдл, кесг зүсн өңгтә өвсн-нохан дольгалад, өмнәс номһн салькн өрчәр үләһәд, өргн тег улм сәәхрәд, дотрас дуулх дурн күрәд одна 'Когда встаешь рано утром, словно разостланный ковер колышется разноцветная трава, дует южный тихий ветер, широкая просторная степь становится еще красивей, и хочется петь' («Эцгин сүл үг» = «Последнее слово отца») [Бадмин А. 1963: 68].

При описании образа степи в текстах доминантным является пространственное прилагательное *өргн* 'широкий' со значением размера,

отмечен и его синоним *у* ‘широкий', которые характеризуют и передают значения безграничного и необозримого пространства [Рахилина 1994: 64; Игумнова 2009: 14], они зафиксированы в устойчивых сочетаниях: *өргн тег* ‘широкая степь’, *өргн көк тег* ‘широкая зеленая степь’, *өргн эң зах уга тег* ‘широкая, бескрайняя степь’, *у тег* ‘широкая степь’:

Өргн тееги эврә нүдәрн үзсн угалмч ‘Ведь ты не видел своими глазами широкую степь’ («Бүлән боднцг» = «Теплая картошка») [Шууphна Р. 2024: 123].

Хаалһин үзүр хама күргхнь медгдхш, төгәлңдән өргн көк тег, теңгс болж налана ‘Неизвестно, куда приведет дорога, вокруг широкая зеленая степь, раздается вширь, словно море’ («Һалан хадһл» = «Береги огонь») [Эрнҗәнә К. 1965: 239].

<…> хальмг өргн эң зах уга тееги геедрсн бичкн хотнд цуглрж ирнә ‘*<…>* прибыли в затерявшийся в калмыцкой широкой, бескрайней степи маленький хотон’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 72].

Төгәлңдән тиньгр у тег, теңгс мет налаж уняртад күж мет каңкнна ‘Вокруг ровная широкая степь простирается словно море, как благовоние благоухает’ («Һалан хадһл») [Эрнҗәнә К. 1963: 5].

Образ степи описывается в сочетании с пространственным прилагательным *ик* ‘большой’ (*ик өргн тег* ’большая широкая степь’):

Эн ик өргн тееги оңдан күн бәәдгчн болх <…> ‘В этой большой, широкой степи, наверное, есть и другой человек *<…>*’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 66].

Для усиления выразительности в тексте автор употребляет сложное прилагательное *өнр-өргн* ‘обширный-широкий’:

Эн тег өнр-өргн болв чиган, саглрсн сәәхн тәрмр модар ховр, мелтглзсн — булг усар хатяр ‘Хотя эта степь обширна и широка, но раскидистыми красивыми деревьями скудна, водой из родников редка’ («Һалан хадһл») [Эрнҗәнә К. 1963: 5].

Степное пространство в текстах составляют образы кургана (*толһа*), возвышенности (*нурһн*), лощины (*хотхр*), оврага (*сала-сартг*) и др., которые в сочетаниях с пространственными прилагательными *өндр* ‘высокий’, *ик* ‘большой’, *бичкн* ‘маленький’, *гүн* ‘глубокий’ помогают воссоздать многогранный образ степи (*өндр ик толһа* ‘высокий большой курган’, *өргн нурһн* ’широкая возвышенность’, *гүн хотхр* ‘глубокая лощина’, *гүн сала-сартг* ‘глубокая балка’, *бичкн сала-сартг* ‘маленькая балка’).

<…> өндр ик толһа деер һарч, маннаннь көлсән арчж, зогсчахинь бидн цуһар үзҗәнәвидн ‘*<…>* мы видим, как взобравшись на высокий большой курган, вытирая пот со лба, стоит’ («Кабаков, иигж малч болла» = «Так Кабаков стал скотоводом») [Хоньна М. 1966: 42].

<…> көк теегин өргн нурһн деегүр, цальгрсн дууна айс, ца-цааһан ирж ‘Бор-худгин’ цахрт хадгдв... ‘*<…>* мелодия песни, разносившейся по зеленой степной широкой возвышенности, затихла за хотоном «Серый колодец»’ («Ленинә дуудврар» = «По призыву Ленина») [Хоньна М. 1966: 121].

Нег гүн хотхрт орж ирәд, шарлж цуглулж авад, даальңд бийләрн авч һарсн махан шарв ‘Войдя в глубокую лощину, собрав бурьян, пожарил

мясо из переметной сумки, что взял с собой' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 52].

Хальмг теегт ховр бишәр һаң болад, теегин өвсн өгрәд, халцха һазр шуурад, гүн сала-сартгудар хурсн усн ширгәд, мал услдг худгудын усн шавхгдад, мал күн угаг мәәртүләд оркна 'В калмыцкой степи нередки засухи, степная трава выгорает, не покрытая травой земля трескается, вода в глубоких оврагах высыхает, колодцы, где поят скот, исчерпываются и заставляют скот и людей испытывать жажду' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 72].

<...> эднә зуслңд арвн дууна һазрт, нег бичкн сала-сартг һазрт му биш идг бәәнә '<...> на их стойбище, в десяти километрах отсюда, в одной маленькой балке есть неплохой подножный корм' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 144].

Для более точного описания степного пространства А. Бадмаевым используется художественное сравнение, например, образ лощины сравнивается по форме с огромным котлом: *<...> дәкн арвн дуунад йовсн цагт, өмннь замин ик хәәсн мет, гүн хотхр харһв* 'Когда прошел еще около десяти километров, перед ним возникла глубокая лощина величиной с огромный кухонный котел' («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 431]. Конструкция *ик хәәсн* является формульным выражением из калмыцкого фольклора, например, встречается в эпосе «Джангар»: *Орад ирдг болхнь, / Харм ик хәәсн нерәтә бәәнә, <...>* 'Как вошли они [в юрту]: / Крымский огромный котел [на тагане] уж стоит *<...>*' [Джангар 1990: 207].

Образ степного пространства дополняет образ ветра (*салькн*). В конструкции *ик салькн* досл. 'большой ветер', прилагательное *ик* 'большой' употребляется не в прямом значении 'значительный по размерам, по величине' [Ожегов 1961: 53], а в переносном — 'сильный (значительный по величине, степени)': *Ик салькнла харһж, / Ишкә гернь хамхрна* 'С сильным ветром встретившись, / Юрта его сломалась' [Сян-Белгин Х. 1959: 97].

Степь выступает как бескрайнее, вольное пространство, тесно связанное с кочевым бытом (*теегин аһу* 'степное пространство', *теегин өргн аһу* 'степное широкое пространство', *хол тег* 'далекая степь'): *Хальмг өргн теегин нег захд, хар хурмш ишкә герт, угатя бүлд үүдәд, байна үкрин сүүләс атхж, хурһдын аса арчж өссн та, бидн хойр <...>* 'В одном краю калмыцкой широкой степи, в юрте из старого закоптелого войлока, родились в бедной семье, схватившись за хвосты коров богачей, вытирая слизистую оболочку ягнят, выросли мы с вами *<...>*' («Һалан хадһл») [Эрнҗәнә К. 1965: 132].

Мазн даанһ хойр өдмгән идснә хөвн, теегин аһуд урлдад, көөлдәд, кесгтән наадна 'Мазан с жеребенком после того, как поедят хлеб, бегают наперегонки и, догоняя друг друга, подолгу играют' («Эәҗин әрүн дүр» = «Священный образ матери») [Нуура В. 2024: 104].

<...> теегин өргн аһуд ирхд байнд яльч йовсн Саарл, түрүн авгтан юн күн болҗахиг сәәтәр медҗәсн уга '<...> Когда прибыли в степное широкое пространство, Саарл, служивший батраком у богача, сначала не мог

понять, что происходит’(«Күч-көлсн гидг эн!» = «Труженик — это он!») [Хоньна М. 1966: 38].

Дөң болхин кергт, хол теегт бәәсн нутг болн әәмг орв ‘Для того, чтобы оказать помощь, добирались до находившихся в далекой степи нутуков и аймаков’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 414].

Образ дороги в произведениях является метафорой жизненного пути, например: *Ут хаалһар йовад / У теегәс ирнә* ‘По долгой дороге пройдя, / Из широкой степи пришел’ [Сян-Белгин Х. 1959: 3].

В текстах отмечена калмыцкая поговорка, смысл которой заключается в том, что степная дорога — это простор, где нет четких ориентиров: *Теегин хаалһ сохр үкрлә әдл, альдаран авч йовхнь медгдшго* ‘Степная дорога подобна слепой корове, неизвестно, куда поведет’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 394].

Дорога в степи символизирует движение: *Шордһр шарнь үгинь соңсад, аца зөөҗәсн ик хаалһд орв* ‘Короткохвостый Рыжко послушно перешел на большую дорогу, по которой возили груз’ («Чикрлһн» = «Исправление») [Хоньна М. 1966: 82].

В контексте сочетание *теегин уутьхн хаалһ* ‘степная узкая дорога’ используется в переносном значении как метафора: *Тер учрар, теегин уутьхн хаалһас теднә негнь эрк биш негдҗ хайгдх* ‘По этой причине кто-то из них непременно будет сброшен со степной узкой дороги’ («Зултрһн — теегин ноһан») [Бадмин А. 1959: 453].

Выводы

Земное пространство в калмыцкой прозе передается через образ степи, который отражает связь человека с родиной, его мировоззрение и национальный характер. Бескрайний простор и широту родной степи авторы передают сочетаниями *өргн көк тег* ‘широкая зеленая степь’, *өргн эң зах уга тег* ‘широкая, бескрайняя степь’, *у тег* ‘широкая степь’ и др.

В произведениях К. Эрендженова образ степи сравнивается с образом моря. Образ степи М. Хонинов неразрывно связывает с образом дороги, создавая многоликие художественные смыслы. Для описания степного пространства А. Бадмаевым используются художественные сравнения, метафоры, формульные выражения из калмыцкого фольклора.

Вода

Образы водного пространства в текстах соотносятся с природным началом — река, озеро, море.

Большое значение писатели М. Хонинов, К. Эрендженов придают описанию образа реки Волги (*өргн Иҗл* ‘широкая Волга’):

Иҗл — гиҗ ик уста һол һатлгддмн! ‘Нужно переправиться через полноводную реку Волга!’ («Һалан хадһл») [Эрнҗәнә К. 1963: 222].

В текстах для обозначения размера, ширины реки отмечены сочетания с пространственными прилагательными, которые составляют антонимические пары: *ик* ‘большой’ — *бичкн* ‘маленький’; *өргн* ‘широкий’ —

нәрхн ‘узкий’ (*ик һол* ‘большая река’ — *бичкн һол* ‘маленькая река’; *өргн һол* ‘широкая река’ — *нәрхн һол* ‘узкая река’):

<…> оңдан һол малтад терүнлә негдүләд, күн һатлҗ болшго хурдн урсхлта ик һол кечкнә ‘<…> выкопав другую реку и соединив с этой, сделали большую реку с быстрым течением, через которую человек не сможет перейти’(«Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 89].

Өмнң мана медрл, ухана кем эврәннь хотна захд чилəд, герин өмн бəəсн, бөдүн күүнə күзүцə уста, бичкн һолас даву юмн уга болх ‘Ранее наши познания ограничивались окраиной нашего села, и мы считали, что нет ничего значительнее, чем маленькая река перед домом, глубина которой доходит до уровня шеи взрослого человека’ («Ээҗ» = «Мать») [Бадмин А. 1963: 30].

<…> өргн һолын телтрəс хəəкрəд келҗəх үгшң әрə соңсгдв ‘<…> едва расслышал доносившиеся с той стороны широкой реки его слова’ [Эрнҗәнә К. 1965: 58].

Үзҗәнчи, мана һатлҗ һарсн нәрхн һол «һолын бахлур» ‘Видишь, узкая река, через которую мы переправились, это «горловина реки»’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 8].

Для уточнения размера, формы озера употребляются сочетания с пространственными прилагательными ик ‘большой’, *баахн* ‘маленький’, *төгрг* ‘круглый’:

<…> тер холд бəəсн барун һартк ик нуурнь — Ик Хагт, эс гиҗ əмтн амарнь Хагт гинə ‘<…> находящееся там вдалеке с правой стороны большое озеро — Большой Солончак, люди называют его Солончак’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 8].

Хумхарад шарлҗ одсн хулсна болн зегснə цаад бийднь төгрг нур үзгдв ‘По ту сторону зарослей высохшего, пожелтевшего камыша и чакана показалось круглое озеро’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 395].

Хөөннь Иҗлин усн хəəрдəд, эн хоолын уснь баһрад, хоорндан тасрҗ баахн-баахн нуурмудт тохрҗ ‘После вода Волги обмелела, вода в этой горловине реки уменьшилась, и, разъединившись между собой, образовались маленькие-маленькие озера’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 8].

Следует отметить, что устойчивые выражения *төгрг нур* ‘круглое озеро’, *баахн нур* ‘маленькое озеро’ из романа А. Бадмаева отсылают к эпитетам калмыцких народных загадок: *Төгрг нуурин көвəд / Төгəлəд хулсн урһҗ* ‘Вокруг круглого озера / Вырос камыш’ (*сурмсг* 'ресницы'); *Төгрг нуурин көвəд / Түмн җид хатхата* ‘На берегу круглого озера / Воткнуто десять тысяч копий’ (*уньн, харач* 'жерди, круг дымника'); *Баахн нуурт бадм цецг* ‘На маленьком озерке цветок лотоса (*зул* 'лампадка')’ [Пословицы, поговорки 2007: 478, 524, 494].

Для обозначения глубины водного пространства в художественных текстах используются сочетания с пространственным прилагательным *гүн* ‘глубокий’ (*усн гүн* ‘вода глубокая’, *усн гүн биш* ‘вода неглубокая’, *гүн һазр* ‘глубокое место’):

Эн боодгин усн цевр болн гүн ‘Вода в этом пруду чистая и глубокая’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 251].

Усн гүн биш, күүнә күзүцә ‘Вода неглубокая, доходит до шеи человека’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 8].

«Аавин улан» нуурин усн гүн һазртан һурвн аршм күрдг, йоралнь көк бальчгта болн буурл замгта билә ‘Вода озера «Отцовский бархан» в самом глубоком месте доходит до трех аршинов’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 223].

Чтобы передать масштаб и протяженность моря употребляются сочетания: *эң-зах уга теңгс* ‘бескрайнее море’, *ик теңгс* ‘большое море’:

Зуг ик теңгс дунд йовх йоралнь хаһрха бичкн оңһцла дүңцүлж болхмн ‘Но можно сравнить с маленькой лодкой, у которой дырявое дно, движущейся посередине большого моря’ («Зултрһн — теегин нохан») [Бадмин А. 1959: 11].

Выводы

Водное пространство представлено в текстах описанием образов реки, озера, моря в сочетаниях с пространственными прилагательными (*ик һол* ‘большая река’ — *бичкн һол* ‘маленькая река’, *баахн нур* ‘маленькое озеро’ —*ик теңгс* ‘большое море’ и др.).

Главенствующим образом водного пространства у К. Эрендженова, М. Хонинова является образ реки, который широко представлен в сочетаниях с пространственными прилагательными *өргн* ‘широкий’, *бичкн* ‘большой’, *нәрхн* ‘узкий’ и др.

Образ озера в романе А. Бадмаева отсылает к калмыцким загадкам, где частотным является сочетание *төгрг нур* ‘круглое озеро’, поскольку формы озера не всегда бывают именно такими.

Наряду с общим обозначением водного пространства в произведениях присутствует его локализация: гидронимы озер (Ик Хагт = Большой Солончак; Аавин улан = Отцовский бархан), реки (Иҗл = Волга). Лексема *улан* имеет несколько значений: 1) красный, алый, румяный; 2) барханы, дюны; 3) *мед*. рожа [КРС 1977: 530–531]. Возможно, название второго озера связано с его песчаными берегами.

Заключение

В проанализированных художественных текстах рассмотрены небесные, земные и водные образы пространства, которые отражают природные реалии, конкретные ландшафты и их особенности.

Образы пространства в текстах передаются конструкциями с пространственными прилагательными, которые обозначают размеры (длину, ширину, высоту), а также глубину, объем, форму и уточняют удаленность или близость расположения объектов с точки зрения автора-повествователя или персонажа.

Небесное пространство наиболее выразительно в текстах отражено в образах космонимов — солнце (*нарн*) и луна (*сар*); они уточняются адъективом *төгрг* ‘круглый’, указывающим на форму объектов (*төгрг нарн* ‘круглое солнце’, *төгрг сар* ‘круглая луна’).

При описании земного пространства авторы считают важным создать национальный образ степи, который наиболее точно передается в сочетании с пространственным прилагательным *өргн* ‘широкий’ и его синонимом *у* ‘широкий’, которые характеризуют значения безграничного и необозримого пространства. В произведениях К. Эрендженова образ степи сопоставляется с образом моря (*тиньгр у тег, теңгс мет налана* ‘ровная широкая степь простирается словно море’; *өргн көк тег теңгс болж налана* ‘просторная зеленая степь раздается вширь словно море’).

При характеристике водного пространства главенствующая роль отведена образам реки, озера, характеризуемым пространственными прилагательными *өргн* ‘широкий’, *төвгрг* ‘круглый’ (*өргн һол* ‘широкая река’, *төвгрг нур* ‘круглое озеро’).

Пространственные прилагательные у авторов дополняют, конкретизируют, детализируют образы пространства и создают элементы языковой картины мира в калмыцкой прозе, формируя целостный и многогранный образ пространства.

Источники

Бадмин А. 1959 — *Бадмин А.* Зултрһн — теегин нохан: роман (= Зултурган — трава степная: роман). Элст: Хальмг дегтр һаһач, 1959. 478 х.

Бадмин А. 1963 — *Бадмин А*. Ээҗ: келврмүд болн очеркс (= Мать: рассказы и очерки). Элст: Хальмг госиздат, 1963. 96 х.

Бембин Т. 2024 — *Бембин Т.* Некля (= Некля) // Возвращение: антология калмыцкого рассказа (XX – начало XXI в.) / сост., подгот. текстов, предисл. Р. М. Ханиновой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. С. 50–59.

Буурла Н. 2024 — *Буурла Н*. Чонын хавх (= Волчий капкан) // Возвращение: антология калмыцкого рассказа (XX – начало XXI в.) / сост., подгот. текстов, предисл. Р. М. Ханиновой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. С. 60–83.

Джангар 1990 — Джангар: Калмыцкий героический эпос. Изд. 3-е. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 287 с.

КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

Нуура В. 2024 — *Нуура В.* Ээҗин әрүн дүр (= Священный образ матери) // Возвращение: антология калмыцкого рассказа (XX – начало XXI в.) / сост., подгот. текстов, предисл. Р. М. Ханиновой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. С. 101–108.

Ожегов 1961 — *Ожегов С. И*. Словарь русского языка: ок. 53000 слов. 4-е изд., испр. и доп. М.: ГИС, 1961. 900 с.

Пословицы, поговорки 2007 — Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б. Х. Тодаевой. Элиста: АПП «Джангар», 2007. 839 с.

Сян-Белгин Х. 1959 — *Сян-Белгин Х*. Шүлгүд болн поэмс (= Стихи и поэмы). Элст: Хальмг дегтр һаһач, 1959. 135 х.

Хоньна М. 1966 — *Хоньна М*. Ээлтә улс: келврмүд (= Душевные люди: рассказы). Элст: Хальмг дегтр һаһач, 1966. 176 х.

Шууһна Р. 2024 — *Шууһна Р.* Бүлән боднцг (= Теплая картошка) // Возвращение: антология калмыцкого рассказа (XX – начало XXI в.) / сост., подгот. текстов, предисл. Р. М. Ханиновой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2024. С. 123–126.

Эрнҗәнә К. 1963 — *Эрнҗәнә К*. Һалан хадһл: роман. 1-гч дегтр (= Береги огонь. Роман. Книга 1). Элст: Хальмг госиздат, 1963. 225 х.

Эрнҗәнә К. 1965 — *Эрнҗәнә К.* Һалан хадһл: роман. 2-гч дегтр (= Береги огонь: роман. Книга 2). Элст: Хальмг госиздат, 1965. 247 х.

Литература

Астахова 2021 — *Астахова Е. С.* Языковое осмысление иномирия как пространства в художественном тексте // Гуманитарные и юридические исследования. 2021. № 4. С 175–185.

Аюпова 2012 — *Аюпова С. Б.* Категории пространства и времени в языковой художественной картине мира (на материале художественной прозы И. С. Тургенева): автореф. дисс. … д-ра филол. наук. Уфа, 2012. 49 с.

Гончарова 2012 — *Гончарова В. К.* Пространственные характеристики мира в языке поэзии А. Фета: автореф. дисс. … канд. филол. наук. Курск, 2012. 22 с.

Игумнова 2009 — *Игумнова Е. С.* Языковая картина степи в художественном мире А. П. Чехова: автореф. дисс. … канд. филол. наук. Тамбов, 2009. 24 с.

Каногина (Белова) 2025 — *Каногина (Белова) П. Е.* Динамика концептуализации и категоризации пространства и ее отражение в русском языке: автореф. дисс. … канд. филол. наук. Нижний Новгород, 2025. 26 с.

Каширина 2006 — *Каширина С. В.* Роль художественного пространства в постижении литературного текста // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. Вып. № 9(59). Ч. 1. С. 180–185.

Лихачев 1970 — *Лихачев Д. С.* Художественная среда литературного произведения // Симпозиум «Проблемы ритма, художественного времени и пространства в литературе и искусстве», 21–25 декабря 1970 г.: тез. и аннот. Л.: Сов. писатель, 1970. С. 7–9.

Мазанова 2004 — *Мазанова Е. Ю.* Когнитивные механизмы и языковые средства репрезентации пространства в англоязычном тексте художественной прозы: дисс. … канд. филол. наук. М., 2004. 200 с.

Нестерик, Сембаева 2016 — *Нестерик Э. В., Сембаева А. М.* Свойства и функции социального пространства в художественном тексте // Молодой ученый. 2016. № 1(105). С. 891–894.

Пыхтина, Якимов 2017 — *Пыхтина Ю. Г., Якимов П. А.* Уровневый анализ пространственных образов и моделей в художественной литературе // Вестник Оренбургского государственного университета. 2017. № 11(211). С. 59–66.

Рахилина 1994 — *Рахилина Е. В.* Семантика размера // Семиотика и информатика. 1994. № 34. С. 58–81.

УДК / UDC 821.512.31

Жанровое своеобразие романа А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений»

Лариса Цымжитовна Халхарова[1]

Dorzhi Banzarov: Diary of a Special Duties Officer by A. S. Gatapov: Genre Distinctiveness of the Novel

Larisa Ts. Khalkharova[1]

[1] Бурятский государственный университет им. Д. Банзарова (д. 24а, ул. Смолина, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, доцент

[1] Banzarov Buryat State University (24a, Smolin St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

0000-0002-3034-4168. E-mail: gloria_66(at)mail.ru

Аннотация. В статье исследуется жанровое своеобразие романа бурятского писателя Алексея Гатапова (1965 г. р.) «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» (2025). Актуальность работы определяется интересом современной бурятской прозы к исторической личности Доржи Банзарова и необходимостью осмыслить новые художественные стратегии репрезентации его биографии. *Цель статьи* — выявить жанровую природу произведения, определить функции дневниковой формы, структуры «текст в тексте», соотношения документального и художественного начал, а также категорий «автор» и «автор-повествователь». *Методологическую основу* составляют биографический, нарратологический, сравнительно-типологический методы. Установлено, что произведение представляет собой художественный псевдодневник, в котором датированные записи образуют не линейный сюжет, а мозаику эпизодов, объединенных сознанием героя. Показано, что дневниковая форма у А. С. Гатапова становится не стилистическим приемом, а смыслообразующим элементом: она позволяет совместить документальность и вымысел, историческую реальность и внутренний мир

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Халхарова Л. Ц. (Khalkharova L. Ts.), 2026

Д. Банзарова, создает эффект предельной субъективности и достоверности. Особое внимание уделено авторефлексии, фрагментарности, исповедальности, а также разграничению реального автора, вымышленного автора дневника и внутреннего голоса героя. Выявлено, что в романе актуализируются социальные, антиколониальные и экологические проблемы середины XIX в., а иркутский период жизни ученого показан как трагический и полный противоречий. Делается *вывод,* что роман А. С. Гатапова продолжает традицию обращения бурятских писателей к образу Д. Банзарова, но предлагает новую оптику: в центре внимания оказывается не триумфальная биография, а внутренняя борьба интеллигента, чиновника и ученого. Произведение может рассматриваться как значимое явление современной бурятской прозы, поднимающее вопросы о предназначении интеллигенции, цене знаний и месте личности в истории.
Ключевые слова: А. С. Гатапов, Доржи Банзаров, жанровое своеобразие, псевдодневник, исторический роман, автор-повествователь, авторефлексия, бурятская литература
Для цитирования: Халхарова Л. Ц. Жанровое своеобразие романа А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений»// Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 154–166. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-154-166

Abstract. *Introduction*. This article examines the genre-specific characteristics of the novel *Dorzhi Banzarov: Diary of a Special Duties Officer* (2025) by the Buryat writer A. S. Gatapov (b. 1965). The study is relevant due to contemporary Buryat prose's interest in the historical figure of Dorzhi Banzarov and the need to analyze new artistic strategies for representing his biography. *Goals*. The article aims to identify the work's genre nature and the functions of its diary format, 'text-within-text' structure, and the interplay between documentary and fictional elements, as well as the categories of 'author' and 'author-narrator'. *Methods*. The methodological framework rests on the biographical, narratological, and comparative-typological methods. *Results*. The study establishes that the work is a fictional pseudo-diary in which dated entries constitute a mosaic of episodes — unified by the protagonist's consciousness — rather than a linear plot. It demonstrates that for A. S. Gatapov the diary form serves not merely as a stylistic device but as a meaning-generating element: it enables the blending of fact and fiction, as well as historical reality and D. Banzarov's inner world, creating an effect of profound subjectivity and authenticity. Particular attention is paid to self-reflection, fragmentation, and confessional elements, as well as the distinction between the real author, the fictional author of the diary, and the protagonist's inner voice. The analysis reveals that the novel highlights social, anti-colonial, and environmental issues of the mid-19th century, portraying the scholar's time in Irkutsk as a period marked by tragedy and contradiction. *Conclusions*. The study concludes that A. S. Gatapov's novel continues the tradition of Buryat writers featuring the figure of D. Banzarov but offers a new perspective: the focus shifts from a triumphant biography to the internal struggle of an intellectual, official, and scholar. The work can be viewed as a significant phenomenon in contemporary Buryat prose, raising questions about the mission of the intelligentsia, the cost of knowledge, and the individual's place in history.
Keywords: A. S. Gatapov, Dorzhi Banzarov, genre distinctiveness, pseudo-diary, historical novel, author-narrator, self-reflection, Buryat literature
For citation: Khalkharova L. Ts. *Dorzhi Banzarov: Diary of a Special Duties Officer* by A. S. Gatapov: Genre Distinctiveness of the Novel. *Bulletin of the Kalmyk Scien-*

tific Center of the RAS. 2026. No. 2. Pp. 154–166. (In Russ.). DOI:10.22162/2587-6503-2026-2-38-154-166

Введение

Алексей Сергеевич Гатапов (1965 г. р.) — известный бурятский прозаик, пишущий на русском языке. Он является автором книг «Рождение вождя» (сборник повестей и рассказов) [Гатапов 1998], «Первый нукер Чингисхана» (сборник рассказов, повестей и статей) [Гатапов 2005], а также романа-пенталогии «Тэмуджин» (исторический роман в 5 книгах об отрочестве Чингис-хана) [Гатапов 2012; Гатапов 2014; Гатапов 2018; Гатапов 2022].

В 2025 г. вышла в свет новая книга А. С. Гатапова — исторический роман «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» [Гатапов 2025], написанный в жанре вымышленного дневника. Образ первого бурятского ученого Доржи Банзарова стал предметом творческого вдохновения многих бурятских писателей. Еще в начале XX в., в 1912 г., бурятский ученый и писатель Б. Барадийн написал стихотворение о Д. Банзарове. Во второй половине XX в. Н. Дамдинов посвятил Доржи Банзарову пьесу «Доржи Банзаров» [Дамдинов 1969] и поэму «Песня о Доржи Банзарове» [Дамдинов 1970]. Ч. Цыдендамбаев обратился к образу Доржи Банзарова в повести «Чернильница Банзарова» [Цыдендамбаев 1948], а затем написал роман-дилогию «Доржи, сын Банзара» [Цыдендамбаев 1953; Цыдендамбаев 1959], первая часть которой посвящена детству и юности Д. Банзарова, вторая часть охватывает период жизни ученого в Казани, связанный с защитой кандидатской диссертации.

Роман А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» [Гатапов 2025] стал своеобразным продолжением истории жизни Д. Банзарова и посвящен иркутскому периоду жизни ученого. Как отмечал современник Д. Банзарова, известный ориенталист П. С. Савельев, диссертация Д. Банзарова «Черная вера и шаманство у монголов» «обратила на себя внимание знатоков завидным обилием новых, дотоле неизвестных фактов и строгою научною критикою» [Савельев 1997: 19]. Современные исследователи подчеркивают, что Д. Банзаров «принадлежал к тому поколению отечественных востоковедов, для которых была характерна энциклопедическая широта научных интересов» [Савицкая 2015: 41]: он занимался языкознанием, археологией, этнографией и историей. Как отмечает О. Н. Полянская, «основные вехи биографии Доржи Банзарова свидетельствуют о его важной роли в становлении научного монголоведения в контексте развития востоковедного образования России в XIX – начале XX вв.» [Полянская 2022б: 11]. По словам современного историка Н. В. Цыремпилова, в общественном сознании Д. Банзаров воспринимается как фигура, «вокруг которой формировались представления о бурятской идентичности и месте бурят в имперском пространстве» [Цыремпилов 2020: 238]. Исследователи отмечают, что уже в первой крупной работе «Черная вера, или шаманство у монголов» (1846) ученый проявил себя как «самобытный мыслитель, соединивший европейскую науку с глубоким пониманием родной культуры» [Полянская 2022а: 20].

Судьба Д. Банзарова явилась уникальным для XIX в. прецедентом: выходец из казачьего сословия, причислявшийся к категории «инородцев», он сумел окончить университет и добиться мирового признания, причем его дальнейшее служебное положение определялось на высшем государственном уровне в Петербурге. Завершающие годы жизни Д. Банзарова прошли в Иркутске, где он исполнял обязанности чиновника особых поручений при генерал-губернаторе Восточной Сибири Н. Н. Муравьеве-Амурском. Как свидетельствуют исследователи, Банзаров был «человеком неудобным» для всех — и для бурятских нойонов, и для русских чиновников [Цыремпилов 2020: 260]. К сожалению, ученый прожил недолгую жизнь — в возрасте 33 лет он скоропостижно скончался в Иркутске в феврале 1855 г.

Цель статьи — выявить жанровое своеобразие романа А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений». Для достижения цели решаются следующие задачи: 1) определить функции дневниковой формы в художественной структуре произведения; 2) проанализировать структуру «текст в тексте» и соотношение документального и вымышленного начал; 3) рассмотреть специфику разграничения категорий «автор» и «автор-повествователь»; 4) выявить основные тематические линии, связанные с иркутским периодом жизни Д. Банзарова; 5) обосновать вывод о жанровой природе романа как художественного псевдодневника.

Научная новизна работы заключается в том, что роман А. С. Гатапова впервые рассматривается как целостное жанровое образование, в котором дневниковая форма выполняет не вспомогательную, а смыслообразующую функцию.

Материалы и методы

Материалом исследования является роман А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» [Гатапов 2025]. Теоретическую базу составили работы М. М. Бахтина [Бахтин 2000], О. Г. Егорова [Егоров 2003], В. М. Головко [Головко 2012], А. А. Зализняк [Зализняк 2010], Т. М. Колядич [Колядич 1999], а также исследования, посвященные Д. Банзарову (П. С. Савельев [Савельев 1997], О. Н. Полянская [Полянская 2022а; Полянская 2022б], Н. В. Цыремпилов [Цыремпилов 2020] и др.).

Методология исследования опирается на комплексный подход. Используются историко-литературный метод, позволяющий вписать роман в традицию бурятской прозы о Д. Банзарове; биографический метод, необходимый для соотнесения художественного текста с реальными фактами жизни ученого; жанровый анализ, направленный на выявление признаков дневниковой формы; нарратологический анализ категорий «автор», «автор-повествователь», «герой-автор дневника».

Результаты и дискуссия

За основу романа «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» [Гатапов 2025] взяты подлинные факты биографии ученого

Д. Банзарова, его письма, научные труды, а также использованы свидетельства его современников и документы. Выбор дневниковой формы далеко не случаен: как отмечает исследовательница Т. М. Колядич, дневник часто рассматривается как «вспомогательный источник для написания собственно воспоминаний, становясь своеобразной творческой лабораторией писателя, где скапливаются необходимые сведения, прорисовываются варианты психологической характеристики персонажей» [Колядич 1999: 63]. В романе А. С. Гатапова эта «творческая лаборатория» оказывается вынесенной на поверхность текста: читатель получает доступ не к обработанному биографическому повествованию, а к самому процессу осмысления событий героем.

Дневниковая форма дает возможность рефлексии на «другого», позволяет поставить себя на место другого, соотнести себя с мыслями, поступками и переживаниями героя. Подлинность авторства дневника представляется неабсолютной, псевдодневник создает структуру текста в тексте, в котором авторский текст подвергается интерпретации главным героем произведения (Д. Банзаровым). Здесь происходит нарушение границы между исторической и художественной реальностями: герой — автор дневника — вводится в реальную историческую ситуацию и в то же время остается в реальности сознания автора (А. С. Гатапова).

Первая запись в романе-дневнике датируется 17 сентября 1850 г., последняя — 8 января 1852 г., время романа — полтора года жизни Д. Банзарова в Иркутске.

Размышляя о замысле «дневника», Д. Банзаров отмечает: «С нынешнего дня начинаю вести описание своего жития в городе Иркутске и службы при генерал-губернаторе Муравьеве. Мысль об том, что недурно бы завести дневник, дабы сим нехитрым способом занять себя в забытом Богом краю, вдали от университетов и академии, от друзей и товарищей по ученому кругу, пришла ко мне еще на пути из Казани, где-то между Омском и Красноярском» [Гатапов 2025: 5]. Этот начальный фрагмент играет в романе роль композиционного ключа. Он мгновенно погружает читателя в иркутское пространство середины XIX в., но не с позиции внешнего рассказчика, а изнутри субъективного мира Д. Банзарова. Мотив ведения дневника здесь предстает не как литературный прием, а как внутренняя потребность человека, оказавшегося в вынужденной изоляции от привычной академической среды. Лейтмотивная фраза «в забытом Богом краю» задает трагическую тональность всему повествованию. Кроме того, уже в этом отрывке намечается главный конфликт произведения: противоречие между научным призванием героя и навязанной ему чиновничьей службой.

В романе детально воспроизводится повседневность Д. Банзарова в Иркутске. Прибыв в город в 1850 г., он приступает к служебным обязанностям, которые вызывают у него тягостное ощущение. Все дневниковые записи имеют точную датировку, что превращает текст в своего рода хронику, разворачивающуюся на фоне социокультурного контекста

эпохи. Служебные командировки, конфликты с царскими чиновниками, бюрократические неурядицы серьезно осложняли научную деятельность ученого, о чем он сообщал в письмах друзьям. Тем не менее, Д. Банзаров при любой возможности возвращался к исследовательской работе. В романе иркутское пространство, как и вся Сибирь, показано исключительно через восприятие главного героя.

Каждая запись в дневнике датирована, это своеобразная хронология, которая ведет от события к событию на фоне социокультурного контекста эпохи. Как пишет О. Г. Егоров в фундаментальном исследовании русского литературного дневника XIX в., «своеобразие дневника связано с его пограничным положением между рукописной и печатной литературой» [Егоров 2003: 6]. В романе А. С. Гатапова это пограничное положение оказывается структурообразующим: текст балансирует между документом (подлинные письма Д. Банзарова, факты биографии) и художественным вымыслом (реконструкция внутреннего мира, диалоги, сцены). А. Гатапов использует жанровую амбивалентность дневника как инструмент создания «эффекта достоверности»: читатель постоянно колеблется между восприятием текста как исторического свидетельства и как литературного произведения.

В романе пространство Иркутска и в целом Сибири раскрывается сквозь призму восприятия главного героя: «…Иркутск далеко не город в истинном смысле слова, где возможна была бы полнокровная духовная жизнь. Это нечто среднее между острогом, военною ставкою и купеческим караван-сараем. Улицы грязны, не устроены, каменных домов мало, на один приличный городской дом вы увидите три десятка черных деревенских изб, мостовых почти нет… Ученая жизнь здесь находится в том зачаточном состоянии, коя может удовлетворять разве что гимназистов средних классов или воспитанников городского училища...» [Гатапов 2025: 38–39].

В этом развернутом описании Иркутска ценна не столько фактическая сторона, сколько ее оценочная нагрузка. Д. Банзаров смотрит на сибирский центр глазами человека, получившего европейское образование в Казани, для которого культурная среда является базовой потребностью. Он фиксирует не просто отсутствие бытовых удобств, а именно невозможность духовного развития — это и есть главный критерий «негородского» существования. А. С. Гатапов сознательно противопоставляет две перспективы: имперскую (Иркутск как административный и военный форпост) и личную (Иркутск как культурная пустыня). Противопоставление «конных сотен» и «ученой жизни» подчеркивает трагическую участь интеллигента, оказавшегося в провинциальной ссылке, где его знания и дарования остаются невостребованными.

Стремление ученого продолжать исследования, его привычка анализировать любые явления через научную оптику, острое восприятие социальных проблем (особенно в ходе расследований административных нарушений) и искреннее желание облегчить участь соплеменников — все

это составляет стержень внутренней жизни героя и находит отражение в его дневниковых записях.

«После обеда разбираю прошения и жалобы от инородческих обществ и отдельных лиц (привезенные мною из поездки за Байкалом и накопившиеся здесь до меня), и понемногу составляю для себя картину того, что происходило здесь в минувшие годы. По мере ознакомления с теми бумагами я все более убеждаюсь, что в авгиевых конюшнях, якобы расчищенных господином Струве, на самом деле грязи все еще до потолка, изо всех щелей выглядывают невиданные лихоимства и грабежи… Кроме уплаты ясака по 6 рублей серебром с души, буряты постоянно содержат все ямские станции, ремонтируют дороги и мосты, поставляют дрова и зерно для винокуренных заводов, хлеб, мясо, молоко и масло на содержание пехотной дивизии, русских казачьих полков и отдельных частей, тюрем и каторжных острогов, госпиталей и лазаретов, поставляют команды на почтовую и ямскую гоньбу и прочее» [Гатапов 2025: 49]. Эта дневниковая запись является одной из ключевых в идейном плане. А. С. Гатапов вкладывает в уста Д. Банзарова не просто эмоциональную оценку, а документированное обличение колониальной системы. Упоминание «авгиевых конюшен» отсылает к античному мифу о непосильной работе, что придает описанию универсальный, почти библейский масштаб.

Примечательно, что Д. Банзаров — не сторонний наблюдатель, а должностное лицо, которое получает доступ к реальным документам и жалобам. Это придает его свидетельству особую весомость. А. С. Гатапов показывает, что научный склад ума героя не отключается даже при разборе бюрократических бумаг: он анализирует, систематизирует, выявляет системные причины угнетения. Перечисление повинностей бурят — ясак, содержание станций, ремонт дорог, поставки продовольствия для армии — создает эффект нарастающего давления, при котором становится понятно: выживание коренного населения — это экономическое чудо, а не норма. Автор через дневник транслирует не только боль Д. Банзарова за свой народ, но и его юридическую и экономическую грамотность, что делает образ ученого особенно убедительным.

В романе развернуто показаны чиновничий произвол по отношению к коренным жителям, насильственная христианизация, изъятие исконных земель и вовлечение бурятского казачества в освоение дальневосточных территорий: «Еще в Казани я слыхал, что иркутский генерал-губернатор готовит проект завоевания дальнейших просторов Сибири по левому берегу Амура… Воображаю, что там будет происходить, и не радость, а горесть ложится на мою душу. Вновь будут выжигать леса под пашни заселяющихся крестьян, вновь будут сгонять бедных тунгусов с насиженных мест, сдирать с них по три шкуры ясака, купцы и промышленники будут спаивать их водкой, обманом вводить в кабалу. Целые племена, покуда еще вольные и цветущие на лоне своей природы, боготворящие свои горы и леса, берегущие каждый куст и ручей, через несколько лет будут стерты с лица земли, а на места их придут люди с топорами и пилами,

затрещат вековые сосны, разнесутся пьяные песни...» [Гатапов 2025: 50]. Здесь А. С. Гатапов выводит героя на уровень исторического предвидения. Д. Банзаров, будучи ученым-этнографом, прекрасно осознает механизмы колонизации и их катастрофические последствия для малых народов.

Автор намеренно вкладывает в его уста пророческие интонации: «через несколько лет будут стерты с лица земли» — это не гипербола, а точное знание законов имперской экспансии. Важно, что Д. Банзаров не просто констатирует факты, но и фиксирует этическую пропасть между двумя цивилизационными подходами: для русских переселенцев лес — это ресурс, для тунгусов (эвенков) — сакральное пространство, которое «боготворят».

А. С. Гатапов использует прием контрастного параллелизма: с одной стороны — «вольные и цветущие племена», с другой — «люди с топорами и пилами», «пьяные песни». Этот контраст превращает дневниковую запись в развернутую элегию о гибнущей природе и культуре. Показательно, что Д. Банзаров не питает иллюзий насчет той роли, которую его собственная служба при генерал-губернаторе играет в этом процессе, — отсюда и «горесть», а не абстрактное сожаление: «…Вся людская нечисть, воры и душегубы, насильники, мошенники ежегодно выгребаются из России и высылаются в Сибирь. Здесь их бездонная клоака, неисчислимые скопища, пополняемые из года в год. Соединяясь тут в целые армии, они сохраняют меж собою и еще более приумножают свои преступные обычаи, отнюдь не исправляются, как ожидают от них власти, а напротив, с вящею крепостью вживаются в разбойничий образ жизни...» [Гатапов 2025: 53]. Этот фрагмент раскрывает еще один важный аспект видения Сибири Д. Банзаровым. Для него Сибирь предстает не только местом страданий коренных народов, но и гигантской свалкой человеческого материала, куда империя ссылает свои отбросы. А. С. Гатапов использует грубую, почти натуралистическую лексику — «нечисть», «клоака», «скопища», чтобы передать степень отвращения героя. Но здесь важно другое: Д. Банзаров, будучи ученым, не просто морализирует, он анализирует социальную политику государства. Его замечание о том, что ссыльные «отнюдь не исправляются», а, наоборот, «вживаются в разбойничий образ жизни», указывает на глубокое понимание того, что карательная система не работает, а лишь воспроизводит и усиливает криминальную среду.

В контексте романа это создает дополнительное напряжение: герой вынужден служить в системе, которую он же и разоблачает, — и этот внутренний конфликт становится одной из главных пружин повествования.

«Много жалоб по неразрешимым вопросам, например, о поджигании лесов русскими крестьянами под пашни и заимки. Не меньше жалоб на русских охотников, бьющих зверя в непомерных количествах, ради забавы. „Они идут в лес с новейшими ружьями, — пишут буряты Хоринского ведомства, — из баловства убивают по десять, двадцать изюбрей и лосей за раз, в том числе и стельных маток, в то время, когда увезти домой могут только одного или двух, а остальное бросают на месте. Многие из тех

людей — важные чиновники, военные начальники и купцы, и запретить им того бесчинства нам нет никакой возможности. Своих детей мы строго наказываем за убитую в весеннюю пору утку, за сломанный понапрасну куст, а эти люди стреляют зверей напропалую, гадят в ручьи и реки, оставляют непотушенные костры, от которых загораются леса, и ничего нельзя сделать против их дикого злодейства в наших лесах“» [Гатапов 2025: 83].

В данном отрывке А. С. Гатапов выводит на первый план экологическую проблематику, которая в литературе XIX в. обычно оставалась на периферии. Однако для Д. Банзарова как ученого и представителя коренного народа это вопрос не только природы, но и мировоззренческий. Автор вводит голос самих бурят («пишут буряты Хоринского ведомства»), что создает эффект полифонии: это уже не только взгляд Д. Банзарова, но и коллективный голос его соплеменников. Контраст между бережным отношением к природе у бурят («строго наказываем за убитую в весеннюю пору утку») и хищническим, потребительским у русских колонистов выстроен максимально резко. А. С. Гатапов показывает, что конфликт лежит не в плоскости экономики, а в плоскости этики и онтологии: для одних природа — это ресурс, для других — священный дом. Упоминание о том, что многие охотники — «важные чиновники» и «военные начальники», снимает вопрос о простом «незнании»: это сознательное, циничное насилие, закрепленное правовым вакуумом. И вновь Д. Банзаров оказывается между двумя мирами — он понимает законы обеих сторон, но бессилен что-либо изменить.

«Как же тут быть? По какому закону возбуждать дела? Подобное поведение человека по инородческим законам считается за преступление, а в государственном законе сие никак не возбраняется. И творится такое всюду, куда ни ступит нога русского человека. Здесь, в Иркутске, что ни день слышишь от разных господ о том, как славно они поохотились, всласть постреляли зверя. Инородцы же так не бьют животных, у тунгусов до сих пор в силе древний закон: идти на охоту, только когда голоден, а многие буряты, приняв ламайскую веру, и вовсе перестали бить зверей, поломали свои луки и копья, дабы поменьше грешить и уничтожить все к тому соблазны. Можно только представить себе, с какою болью и отвращением они смотрят на русских, когда те жгут и рубят не глядя ни на что, уничтожают все живое, попавшее им на глаза, оставляя за собою мертвую пустыню» [Гатапов 2025: 95].

Этот фрагмент — кульминация экологической и правовой линии романа. Д. Банзаров впервые переходит от описания к открытому риторическому вопросу: «Как же тут быть?» — который остается без ответа. А. С. Гатапов показывает неспособность имперского законодательства адекватно регулировать отношения с коренными народами, поскольку оно просто не предусматривает иной логики, кроме собственной. Противопоставление двух систем права — государственного и «инородческого» — выведено здесь с максимальной ясностью. При этом автор подчеркивает, что буряты и тунгусы не просто соблюдают свои законы, но созна-

тельно отказываются от охоты по религиозным причинам («поломали свои луки и копья»), что делает их позицию не просто традиционной, а нравственно осознанной. Итоговая картина «мертвой пустыни» — это не только экологическая катастрофа, но и метафора духовной смерти, которую несет с собой колонизация. А. С. Гатапов через дневник Д. Банзарова фиксирует трагическую дихотомию: цивилизация, которая считает себя просвещенной, на деле оказывается разрушительной силой, а народы, которых называют «дикими», оказываются носителями более высокой экологической и этической культуры.

Д. Банзаров проводит расследования серьезных нарушений, связанных с махинациями чиновников, нойонов, лам и тайшей степных дум, и добивается привлечения виновных к ответственности, что создает ему множество врагов. Напряженными были и его отношения с отцом Нилом — иркутским архиепископом, активно занимавшимся миссионерской деятельностью.

Даже в среде собственных соплеменников герой не встречает понимания. А. С. Гатапов не стремится идеализировать или романтизировать жизнь своего персонажа. Жизненный путь Д. Банзарова рисуется как непрерывная борьба с чиновничьим произволом, как осознание собственного одиночества и научной невостребованности, как цепь потерь и душевных травм.

Дневниковый формат дает читателю возможность в полной мере прочувствовать глубину внутреннего мира героя. Как справедливо замечает А. А. Зализняк, для дневника характерны «фрагментарность, нелинейность, нарушение причинно-следственных связей, интертекстуальность, авторефлексия, смешение документального и художественного, факта и стиля, принципиальная незавершенность и отсутствие единого замысла» [Зализняк 2010: 106]. Все эти признаки обнаруживаются и в романе А. С. Гатапова: датированные записи не выстраиваются в линейный сюжет с завязкой и развязкой, а складываются в мозаику эпизодов, соединенных единством личности повествователя. Именно эта «фрагментарность» создает эффект подлинности: читатель чувствует, что перед ним не сконструированный нарратив, а «сырой» материал сознания, где мысли и впечатления наслаиваются друг на друга в реальном времени.

Как отмечает О. Г. Егоров, в дневниковом жанре «отразилось диалектическое противоречие „между единичностью и тотальностью“: осознавшая свою ценность субъективность противопоставляет себя в дневнике всеобщности природы и социума» [Егоров 2003: 6]. В романе А. С. Гатапова это противоречие становится двигателем сюжета: субъективный мир ученого, его научные амбиции и этические императивы постоянно вступают в конфликт с тотальностью имперской машины, с бездушной бюрократией, с равнодушием сибирского захолустья. Дневник оказывается тем пространством, где это противостояние фиксируется и осмысляется.

Кроме того, дневниковая форма в романе А. С. Гатапова реализует свойство, которое М. М. Бахтин связывал с «первичными речевыми жан-

рами», — исповедальность и самоотчет [Бахтин 2000: 171]. Д. Банзаров ведет дневник не для публики (хотя текст рассчитан на читателя), а как разговор с самим собой, как попытку понять собственное место в мире, где он одновременно и ученый, и чиновник, и бурят среди русских, и буддист среди христиан. Эта автокоммуникативность — совпадение субъекта и адресата высказывания — является одним из важнейших жанровых маркеров дневника.

Следует подчеркнуть, что роман А. С. Гатапова представляет собой не документальный дневник, а художественный псевдодневник. А. С. Гатапов вводит реального исторического персонажа и подлинные факты его биографии, но помещает их в вымышленную дневниковую форму, которая позволяет реконструировать внутренний мир героя там, где документы молчат.

Языковая личность автора в романе-дневнике, выражая себя максимально субъективно, не скованная формальными ограничениями, обретает свободу самораскрытия. Возникает образ двойника, и этот двойник — внутреннее «я» автора дневника. Если, следуя В. М. Головко, «дифференцировать категории „автор“ и „автор-повествователь“, то в жанре дневника возникают все условия для того, чтобы таким образом разделить непосредственного „автора„ текста и „автора-повествователя“» [Головко 2012: 112]. В романе А. С. Гатапова это разделение работает на нескольких уровнях: есть реальный автор (А. С. Гатапов), есть вымышленный автор дневника (Д. Банзаров), и есть внутренний голос самого Д. Банзарова, который рефлексирует над собственными записями. Эта многослойность создает тот самый эффект «текста в тексте», о котором говорилось выше, и позволяет А. С. Гатапову вести сложную игру с читателем, постоянно напоминая о том, что перед нами не исторический документ, а художественная реконструкция.

Заключение

Таким образом, роман А. С. Гатапова «Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений» представляет собой не просто художественную биографию, а глубокое филологическое и историко-культурное исследование, облеченное в оригинальную дневниковую форму. Выбирая жанр псевдодневника, автор сознательно идет на размывание границ между документом и вымыслом, предоставляя читателю уникальную возможность увидеть события глазами самого ученого через призму его боли, рефлексий и научного поиска.

А. С. Гатапов продолжает традицию обращения бурятских писателей к образу Доржи Банзарова, но делает это с новой оптикой: в центре его внимания не триумфальные страницы биографии ученого, а трагический, полный противоречий иркутский период. Показывая своего героя в повседневной борьбе с чиновничьим произволом, несправедливостью и собственным одиночеством, автор создает объемный, психологически достоверный портрет человека, опередившего свое время.

Роман становится не только данью памяти первому бурятскому ученому, но и зеркалом эпохи, обнажающим острые социальные, межнациональные и нравственные проблемы середины XIX в. Дневниковая исповедальность, скрупулезная работа с фактами и глубокая авторефлексия героя превращают произведение в значимое явление современной бурятской прозы, поднимающее вечные вопросы о предназначении интеллигенции, цене знаний и месте личности в истории.

Источники

Гатапов 2025 — *Гатапов А. С.* Доржи Банзаров. Дневник чиновника особых поручений. Улан-Удэ: Номад, 2025. 440 с.

Гатапов 2005 — *Гатапов А. С.* Первый нукер Чингисхана: рассказы, повести, статьи. Улан-Удэ: Респ. тип., 2005. 224 с.

Гатапов 1998 — *Гатапов А. С.* Рождение вождя: Повести и рассказы. Улан-Удэ: Наран, 1998. 144 с.

Гатапов 2012 — *Гатапов А. С.* Тэмуджин: роман в 2 кн.: книги первая и вторая. Улан-Удэ: НоваПринт, 2012.711 с.

Гатапов 2014 — Гатапов А. С. Тэмуджин. Кн. 3. Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. 384 с.

Гатапов 2018 — *Гатапов А. С.* Тэмуджин. Кн. 4. Улан-Удэ: НоваПринт, 2018. 448 с.

Гатапов 2022 — *Гатапов А. С.* Тэмуджин. Кн. 5. Улан-Удэ: Номад, 2022. 496 с.

Дамдинов 1969 — *Дамдинов Н. Г.* Доржо Банзаров (= Дамдинов Н. Г. Доржи Банзаров: историческая драма). Улаан-Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1972. 46 н.

Дамдинов 1970 — *Дамдинов Н. Г.* Доржо Банзаров тухай дуун: поэма (= Дамдинов Н. Г. Доржи Банзаров). Улаан Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1970. 64 с.

Цыдендамбаев 1948 — Ц*ыдендамбаев Ч.* Банзаровай лагван (= Цыдендамбаев Ч. Чернильница Банзарова). Улаан -Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1948. 126 н.

Цыдендамбаев 1953 — *Цыдендамбаев Ч.* Банзарай хүбүүн Доржо (= Цыдендамбаев Ч. Доржи, сын Банзара). Улаан-Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1953. 292 н.

Цыдендамбаев 1959 — *Цыдендамбаев Ч.* Түрэл нютагһаа холо (= Цыдендамбаев Ч. Вдали от родных степей). Улаан-Үдэ: Буряад. ном. хэбл., 1959. 458 н.

Литература

Бахтин 2000 — *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000. 336 с.

Головко 2012 — *Головко В. М.* Герменевтика литературного жанра. М.: Флинта, 2012. 184 с.

Егоров 2003 — *Егоров О. Г.* Русский литературный дневник XIX в.: история и теория жанра. М.: Флинта; Наука, 2003. 280 с.

Зализняк 2010 — *Зализняк А. А.* Дневник: к определению жанра // Новое литературное обозрение. 2010. № 106. С. 162–181.

Колядич 1999 — *Колядич Т. М.* Воспоминания писателей XX века: Проблематика, поэтика: дисс. … д-ра филол. наук. М., 1999. 441 с.

Полянская 2022а — *Полянская О. Н.* Научные интересы Доржи Банзарова в языкознании — предпосылка современных фонетических исследований // Банзаровские чтения: мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. 200-летию со дня рождения Д. Банзарова и 90-летию БГПИ – БГУ. В 2 ч. Ч. I. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2022. С. 20–23.

Полянская 2022б — *Полянская О. Н.* Основные вехи биографии ученого, монголоведа Доржи Банзарова // Преподавание истории в школе. 2022. № 7. С. 11–15.

Савельев 1997 — *Савельев П. С.* Предисловие // *Банзаров Д.* Собрание сочинений. Изд. 2-е, доп. Улан-Удэ: РИО БНЦ СО РАН, 1997. С. 9–35.

Савицкая 2015 — *Савицкая О. Н.* Доржи Банзаров и востоковедная наука России первой половины XIX века // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 40–46.

Цыремпилов 2020 — *Цыремпилов Н. В.* «Блеск примечательной личности…» Первый бурятский ученый Доржи Банзаров в мифологических и идеологических дискурсах середины XIX – конца XX вв. // Acta Slavica Iaponica. 2020. № 40. С. 237–267.

УДК / UDC 821.512.142.0

Конфликт личности и общества в карачаево-балкарской драматургии начала 80-х гг. XX в. (на примере драмы Б. Д. Аппаева «Решение села»)

Асият Мазировна Саракуева[1], *Фатима Таулановна Узденова*[2]

Conflict between Individuality and Community in Karachay-Balkar Drama of the Early 1980s: A Case Study of B. D. Appaev's *The Village's Decision*

Asiyat M. Sarakueva[1], *Fatima T. Uzdenova*[2]

[1] ГКУ «Медиа-КБР» (д. 5, ул. Ленина, 360000 Нальчик, Российская Федерация)
кандидат филологических наук, ведущий и редактор
0009-0006-6827-4106. E-mail: sara.a70(at)mail.ru

[1] KBR-Media (5, Lenin St., 360000 Nalchik, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), TV Host and Editor

[2] Институт гуманитарных исследований — филиал Кабардино-Балкарского научного центра РАН (д. 18, ул. Пушкина, 360000 Нальчик, Российская Федерация)
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник
0000-0002-5378-9514. E-mail: uzdenova_kbigi(at)mail.ru

[2] Institute for Humanities Research — Branch of Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS (18, Pushkin St., 360000 Nalchik, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philology), Leading Research Associate

Аннотация. На примере драмы «*Элни оноуу*» («Решение села») карачаевского драматурга Биляла Аппаева исследуется один из видов художественного конфликта — между личностью и обществом в карачаево-балкарской дра-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Саракуева А. М., Узденова Ф. Т. (Sarakueva A. M., Uzdenova F. T.), 2026

матургии начала 80-х гг. XX в. *Цель* исследования — определить жанровую природу произведения, проиллюстрировать концептуально-поэтические возможности решения нового для национальной драматургии типа конфликта с «высоким эмоциональным накалом». Автор актуализирует три магистральные темы 1970-х – начала 1980-х гг. — «производственную», «колхозную», «усадебную» («деревенскую»), использует два метода создания драмы — традиционный («гегелевский») и нетрадиционный («ибсеновский»). Подобный эклектизм порождает драматический конфликт с открытой и скрытой формами проявления. *Материалом* исследования является драма Б. Д. Аппаева «*Элни оноуу*» («Решение села»). Исследование опирается на литературоведческий анализ драматического текста, сравнительно-типологический и жанрово-тематический подходы, позволяющие рассмотреть пьесу в контексте русской советской драматургии, западноевропейской традиции (Г. Ибсен) и теории драматического конфликта (К. Г. Шаззо, В. М. Волькенштейн, П. А. Руднев). *Результаты.* Установлено, что, несмотря на авторское обозначение пьесы как «трагедия», события, идея и генеральный конфликт пьесы соответствуют в большей степени драме. Выявлено, что «производственная», «колхозная» и «усадебная» темы не просто сосуществуют, а «сцепляются» в одном произведении, образуя сложную систему построения драмы.
Ключевые слова: пьеса, Билял Аппаев, «производственная» драма, «колхозная» тема, «усадебная драматургия», конфликт, личность и общество
Для цитирования: Саракуева А. М., Узденова Ф. Т. Конфликт личности и общества в карачаево-балкарской драматургии начала 80-х гг. XX в. (на примере драмы Б. Аппаева «Решение села») // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 167–179. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-167-179

Abstract. *Goals*. The drama '*Elni Onuu*' ('The Village's Decision') by Karachay playwright Bilyal Appaev shall serve a means to examine a specific type of artistic conflict — that between individuality and society — in Karachay-Balkar playwriting of the early 1980s. The study *aims* to illustrate the conceptual and poetic potentials for resolving this type of conflict characterized by high emotional intensity and novelty for the ethnic drama tradition, and to define the narrative's genre. The paper highlights three major themes of the 1970s and early 1980s — the 'industrial', 'collective-farm', and 'estate' (or 'village') ones, and employs two methods of drama construction — the traditional ('Hegelian') and non-traditional ('Ibsenian') ones. This eclecticism gives rise to a drama conflict manifested in both overt and covert forms. *Materials and methods*. The study focuses on the drama '*Elni Onuu*' ('The Village's Decision') by B. D. Appaev. Methodologically, the study rests on literary analysis of drama text, as well as on comparative typological and genre thematic approaches that make it possible to examine the play within the contexts of Russian Soviet drama, Western European tradition (H. Ibsen), and the theory of dramatic conflict (K. Shazzo, V. Volkenstein, P. Rudnev). *Results*. It has been established that, despite the author's designation of the play as a 'tragedy', its events, central idea, and core conflict align more closely with the genre of drama; it is demonstrated that the 'industrial', 'collective-farm', and 'estate' themes not merely coexist but interlock within the narrative to yield a complex drama structure.
Keywords: play, B. D. Appaev, 'industrial' drama, 'collective-farm' theme, 'estate' drama, conflict, individuality and society

For citation: Sarakueva A. M., Uzdenova F. T. Conflict between Individuality and Community in Karachay-Balkar Drama of the Early 1980s: A Case Study of B. D. Appaev's *The Village's Decision*. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS.* 2026. No. 2. Pp. 167–179. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-167-179

Введение

Карачаево-балкарская драматургия с момента зарождения в начале 20-х гг. и вплоть до начала 80-х гг. прошлого столетия развивалась в русле русской советской литературы. Пьесы-агитки, «военные» пьесы, социально-бытовая, документальная, социально-психологическая, героическая, историко-революционная драма, антирелигиозная, «колхозная», «производственная» темы — все они нашли свое отражение и разрешение в национальной драматургии.

В 70-е – начале 80-х гг. XX в. карачаево-балкарские авторы обращались к злободневным проблемам, поднимаемым в общей советской литературе. Этот период ознаменован появлением «производственной» драмы, а также возвратом к «колхозной» теме. Первая плавно перетекала во вторую, образуя «производственно-колхозный» сплав (Б. Аппаев «*Тыш адам*» («Человек со стороны») [Аппаланы Б. 1996а: 60–122], А. Теппеев «*Намыс*» («Честь») [Тёппеланы А. 1987а: 98–130]). К «производственной» теме первыми обратились балкарские драматурги А. Соттаев («*Тауда шахар*» («Город в горах») [Сотталаны А. 2019: 203–269]) и И. Боташев («*Къушла бийикни сюедиле*» («Орлы любят высоту») [Боташланы И. 1972: 100–144]), позднее появились пьесы А. Теппеева «*Сууну жарыгьы*» («Свет воды») [Тёппеланы А. 1987в: 57–97] и Б. Аппаева «*Тыш адам*» («Человек со стороны») [Аппаланы Б. 1996а: 60–122]. «Колхозная» тема получила разрешение в драме А. Теппеева «Коммунист» [Тёппеланы А. 1987б: 5–56]. «Усадебная драматургия» (ее можно соотнести с «деревенской» темой) в «чистом» виде в карачаево-балкарской драматургии не существует, лишь в пьесе Б. Д. Аппаева «*Элни оноуу*» («Решение села») [Аппаланы Б. 1996б: 238–279] мы наблюдаем переплетение, «сцепление» всех трех жанрово-тематических дефиниций, обусловившее появление высокоидейной драмы с новым видом конфликта — личности и общества. Карачаево-балкарскими драматургами освоены различные виды внутреннего конфликта (психологический, конфликт между чувством и разумом и др.), разработаны различные типы открытого противостояния (социальный, между «старым» и «новым», любовный, политический, идейный и т. д.). Тип конфликта личности и общества для национальной драматургии был новым.

Литературовед К. Г. Шаззо рассматривает конфликт в тесной связи с ведущими литературными родами и выделяет три типа — эпический, лирический, драматический, которые, как считает ученый, «существенно различаются между собой и вносят дополнительную ясность в понятие конфликта. Драматический конфликт из них самый сложный» [Шаззо 1978: 216].

«Конфликт в драматическом произведении, отражая реальные жиз-

ненные противоречия, имеет не просто сюжетно-конструктивное назначение, но и является идейно-эстетической основой драмы, служит раскрытию ее содержания. Иными словами, драматический конфликт выступает и как средство, и как способ моделирования процесса действительности одновременно, т. е. является более широкой и более объемной категорией, нежели действие» [Демина 2002].

По существу, именно значительность драматического конфликта, его разработанность определяют художественную состоятельность произведения. Б. Д. Аппаев в своих драмах стремился к усложнению конфликта. Это наблюдается в пьесе «Чужой» на «производственно-колхозную» тему. Аналогичная линия выдерживается и в драме «Решение села», в которой драматический конфликт проявлен на разных уровнях. В настоящей статье мы также обратили внимание на различные типы конфликта (внешний/открытый; внутренний/скрытый), составляющего основную пружину действия, нерв драмы. В построении автором задействованы два метода: традиционный — «аристотеле-гегелевский» и нетрадиционный — «ибсеновский». Как правило, второй основан на преимущественной силе внутреннего действия, герои в спорах-дискуссиях отстаивают свои идеалы, конфликт не находит своего разрешения.

Конфликт в драме Б. Д. Аппаева остается неразрешенным, соответственно финал у нее открытый. Подобные пьесы в национальной драматургии встречаются не часто, в основном характерны созданные традиционным методом с закрытым финалом, в них развертывается внешняя борьба. Соединив обе трактовки, автор создает драматический конфликт, изначально носивший имплицитный характер и только ближе к финалу принимающий открытую форму. Данными обстоятельствами обусловлен в первую очередь интерес к новаторской пьесе Б. Д. Аппаева «Решение села».

Карачаево-балкарские драматурги в той или иной степени касались «производственной» и «колхозной» тем, поэтому основное внимание в статье уделено «деревенской» теме («усадебной драматургии»). Проблемы охраны природы, пагубности индустриализации для городского и сельского населения, урбанизации, следствием которой явилась утрата связи с родовым гнездом, малой родиной и т. д. — спектр вопросов, решаемых в рамках последней. По мнению театроведа П. А. Руднева, в «усадебной драматургии» авторы переосмысливали чеховский опыт уже в брежневское время. «…Что такое дом — духовное наследие или форма собственности. Культура особняка нужна была драматургам последних лет советской власти (впрочем, как и обществу) и в качестве одной из возможных форм фронды, отшельничества, десоциализации» [Руднев 2018: 155].

Как известно, признанным мастером «производственной» драмы наряду с А. И. Гельманом и другими писателями в советской русской литературе был И. М. Дворецкий. Его современная хроника (как он сам обозначил жанр) «Человек со стороны» [Дворецкий 1971] имела большое количество приверженцев и последователей. Карачаевского драматурга Би-

ляла Добаевича Аппаева (1939–2021) смело можно причислить к ним. Несмотря на то, что в своей первой «производственной» драме «*Тыш адам*» («Чужой») Б. Д. Аппаев остался подражателем, он, тем не менее, тонко чувствовал время, умел находить свою тему и раскрывать ее совершенно неожиданным образом. Даже название его пьесы переводится с карачаево-балкарского языка как «Человек со стороны», или «Чужой», по аналогии с драмой И. М. Дворецкого. Здесь следует отметить один важный момент: И. М. Дворецкий к закату «производственной» драмы в конце 1970-х гг. перешел в «усадебную» драматургию. Со временем карачаевский драматург Б. Д. Аппаев, освоив возможности всех трех дефиниций («производственная», «колхозная» «усадебная» драматургия), сумел соединить их в одном произведении.

Материалы и методы

Материалом исследования является драма Б. Д. Аппаева «*Элни оноуу*» («Решение села»). Исследование опирается на литературоведческий анализ драматического текста, сравнительно-типологический и жанрово-тематический подходы, позволяющие рассмотреть пьесу в контексте русской советской драматургии, западноевропейской традиции (Г. Ибсен) и теории драматического конфликта (К. Г. Шаззо, В. М. Волькенштейн, П. А. Руднев).

Результаты и обсуждение

Трагедия или драма?

Приступая к анализу заявленной драмы Б. Д. Аппаева «Решение села», целесообразно определиться с жанром произведения: согласиться с обозначением «трагедия», данным самим драматургом, весьма проблематично. Мотивацией, возможно, послужило желание автора подчеркнуть масштаб и значение поднимаемой проблемы. Тем не менее очевидно, что события в основе пьесы, идея, заложенная в ней, в большей степени подпадают под драму, нежели трагедию. Общеизвестно, что трагедией «называют такие драматические произведения, в которых изображаются исключительно острые, непримиримые жизненные конфликты, таящие в себе катастрофические последствия и чаще всего завершающиеся гибелью героя» [Краткий словарь 1978: 186]. Драме (в узком смысле) также присущ острый конфликт, но, в отличие от трагического, она не столь возвышена, более «приземлена». В. М. Волькенштейн дает следующее определение драмы: «… (она) изображает конфликт в определенной среде, конфликт, характерный, типичный для данной среды. В таком столкновении вскрываются перед нами внутренние, социально-психологические противоречия изображаемого быта» [Волькенштейн 1969: 129]. Конфликт в драме не всегда разрешаем. В трагедии, напротив, все действие стремится к развязке.

Главный герой произведения Даулет, являясь председателем совхоза, за «высокие достижения» получает звание Героя Социалистического Тру-

да. Его назначают на руководящую должность сначала в области, затем в столице. Выйдя на заслуженный отдых, он с женой и дочерью возвращается в родное село — сбывается его мечта. Даулет уверен, что односельчане будут рады ему, но никто не спешит повидаться с ним. Уполномоченный от имени сельчан аксакал Рамазан просит его уехать, и как можно скорее. Супруга, услышав их диалог, тут же собирается обратно в Москву, дочь едет с ней, Даулет решает остаться и всячески добиваться расположения односельчан, а если понадобится — и вымолить у них прощение за свои необдуманные решения и «героические» дела прошлого…

Это фабула произведения, видимая ее часть. Основные («производственно-колхозно-деревенские») события уже произошли до начала действия, «за кадром», как это бывает в «новой» драме. В пьесе мы видим лишь их последствия и результат. В драме «Решение села» существует невидимая, но очень важная, остающаяся до последней сцены за пределами сценического действия другая жизнь села. Она самым непосредственным образом влияет на постепенно увеличивающуюся амплитуду чувств, душевной тревоги и настроения героев, создает «удушающую» атмосферу. Сельчане, прознавшие о намерении бывшего руководителя совхоза вернуться в родное село, еще до его возвращения вынесли жесткий вердикт — не принимать… Таким образом, автор создает конфликт личности и общества, между сельчанами и Даулетом. Последний, собственно как и его семья, не знают о латентном противостоянии с ними, лишь в ходе развития драмы они начинают ощущать напряжение, неприятие со стороны сельчан по отношению к себе. В финальной сцене в диалоге со стариком Рамазаном Даулет осознает свою вину перед односельчанами…

Для человека, мужчины быть изгоем традиционно означало моральную, духовную смерть. В карачаево-балкарском фольклоре есть предание «*Сууну багъасы*» («Цена воды»). В нем повествуется о неком Маймуле (в переводе с кар.-балк. языка — 'обезьяна'), который нарушил заповедь — бережно относиться к воде. За неблагонравный поступок Маймула и его семью изгоняют из села. В один из дней, увидев врага, шедшего с войной в село, Маймул с двумя сыновьями встал перед ним и преградил путь пришельцам. Только ценой собственной жизни и жизнью сыновей он искупил свою вину [Къарачай-малкъар фольклор 1996: 203–205]. «В горных селах испокон веков существует неписаный закон: не истреблять диких животных без надобности, экономить воду, бережно относиться к земле»[1] [Къарачай-малкъар фольклор 1996: 203].

Новаторство автора проявилось, как отмечено выше, не только в поднимаемой им проблеме, но и в умелом построении всего сценического действия. Действие пьесы происходит в течение одних суток, как во французских классицистических драмах XVII–XVIII вв. — с соблюдением принципов построения драматургического произведения: «единства времени», «единства места» и «единства действия» (теория трех единств). Драма начинается с приезда семьи Даулета в родовой дом. Время в пье-

[1] Здесь и далее подстрочный перевод авторов статьи.

се не указывается, но по действию и репликам героев можно понять, что дело близится к полудню. Заканчивается пьеса утром следующего дня. Все действие сосредоточено в доме Даулета.

Несмотря на то, что год написания не указан, «драматургия, как никакой другой жанр, выявляет характеристики эпохи — через тип конфликта, героя и язык персонажей» [Руднев 2018: 186]. Добавим к этому «идентификационную» атрибутику: бытовые подробности, описание костюма, комнаты, дома в ремарках и т. д. В пьесе Б. Д. Аппаева, во-первых, это разговоры о колхозе и совхозе, решения партии, любой ценой претворявшиеся в жизнь руководителями сельских хозяйств на окраинах, переписка героев (письма), оповещение о приезде телеграммой, звонки по стационарному телефону, чемоданы, танец «твист», чтение газет, старые газетные вырезки. Во-вторых, в драме соединяются, смыкаются важные драматургические дескрипции 1970-х – начала 1980-х гг. — «производственная», «колхозная» и «усадебная» темы. Из всего этого можно сделать вывод, что пьеса написана в начале 1980-х гг., позднее в карачаево-балкарской драматургии появляются другие темы и типы конфликта. Раньше, полагаем, она не могла быть создана, так как Карачаевский профессиональный театр стал автономно функционировать с 1972 г. Б. Д. Аппаев в первое время писал небольшие одноактные пьесы для самодеятельных театров.

Тема пьесы «Решение села» нова в национальной драматургии. Ключ к раскрытию основной загадки данного произведения и нашей задачи кроется в его сложном, многосоставном драматическом конфликте. Более того, пьеса создана в совершенно новом для карачаево-балкарской драматургии художественно-эстетическом формате. В ней поднимается проблема предназначения человека на земле: что он оставит после себя? зачем человек приходит на эту землю? нужно ли руководителю завоевывать уважение сельчан (народа)? Справедливости ради необходимо отметить, что эта фундаментальная, экзистенциальная проблема поднималась и другими драматургами, но в иной трактовке, в иной «манере», в ином жанре. Например, герой другого карачаевского драматурга Ш. Алиева Ходжа озадачивает своего оппонента, ангела смерти Азраила, именно подобными философскими вопросами, и сам размышляет над ними в комедии «Ходжа и Азраил» (1981) [Алийланы Ш. 1984: 49–131]. Б. Д. Аппаев же определяет жанр своей пьесы как трагедию. Из чего следует, что основная идея, сверхзадача, по мнению автора, сродни шекспировским или лорковским драматическим текстам. Но выбранные им обстоятельства, поступки протагониста, его жизненное кредо, генеральный конфликт, идея произведения соответствуют, с нашей точки зрения, конфликту, присущему в большей степени драме, — между личностью и обществом.

«Изгнание из Рая»

Герой Б. Д. Аппаева Даулет, дослужившись до Героя Социалистического Труда и выйдя на пенсию, только по возвращении в родное село осознает

никчемность прожитой жизни. Жизнь его прошла не в удовольствиях, не в пустой борьбе с кем-то или чем-то. Нет, она была подчинена (в чем он уверен и в чем нас убеждает автор) стремлению к улучшению жизни сначала односельчан, затем — области и страны, претворению в жизнь решений партийного руководства. «Вина» Даулета — в его абсолютном доверии партии, повиновении, отсутствии сомнений в проводимой политике. Что особенно драматично, он добросовестно трудился «во благо народа, страны»: всецело отдавая себя работе (без выходных, проводя с семьей не более двух–трех часов в сутки). При этом не скопил денег, богатства и на старости лет вернулся в отчий дом. Находясь на высоком посту, он чувствовал свою «нужность», будучи готовым помочь каждому. Он даже был уверен, что в селе его могут попросить занять какой-либо руководящий пост. И тут… неожиданный удар от самых близких и дорогих ему людей. Образовался вакуум, непонимание, пропасть… Надеяться на сердобольность, жалость односельчан уже не приходится. Конфликт между ним и селом образовался еще до его карьеры в столице. Из слов Рамазана мы понимаем, что сельчане предупреждали его, просили не поступать, как тот Маймул из предания, но тогда Даулет был «глух» и слова сельчан остались «гласом вопиющего в пустыне». Народная память долговечна, она не прощает неуважительного к себе отношения. Человек, призванный руководить народом, должен соблюсти этот нравственный закон. Иначе возникает конфликт личности и общества, что мы и видим в драме «Решение села».

Заслуга драматурга еще и в том, что он сумел раскрыть не только драматическую вину Даулета — он, вопреки литературной практике, наделил своего героя человеческим, мужским обаянием, достоинством, благородством. Это и делает образ любопытным, неоднозначным, антиномичным, вдвойне драматичным. В нем воплощены многие положительные качества горца, человека слова и дела. В словах Даулета сквозит уверенность в праведности своих поступков. О его трудолюбии, фанатизме, порядочности жена говорит даже с неким раздражением: *«Иш байлыкъда, кийимде тюлдю, адамлыкъдады, деген болмаса, башхалача, юйюме, юйдегиме деген адам тюл эди бу къачанда»* ('Дело не в богатстве, не в красивой одежде, а в человечности, только и твердил он, он не был, как другие, стяжателем — в дом, семье') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. Несмотря на высокое социальное положение и звания, он остался порядочным человеком, соблюдавшим традиции своего народа, привил любовь к труду своим детям — сыну и дочери. Жена не превратилась в мещанку с сомнительными потребностями. Любовь к отчему дому, родному селу, народу, уважительное отношение к соседям в нем уживаются с полным принятием идеологии страны, которой он служил верой и правдой. Он был до того слеп и подетски наивен в своей любви к односельчанам, что не замечал явных признаков враждебного отношения к себе и своей семье, не внимал словам дочери и супруги, в отличие от него сразу подметивших холод и негатив со стороны сельчан. Более того, он был уверен, что соседи, друзья, род-

ственники тут же начнут приглашать его в гости, либо приходить к нему повидаться, расспросить о жизни, рассказать о себе. Игнорирование ими «почетного пенсионера» Даулет оправдывает их занятостью домашним хозяйством. Главное для него — то, что вернулся в родовое гнездо: *Асыл адамланы ичине тюшгенбиз. Олду насыб, олду къууанч* ('Мы попали к добропорядочным людям. Это и есть счастье, это и есть радость') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. Испытывающей чувство голода (после длительной поездки) дочери он говорит: *Бир кесекчик чыда, къонакъгъа чакъырып тебирерикдиле* ('Подожди немного, сейчас начнут (нас) в гости приглашать') или же: *...Юйге жыйылмагъа къой халкъны. Кёбюсю билген да этмейди* ('Дай людям прийти с работы. Многие даже не знают, что мы приехали') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. Он уверен, что если придется выдавать дочь замуж, то: *Кесерге мал-затны джуукъ-тенг келтирликдиле...* ('Если придется зарезать бычка, родственники и друзья позаботятся об этом') [Аппаланы 1996б: 244]. Другу Адаму, преследующему лишь свой интерес, на его приглашение отвечает: *...Сен къурманлыгъынгы артха къой, ансызда бусагъатда джуукъ-тенг этерикдиле къурманлыкъ. Ала тохтасала, кесербиз сеникин* ('...Ты свое жертвенное животное пока приберегли, и так сейчас родственники-друзья будут делать къурманлыкъ. Когда они перестанут, тогда зарежем твой жертвенный барашек') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. Утром Даулет обеспокоенно говорит жене: *... Аны да (къызын) уят, мында эртдерек къозгъаладыла, келген, кетген болур* ('...Разбуди ее (дочь). Здесь люди рано встают, вскоре начнут приходить') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. На предложение супруги вместе пойти в магазин, он отвечает: *Келлик келип кёргюнчю, джамагъатны ичине чыгъыб къалгъан келишмейди, ансы тюнене окъуна элге айланыб келлик эдим* ('Пока все не придут (пока не увижусь со всеми дома), выходить самому в люди непристойно, а так еще вчера прогулялся бы по селу...') [Аппаланы Б. 1996б: 244]. И таких реплик в тексте множество.

Так почему односельчане не приняли Героя? Почему настроены враждебно? На его дочь и жену смотрят как на чужаков, а его просят уехать обратно?... В бытность председателем сельского совета, затем совхоза Даулет из-за ограниченности земли построил контору и гараж на месте школьной спортивной площадки, вместо дома культуры выросли амбары. Заставил людей продать домашнюю скотину, оставив в хозяйстве одну корову, считая, что всего для пропитания в совхозе будет предостаточно, страна обеспечит всем необходимым. Он вспахал пастбища, где летом пасся сельский домашний скот, не давал колхозникам сена на зиму, не интересовался, есть ли корм у домашних животных. Вспаханные поля года два–три давали урожай, а затем превратились в пустыри, после чего так и остались кочками да буграми. Сельчане, привыкшие к домашнему хозяйству и натуральным продуктам, вынуждены были ходить по пустым магазинам и доставать еду, где попало. Рядом с нарзанным источником Даулет соорудил химический склад, после чего родник перестал биться. Молодежь уехала в город, где не все из них прижились. Труд Даулета стра-

на оценила, он пошел на повышение, а село обнищало. Там остались в основном старики. Такова цена звезды Героя.

Драматург, показывая сложный, неоднозначный характер главного героя, посредством раскрытия его внутреннего мира, его «символа веры», выходит на генеральную линию драмы. И, словно сравнивая двух руководителей — Даулета и его друга Адама, занимающего высокий пост в области, автор приводит нас к мысли, что должность — это не богоизбранность, а тяжелая ноша. Адам видел в этом возможность наживы, красивой жизни, ни в чем себе не отказывал, за что ему пришлось расплачиваться. Его торопливый визит к другу был связан не с желанием обрадовать последнего и поговорить с ним, а с просьбой «вытащить» его из рук правосудия.

Основной драматический конфликт в драме строится на трех уровнях, и с каждым оборотом он набирает силу. Первая ступень связана с дочерью главного героя Римой. Она по просьбе отца идет за нарзаном и возвращается с пустым ведром. Затем она идет в школу, в которой намеревается работать; без единого слова, произнесенного в свой адрес, чувствует холодное отношение к себе. Ее попытку раскрыть глаза отцу относительно очевидного факта, что им в селе не рады, он слушает с иронией, ее слова воспринимает как каприз «городской барышни».

Не поверив словам дочери, Даулет сам идет к источнику и … не находит его, возвращается растерянный и встревоженный. Особенно сильно на мужчину подействовала встреча с хромым Сюлеменом, обвинившим его в своих увечьях… Это были первые сигналы о том, что не все так радужно, как он считал. Предпосылки второго этапа латентного противостояния — рефлексия супруги Даулета Зои. Войдя в сельский магазин, она услышала: *Кеси орамгъа чыгъаргъа базмай, быланы айландырады* (*'Сам не решается выходить на улицу, их отправляет по делам*') [Аппаланы Б. 1996б: 264]. На что опять Даулет отвечает: *Бийче, кимни эсе да юсюнден айтылгъанны бизге джоралай тураса…* ('Княгиня моя, сказанное применительно к другому ты принимаешь на наш счет…') [Аппаланы Б. 1996б: 264].

Точкой невозврата становится конфликт, перерастающий в мировоззренческий. Спор друзей раскрывает миропонимание каждого. Даулет остается на своей прежней позиции — проворовавшийся руководитель должен сидеть в тюрьме. Адам беспощадно бросает ему в лицо, что он — самый большой преступник в округе. Конфликт принимает ожесточенный и открытый характер: *Сенден адамла джийиргеннген этедиле. Ма бу джулдузну да джюрютюрюк тюл эдим, сени орнунгда болсам* ('Люди брезгуют тобой. Я на твоем месте не носил бы звезду Героя') [Аппаланы Б. 1996б: 268]. Не чувствующий свою вину ни перед кем, не помнящий за собой никаких незаконных дел, Даулет не может осознать истинный смысл этих страшных для Героя Социалистического Труда, для мужчины-горца слов. Дальше полемика перерастает в откровенное противостояние: «Преступной ценой ты добился звания Героя: вспахал луга и поля вокруг села, после чего сельчане возненавидели тебя». Дальше узнаем горькую

правду: *Ол сыртлада алыннган мирзеу бла чыкъгъан эдинг да алгъа. Аны уа къалай унутдунг?* ('Именно урожай с этих полей вывел тебя тогда вперед. Ты что забыл об этом?') [Аппаланы Б. 1996б: 268], — парирует Даулет. На что Адам высокомерно и справедливо отвечает: *Сюрдюр демеген эдим мен сенге…* ('Я не говорил (не приказывал) тебе вспахать эти земли…') [Аппаланы Б. 1996б: 268]. Получается, председатель совхоза сам принял то роковое решение, чтобы сдать государству больше кукурузы.

Крайняя степень напряжения и пик конфликта приходятся на сцену между старым Рамазаном и Даулетом. Ее можно назвать «из огня да в полымя». Если бы не этот жесткий диалог-спор между Рамазаном и Даулетом, горькое откровение Адама из предыдущей сцены можно было бы принять за сказанное сгоряча, от обиды. Но спокойный и уверенный тон старика Рамазана, друга его отца, «отрезвляет» Даулета, открывает глаза на происходящее. Аксакал откровенно «выкладывает» все «грехи» председателя и Героя, за которые тот «изгоняется из Рая». В этой сцене конфликт выходит на самый пиковый уровень, переходя в конфликт между личностью и обществом. Здесь же крепко «сцепленные» темы — «колхозная», «производственная» и «деревенская» — выявляются каждая в отдельности, образуя сложную систему построения драмы.

Даулет от неожиданности пытается найти оправдательные аргументы: мол, он выполнял приказы и считал, что они не могут навредить селу. Рамазан сдержанно, но твердо замечает, что он никогда не советовался с сельчанами, не принимал во внимание природные (климатические) условия, не интересовался, что лучше произрастает на их земле. Старик также напоминает, как они с сельчанином Хабибом просили его, председателя, не ставить склад возле нарзанного источника, но он не услышал их. Ведь были другие руководители, которые сопротивлялись руководству, не шли у него на поводу, чтобы не навредить селу и людям. Даулет искренне считал их «врагами партии»: «Чего они добились, Исмаила посадили, Бештауа исключили из партии, Осман умер от сердечной болезни» [Аппаланы Б. 1996б: 275]. «Добро не забывается», — парирует старик. Он открыто, твердо напоминает ему, что цена жизни человека, мужчины, руководителя измеряется не наградами на груди, а делами, поступками и народной памятью. Так, первого «врага партии» опального Исмаила, вынужденного покинуть село, сельчане вернули обратно и сами попросили быть председателем колхоза, а второму — Осману — на собранные общиной деньги поставили памятник возле конторы.

Кульминационный, он же почти финальный, диалог приводит автора к основной идее, сверхзадаче драмы. Рамазан недвусмысленно дает понять Даулету, что их предки даже в самые трудные времена не срубали дубовую рощу, не вспахивали вокруг нее землю. Именно на этой поляне сельчане собирались всей общиной на праздники и другие мероприятия: «Вместе с этой землей народ потерял лучшие традиции и уважение к своему прошлому», — заключает Рамазан (*Ол джерле бла бирге миллетни иги адетлери, халилери да кетдиле*) [Аппаланы Б. 1996б: 276]. Здесь рас-

крывается основная концепция «деревенской» темы: разрыв человека с природой, со своими корнями, «потеря Рая».

После ухода Рамазана Зоя также категорически заявляет о своем решении уехать обратно. Даже впервые прозвучавшая горькая правда о ее слабых легких и плохих анализах не удерживает жену рядом с мужем. Зоя мотивирует свой поступок кратко: его никогда не простят, и она не намерена оставаться там, где их презирают. Рима, вернувшаяся в село с намерением создать семью с любимым, сельским учителем Анзором, не может отпустить больную мать одну. Социально-бытовой конфликт, возникший спонтанно, решается не в пользу единства семьи. Но Даулет знает, чему он посвятит оставшуюся жизнь: *Атчабхандан, Эмен талада, алгъынча, элчилерим этген бир къууанчны кёрмей, джукъгъа да къымылдарыкъ тюлме. Ол заманда ёлсем да разыма… Мен мында къалама* ('Пока не увижу, как раньше, сельчане устраивали праздник от Атчабхана до поляны Эмен, никуда не уеду. Тогда можно будет умереть… Я остаюсь здесь') [Аппаланы Б. 1996б: 279].

Заключение

Проведенный анализ драмы Б. Д. Аппаева «Решение села» отчетливо продемонстрировал стремление автора к созданию острых, злободневных произведений. Карачаевская драматургия, выйдя за пределы традиционной системы построения пьес, решала творческие проблемы путем применения инновационных поэтических техник: эклектики, соединения различных методов, что, безусловно, «усложняло» конфликт, усиливало его иннервационно-суггестивную составляющую и, в конечном счете, выводило проблему личности и общества на иной уровень психофилософского осмысления.

Источники

Алийланы Ш. 1984 — *Алийланы Ш.* Ходжа бла Азраил (= Ходжа и Азраил): пьеса // *Алийланы Ш.* Кёз кёрген, къулакъ эшитген... (= Увиденное глазами, услышанное ушами). Черкесск: Карачаево-Черкесское отд. Ставропольского кн. изд-ва, 1984. С. 49–131. (На карач. яз.).

Аппаланы Б. 1996а — *Аппаланы Б.* Тыш адам (= Человек со стороны) // *Аппаланы Б.* Джуукъ болугъузз (= Добро пожаловать): Пьесала (= Пьесы). Черкесск: Карачаево-Черкесское гос. кн. изд-во, 1996. С. 60–122. (На карач. яз.).

Аппаланы Б. 1996б — *Аппаланы Б.* Элни оноуу (= Решение села) // *Аппаланы Б.* Джуукъ болугъузз (= Добро пожаловать): Пьесала (= Пьесы). Черкесск: Карачаево-Черкесское гос. кн. изд-во, 1996. С. 238–279. (На карач. яз.).

Боташланы И. 1972 — *Боташланы И.* Къушла бийикни сюедиле (= Орлы любят высоту) // *Боташланы И.* Пьесала (= Пьесы). Нальчик: Эльбрус, 1972. С. 100–144. (На карач. яз.).

Дворецкий 1971 — *Дворецкий И. М.* Человек со стороны: современная хроника в двух действиях. 1971 [электронный ресурс] // URL: https://theatre-library.ru/authors/d/dvoreckiy_ignatiy (дата обращения: 21.06.2026).

Къарачай-малкъар фольклор 1996 — Къарачай-малкъар фольклор: хрестоматия (= Карачаево-балкарский фольклор: хрестоматия) / сост., вступ. ст. Т. М. Хаджиевой. Нальчик: Эль-Фа, 1996. 592 с. (На балк. яз.).

Сотталаны А. 2019 — *Сотталаны А*. Тауда шахар (= Город в горах) // Жашауу эм чыгъармачылыгъы (= Жизнь и творчество): литературные произведения, статьи, письма А. Х. Соттаева / сост., предисл. А. Т. Додуевой. Нальчик: Эльбрус, 2019. С. 203–269. (На балк. и рус. яз.).

Тёппеланы А. 1987а — *Тёппеланы А*. Намыс (= Честь) // *Тёппеланы А*. Жарыкълыкъ китабы (= Книга радости): пьесы, стихотворения, юмористические рассказы. Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 98–130. (На балк. яз.).

Тёппеланы А. 1987б — *Тёппеланы А.* Коммунист // *Тёппеланы А*. Жарыкълыкъ китабы (= Книга радости): пьесы, стихотворения, юмористические рассказы. Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 5–56. (На балк. яз.).

Тёппеланы А. 1987в — *Тёппеланы А.* Сууну жарыгьы (= Свет воды) // *Тёппеланы А*. Жарыкълыкъ китабы (= Книга радости): пьесы, стихотворения, юмористические рассказы. Нальчик: Эльбрус, 1987. С. 57–97. (На балк. яз.).

Литература

Волькенштейн 1969 — *Волькенштейн В. М.* Драматургия. Изд. 5-е, доп. М.: Сов. писатель, 1969. 335 с.

Демина 2002 — *Демина Л. И.* Эволюция конфликта в русском литературном процессе 50–60-х годов XX века: автореф. дисс. … д-ра филол. наук. Краснодар, 2002. 367 с.

Краткий словарь 1978 — Краткий словарь литературоведческих терминов / ред.-сост. Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев. М.: Просвещение, 1978. 223 с.

Руднев 2018 — *Руднев П. А.* Драма памяти. Очерки истории российской драматургии. 1950–2010-е. М.: Новое обозрение, 2018. 496 с.

Шаззо 1978 — *Шаззо К. Г.* Художественный конфликт и эволюция жанров в адыгских литературах. Тбилиси: Мецниереба, 1978. 236 с.

УДК / UDC 821.161.1-992

Система образов поэтического мира И. Б. Бурдонова: китайские мотивы и поэтика диалога культур. Статья первая

Владимир Сергеевич Кудашкин[1]

The System of Images in Igor Burdonov's Poetic World: Chinese Motifs and Poetics of Dialogue of Cultures. Article One

Vladimir S. Kudashkin[1]

[1] Московский университет им. А. С. Грибоедова (д. 26/55, Космодамианская набережная, стр. 7, 115035 Москва, Российская Федерация)
аспирант

[1] Griboyedov Moscow University (26/55, Bldg. 7, Kosmodamianskaya Emb., 115035 Moscow, Russian Federation)
Postgraduate Student

0009-0000-1661-0557. E-mail: vova.levka(at)mail.ru

Аннотация. *Введение.* В статье рассматривается часть образной системы «китайской» поэзии И. Б. Бурдонова — образы, основанные на визуальных метафорах, пространственных отношениях и логике природного превращения. *Актуальность и новизна* исследования определяются растущим вниманием современного литературоведения к кросс-культурному диалогу и «национальным» вариантам сверхтекста, а также необходимостью введения в научный оборот значительного пласта текстов, до сих пор почти не изученного. Впервые предпринимается попытка описать образную систему поэтического мира И. Б. Бурдонова, включая выявление связей и особенностей переходов между образами. *Цель* работы — выявить и систематизировать ключевые группы образов в «китайской» поэзии И. Б. Бурдонова, которые составляют основу образной системы, описать их художественные функции и связи с китайской культурной традицией. *Результаты.* Выделяются и анализируются три группы образов: природно-географические образы (горы, вода, реки, туман, ландшафт), образы, связанные со сменой времен года и цикличностью времени (времена года, рассвет и закат, луна, снег, листья) и мифологиче-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Кудашкин В. С. (Kudashkin V. S.), 2026

ско-зооморфные образы (дракон, цилинь, Юй-великан, цикады, птицы, оборотничество). Показано, что эти образы формируют пространство духовного погружения. Особое внимание уделяется визуальной метафорике, смене оптики и мотиву превращения, связывающему природу, миф и человека. Делается вывод о том, что визуальные образы создают основу поэтического мира И. Б. Бурдонова, в которую затем вписываются «идейные» образы, связанные с поэтами, философами, метапоэтикой и философско-гадательными категориями, которые будут рассмотрены во второй части исследования.
Ключевые слова: Игорь Бурдонов, русская поэзия XX–XXI вв., «китайский текст» русской литературы, образная система, даосизм, каллиграфия, поэтический травелог, межкультурный диалог
Для цитирования: Кудашкин В. С. Система образов поэтического мира И. Б. Бурдонова: китайские мотивы и поэтика диалога культур. Статья первая // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 180–194. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-180-194

Abstract. *Introduction.* The article examines one part in the system of images inherent to Igor Burdonov's 'Chinese' poetry — images based on visual metaphors, spatial relations, and the logic of natural transformation. *The relevance and novelty* of the study are determined by the growing attention of contemporary literary criticism to cross-cultural dialogue and to 'national' variants of the supertext, as well as by the need to introduce into scholarly circulation a significant body of texts that has so far remained almost unstudied. *Goals*. The work aims to identify and systematize the key groups of images in Igor Burdonov's 'Chinese' poetry that form the basis of the image system, and to describe their artistic functions and connections with the Chinese cultural tradition. The study if first to attempt a description of the image system inherent to Burdonov's poetic world, including the identification of connections and specific features of transitions between images. *Results.* A total of three groups of images have been identified and analyzed: natural-geographical images (mountains, water, rivers, fog, landscape); images associated with the change of seasons and cyclical time (seasons, sunrise and sunset, the moon, snow, leaves); and mythological-zoomorphic images (dragon, qilin, Yu the Great, cicadas, birds, shapeshifting). It is shown that these images form a space of spiritual immersion. Particular attention is paid to visual metaphorics, shifts of perspective, and the motif of transformation linking nature, myth, and humanity. The conclusion is drawn that visual images create the foundation of Burdonov's poetic world, into which 'ideational' images — related to poets, philosophers, metapoetics, and philosophical-divinatory categories — are subsequently inscribed; the latter be considered in the second part of the study.
Keywords: Igor Burdonov, Russian poetry of the 20th–21st centuries, 'Chinese text' of Russian literature, system of images, Taoism, calligraphy, poetic travelogue, cross-cultural dialogue
For citation: Kudashkin V. S. The System of Images in Igor Burdonov's Poetic World: Chinese Motifs and Poetics of Dialogue of Cultures. Article One. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2026. No. 2. Pp. 180–194. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-180-194

Введение

Взаимодействие русской словесности с китайской культурной традицией насчитывает более двух столетий и к настоящему времени описано как самостоятельный сверхтекст.

А. А. Красноярова и Б. В. Кондаков определяют «китайский текст» русской литературы как совокупность произведений, в которых Китай предстает «особым художественным пространством („художественным миром“), собирательным образом, связанным с судьбами персонажей и обусловливающим развитие сюжета» [Красноярова, Кондаков 2024: 4]. При этом «китайский текст» объединяется «не только изображением Китая, его истории и природы, но и воспроизведением культурных реалий, обращением к многочисленным текстам культуры, национальным религиозно-философским идеям, мифам, образам и сюжетам, отдельным стилевым и композиционным приемам, используемым китайской словесностью» [Красноярова, Кондаков 2024: 5]. Существенно, что «китайский текст», по наблюдению исследователей, сформировал «систему символов, которые в рамках русской культуры стали связываться с Китаем» [Красноярова, Кондаков 2024: 232]. Именно эта система символов-образов и составляет предмет настоящей работы — но не в масштабе всего сверхтекста, а в границах одного поэтического мира.

Одним из самых часто встречающихся представлений о Китае в русской литературе, как показано в монографии А. А. Краснояровой, оказывается «система социокультурных ценностей, связанных с китайской культурой, — конфуцианскими, даосскими и буддийскими идеями» [Красноярова, Кондаков 2024: 11]. Например, буддизм в недавней работе И. Н. Ивановой и Е. С. Пивоварова показан как движущая сила сюжета [Иванова, Пивоваров 2025].

Это наблюдение имеет прямое отношение к материалу: И. Б. Бурдонов вплетает религиозно-философские идеи в стихотворения, что может определять само построение образа.

Творчество Игоря Борисовича Бурдонова — ученого, доктора физико-математических наук, а также художника и поэта — представляет собой один из наиболее объемных вкладов в «китайский текст» русской литературы новейшего времени. Им написаны сотни стихотворений, в которых присутствуют образы китайских поэтов и художников, изображения китайских городов и пейзажей. В Китае его знают и ценят: китайского читателя с его стихотворениями знакомит известный переводчик Гу Юй (кит. 谷羽, пиньинь Gǔ Yǔ) [Гу Юй 2020]; также его поэзию изучают и другие китайские литературоведы, например Лин Минли (кит. 林明理, пиньинь Lín Mínglǐ) [Лин Минли 2024].

В отечественном литературоведении осмысление поэзии И. Б. Бурдонова только начинается. Среди немногочисленных работ следует назвать предисловие В. Б. Микушевича «Конец вечности» к сборнику «Ритуальные числа», где отмечена динамика существующего и несуществующего в стихотворениях поэта [Микушевич 2009], а также статьи Л. В. Дубакова «Буддийское „настроение“ в поэзии Игоря Бурдонова» [Дубаков 2026а], «Взгляд со стороны и взгляд изнутри: позиция наблюдателя в поэтическом травелоге И. Б. Бурдонова „Песня Гуйчжоу“», [Дубаков 2026б] и статья о стихотворении «Дао города Пинъяо» [Дубаков 2025].

Эти работы не ставят вопрос об устройстве образного мира И. Б. Бурдонова как целого. Они описывают философский и повествовательный аспекты, но не отвечают на вопрос о том, какие именно образы формируют его поэтический мир, как они соотносятся между собой и какие переходы между ними возможны.

Стоит отметить, что современный русский лирический цикл о Китае, как показали в своих работах С. П. Гудкова, О. Ю. Осьмухина и В. А. Самойленко, воспроизводит «не столько конкретное географическое пространство, сколько духовную „составляющую“ восточной страны», причем ключевым оказывается «мотив духовного пути» [Гудкова, Осьмухина, Самойленко 2022: 118, 125]. Упомянутые в этой работе циклы О. Седаковой, А. Кушнера, А. Уланова выстраиваются либо «по следам воображаемого путешествия», либо на основе реально совершенного [Гудкова, Осьмухина, Самойленко 2022: 125]. Стихотворения И. Б. Бурдонова примечательны тем, что объединяют оба подхода сразу: сначала многолетнее «воображаемое» странствие по книгам, переводам и картинам, затем — реальные поездки. Это дает редкую возможность увидеть образную систему в динамике: как один и тот же образ ведет себя, будучи вычитанным из книги и будучи увиденным своими глазами.

Материалы и методы

Материалом исследования послужили стихотворения Игоря Бурдонова, взятые из различных сборников и циклов: «Путешествие в Китай или Времена года» (1985–1987) [Бурдонов 1986; Бурдонов 1987а; Бурдонов 1987б], «Подборка буддийских стихотворений» (1984–2008) [Бурдонов 2008], «Силлологизм» (2008–2010) [Бурдонов 2010], «Праздность» (2019) [Бурдонов 2019], «Крепостца» (2020) [Бурдонов 2020], «Ли Ду» (2021) [Бурдонов 2021], «Гармония и Алгебра» (2022) [Бурдонов 2022], «Пьеса» (2024) [Бурдонов 2024], а также сборники стихотворений И. Б. Бурдонова, переведенные на китайский язык Гу Юем [Бурдонов 2009; Бурдонов 2026; Гу Юй 2026].

Методология работы является комплексной. Основу составляет структурно-семантический и мотивный анализ, позволяющий выделить устойчивые группы образов и проследить их изменения. Мифологический метод применяется при описании зооморфных и мифологических образов; интертекстуальный анализ — при рассмотрении диалога с китайской классикой и с русской поэтической традицией; герменевтический подход применяется при интерпретации текстов, насыщенных философским содержанием.

Специфика первой части исследования состоит в том, что в центре внимания оказываются образы, семантика которых строится, прежде всего, на визуальных метафорах, они чаще всего связаны с природой, пейзажем, пространством, а также с мотивом цикличности и превращением. Эти образы — «визуальная основа» поэтического мира И. Б. Бурдонова. Образы, основанные на философских идеях, культуре, традициях Китая, и образы,

связанные с китайскими поэтами и философами, каллиграфией, иероглифами, остаются за пределами данной статьи, они становятся предметом второй части исследования. Такой подход позволяет сначала описать пространственно-визуальную структуру образной системы, т. е. образы, которые являются «визуальной» основой, а затем перейти к «идейным» образам.

Результаты и обсуждение

Природно-географические образы как пространство духовного опыта

Первая и наиболее широкая группа образов — природно-географическая. Эти образы часто соответствуют классической китайской модели, где пейзаж есть не фон и не предмет описания, а способ существования сознания. Так, в китайском языке есть фразеологизм «有山有水» (пиньинь yǒu shān yǒu shuǐ) *букв.* ‘есть горы, есть вода’, означающий живописное, благодатное место, где есть все, что нужно, где горы и воды не просто соседствуют, а образуют гармоничное целое. Это не просто наличие двух стихий, а живая целостность ландшафта, где гора и вода нераздельны. Показательно, что в китайской традиции пейзаж на картине «всегда представляет собой подвижное равновесие гор (ян) и вод (инь)»; таким же образом, например, могут соотноситься гора и пещера или туман и река, река и туман и т. д. [Малявин 2003: 217]. В стихотворениях И. Б. Бурдонова это также встречается часто, например, образ горы часто сопровождается образами, связанными с водой, и наоборот.

Первым ярким примером природных образов являются метафоры, связанные с горами и ландшафтом. Это могут быть утесы, горы, пики, вершины, холмы, даже изменения в ландшафте, высоте и т. д. Гора у И. Б. Бурдонова часто является воплощением сакрального, священного места, места встречи множества человеческих судеб, места духовного просветления. В стихотворении «Курю на горе Тайшань» (16 декабря 2020 г.) бытовая деталь — курение — становится способом войти в непрерывность традиции: «Курю на горе Тайшань, / спрятавшись за скалу, / думаю о бесконечных людях, / что на горе Тайшань / встречали восходы солнца…» [Бурдонов 2020]. Мысль движется от частного жеста к «бесконечным людям», которые «встречали восходы солнца, / читали стихи вершинам» [Бурдонов 2020]. Священность горы Тайшань не объявляется прямо; она проступает через общий опыт людей, вступивших на гору, через ощущение, что и это утро, и эта сигарета уже включены в многовековую традицию. Существенно, что герой не поднимается на гору как паломник и не любуется ею как турист — он прячется за скалу, т. е. находится внутри пейзажа, а не перед ним.

Гора Хуаншань в стихотворении «Ночь на Хуаншань» (24 января 2024 г.) показана через легенду о Ли Бо, которому приснилась огромная скала, похожая на кончик гигантской каллиграфической кисти. На вершине скалы росла сосна, напоминающая оперение кисточки. Гора здесь является ме-

стом соприкосновения личных переживаний лирического героя и мифа: «Ночью туристов нет. / Одна среди скал Хуаншань / Ищет кого-то Луна. / Ее тоскующий свет / Размывает ветхую грань, / Перемешивая времена» [Бурдонов 2024]. Примечательно, как в стихотворении работает глагол «размывает»: свет уподобляется воде, растворяющей границу между эпохами. Пейзаж переходит от образа священной горы к метафорам, связанным с водой: «Кто там идет по тропе / В одежде плывущей волной… / Стала тропа водой, / по ней уплывает челн. / Есть ли след на моей руке? / Есть ли я среди этих волн?» [Бурдонов 2024]. Скала превращается в поток воды, а вместе с ней теряет опору и лирическое «я».

Также образ горы присутствует в стихотворениях, связанных с Фаньцзиншань (кит. упр. 梵净山, пиньинь Fànjìng Shān), название которой означает ‘Гора чистоты (буддийского) Закона’. Ей посвящены два текста — «Дождь по дороге к горе Фаньцзиншань — место Просветления Будды будущего» (21 апреля 2026 г.) и «Фаньцзиншань — место Просветления Будды будущего» (22 апреля 2026 г.) [Гу Юй 2026].

Гора у И. Б. Бурдонова никогда не является просто высотой. Она — место, где время ведет себя иначе, чем на равнине: здесь эпохи «перемешиваются», спуск равен началу, Просветление обещано (хотя, вероятно, и не дано). Все названные горы — Тайшань, Хуаншань и Фаньцзиншань — «работают» у поэта одинаково: как точки, в которых личное присутствие оказывается вписанным в чужую многовековую память.

Вода и связанные с ней образы, например образ реки или тумана, — второй пример природно-географической группы образов. Это образы рек, потоков, океана, тумана, росы, снега. Они также занимают важное место и в конфуцианской, и в буддийской, и в даосской философии, где могут приобретать самую разнообразную форму и значение. Например, в «Лунь юе» Конфуция река, прежде всего, передает течение времени и жизни: «Все течет так же, [как вода]. Время бежит, не останавливаясь…» [Конфуций 2001: 62]. Вода также связана с образом мудреца: «Мудрый любит воду… Мудрый находится в движении…» [Конфуций 2001: 41] — а море и простая вода символизируют уход от дел или скромную жизнь [Конфуций 2001: 29, 47]. В буддийской идее океан и волны могут показывать соотношение сансары и нирваны: ветры неведения поднимают волны на спокойной воде Ума (Будды), а когда ветер стихает, вода становится зеркальной [Торчинов 2000: 32]. Река Ганг символизирует бесчисленность миров, а «другой берег» — освобождение [Торчинов 2000: 22, 32]. Наконец, роса, пузыри и туман подчеркивают иллюзорность и мимолетность всего [Торчинов 2000: 123]. Лао-цзы же писал: «Человек высшего блага подобен воде: Вода — благодетель всех вещей и ни с чем не борется, Скапливается в местах, которых люди избегают. Вот почему она близка Пути» [Лао-цзы 2019: 167].

Так, вода и в поэзии И. Б. Бурдонова принимает разные облики. В стихотворении «Камень в горах Гуйчжоу» (15 апреля 2026 г.) она связывает время и людей: «Капли воды, / отсчитывающие / истечение вечности, /

и голоса проплывающих мимо людей» [Гу Юй 2026]. Капли отсчитывают вечность (как водяные часы), а люди «проплывают» мимо, т. е. сами оказываются каплями. В стихотворении «Сюй Сякэ у водопада Хуангошу» (16 апреля 2026 г.) развивается та же мысль. Естественность жизни водопада контрастирует с абсурдом человеческого существования: туристы «приходят, фотографируются и уходят», а памятник «сидит и смотрит, / и смотрит, / и смотрит, и смотрит» [Гу Юй 2026; Дубаков 2026б: 46–47].

В стихотворении «Байдичэн» (13–28 сентября 2008 г.) вода предстает туманом над Янцзы, описанным через технику монохромной живописи: «Над длинной рекой туман. / То ли был, то ли нет Байдичэн. / …Разливается бледная тушь» [Бурдонов 2010].

Метафора «разливается бледная тушь» отсылает к размытой туши, создающей эффект тумана; в комментарии поэт уточняет, что его собственные картины, написанные на теплоходе, «все получились монохромные и размытые, потому что утром на Янцзы был туман, в котором таяли горы и краски» [Бурдонов 2010] — опять же гармония гор и вод.

В стихотворении «Плотина у города Ичан» (13–28 сентября 2008 г.) тот же туман поглощает грандиозное современное сооружение: «За спиной моей город Ичан. / Под ногами клубится туман. / Утонула в тумане Чанцзян. / Словно движется Юй-великан, / Уплывает плотина в туман» [Бурдонов 2026: 116]. Постройка, призванная обуздать реку, сама оказывается призрачной. Туман выполняет двойную функцию: стирает очертания рукотворного и обнажает неподвластность природы человеку.

Наконец, вода у И. Б. Бурдонова может быть и персонажем. Например, в стихотворении «Горлышко чайника и фата невесты» (17 апреля 2026 г.) — водопад Хукоу (кит. упр. 壶口瀑布, пиньинь Hǔkǒu Pùbù) и водопад Доу Потан (кит. упр. 陡坡塘瀑布, пиньинь Dǒupōtáng Pùbù) встречаются друг с другом в облике желтобрового старца и девушки в белом платье [Гу Юй 2026; Дубаков 2026б: 50].

В итоге, вода в поэзии И. Б. Бурдонова становится сквозным образом, соединяющим пейзаж, живопись, философские идеи и мифологические образы. Туман над Янцзы и клубящийся у Ичана туман передают одновременно текучесть времени, зыбкость границ между реальностью и ее изображением, природой и культурой, прошлым и настоящим. Вода здесь — и податливая среда, растворяющая очертания вещей, и грозная стихия, перед которой отступает даже рукотворная плотина. Поэтому водные образы у И. Б. Бурдонова развивают конфуцианский мотив потока времени и буддийскую тему непостоянства, но приобретают свое, поэтическое звучание: связывают слово и кисть, созерцание и движение, иллюзорность и мощь.

Таким образом, природно-географическая группа образов в стихотворениях И. Б. Бурдонова является исходной и наиболее универсальной. Эти образы задают пространство, в котором лирический герой не противостоит пейзажу, а находится внутри него. Помимо этого, они являются связующим элементом, который объединяет визуальные образы с философскими идеями и культурной традицией.

Смена времен года, цикличность и время

Вторая группа — образы, описывающие смену времен года и цикличность времени. Это могут быть самые разнообразные метафоры: пожелтевшие листья деревьев, первый снег, луна, рассвет, закат и другие. Эти образы выделены отдельно в одну группу не потому, что имеют какие-либо общие визуальные детали или тематику (как, например, образы горы или образы, связанные с водой), а потому, что имеют общее значение: все они передают мотив цикличности, показывают движение времени, смену времен года, течение жизни. Мотив цикличности и смены времен года часто встречается в поэзии И. Б. Бурдонова, поэтому имеется и много образов, отображающих этот мотив. Именно по этой причине эта группа, вместе с природно-географической, составляет «визуальную» и структурную основу поэтического мира И. Б. Бурдонова. Даже ранние тетради цикла «Путешествие в Китай или Времена года» структурно оформлены как календарный ряд — «Весна 1985», «Лето 1985», «Осень 1985», «Зима 1985» и т. д., что связывает лирическое переживание с универсальным природным порядком [Бурдонов 1986; Бурдонов 1987а; Бурдонов 1987б]. Показательно, что сезонная композиция для «воображаемого травелога» выполняет ту же работу, что маршрут — для реального. Поэт не может перемещаться в пространстве, поэтому он перемещается во времени: путешествие оказывается годовым кругом. Смена сезонов становится и структурным, и смысловым каркасом, внутри которого разворачиваются лирические сюжеты.

В стихотворении «Листья в осеннем цветенье» (25 сентября 1985 г.) И. Б. Бурдонов на листьях показывает смену сезонов: «Листья в осеннем цветенье / приняли смерть и уснули. / Из вечности в вечность / деревья шагнули. / Земля завершила / один оборот» [Бурдонов 1987а]. Формулировка «из вечности в вечность» повторяет более раннюю: «Скользить из вечности / в вечность — / Вот удел человека, / вот мгновение истины» («Из стихов на рисунках», ноябрь 1984) [Бурдонов 2008]. Цикличность времен года, смерть и «конечность» жизни показана через природный образ дерева и листьев.

Стихотворение «Конец зимы» (март 1985 г.) также использует образ цикличности и смены времен года: «Пора нырнувшего дракона: / Поля снегов, под снегом лес, <…> Примету верную находит Прорицатель: / Весну недвижимо уже творит Создатель!» [Бурдонов 1986]. Здесь смена сезонов смыкается с мифологией: зима названа «порой нырнувшего дракона». Эта метафора опирается на китайское представление о драконе, зимующем в водоемах и весной взлетающем в небеса; свойство дракона, согласно древней формуле, — «то сжиматься, то вытягиваться, то скрываться, то появляться и не иметь постоянного обличья» [Малявин 2003: 229]. Зима, таким образом, есть не отсутствие жизни, а ее скрытый, более тихий этап.

Если природно-географические образы задают пространство, в котором находится лирический герой, то смена времен года и мотив циклич-

ности вносят в это пространство временное измерение. Календарный ряд раннего цикла стихотворений превращает «воображаемое» путешествие в сезонный цикл, а такие образы, как «пора нырнувшего дракона», связывают природный цикл с мифологическим и философским планами. Поэтому природно-географическая группа не замыкается на себе, она связывает другие образы друг с другом.

Мифологические и зооморфные образы

В эту группу образов, прежде всего, входят образы мифических существ (дракон, цилинь, феникс) или герои мифов и преданий (иногда они пересекаются с образами реальных поэтов и философов). Эти образы, как и образы животных, часто передают у И. Б. Бурдонова тематику превращения как способа увидеть в пейзаже иную перспективу.

Первичен из этой группы, разумеется, образ дракона. Его функцию в китайской традиции точно определил В. В. Малявин: дракон — «классический пример универсального „символа превращения“»; это фантастическое существо, соединявшее в себе черты рыбы, зверя и птицы и, как считалось, зимовавшее в водоемах, а весной взлетавшее в небеса, «воплощало собой единство мира в его переменах и творческую силу метаморфоз» [Малявин 2003: 228–229]. Свойства дракона, обозначенные выше, символизируют сокровенную «силу момента», рассеянную в пространстве и предстающую пустотой [Малявин 2003: 229].

Так, во «Вступлениях» к циклу «Путешествие в Китай или Времена года» И. Б. Бурдонов пишет: «Я вдруг увидел, что у березы ветви удивительно и необычно изгибаются — подобно драконам, или подобно искривленным деревьям на китайских картинах» [Бурдонов 1987а]. Дракон здесь не приходит в русский пейзаж извне — он в нем обнаруживается. Оптика, вдохновленная китайской живописью, позволяет увидеть в березе те же «изгибы», которые китайский геомант видел в цепи холмов, называя ее «драконьими венами» [Малявин 2003: 226]. Русская природа при этом не становится «китайской»; она становится читаемой. В стихотворении «Конец зимы» (март 1985 г.) образ «Поры нырнувшего дракона» [Бурдонов 1986] задает движение, изменение, смену времени года. Дракона здесь не видно, но он есть и скоро «вынырнет», как весна, непременно наступающая после зимы. Признаков весны, может, еще и нет, однако очевидно, что она придет. Отсюда и парадокс следующей строки: «Весну недвижимо уже творит Создатель!» [Бурдонов 1986]. Творение совершается в неподвижности, что соответствует и даосскому «недеянию»: «Покой как символ всякого действия, пустота как символ всего наличного» [Малявин 2003: 22, 73].

В стихотворении «Как течет вода» (20 апреля 2026 г.) черты дракона обретают мосты: «Быстролетящие / птицы полету подобные / магистрали, / Змееподобные туннели, / прогрызающие горы, / Драконоподобные мосты, / перепрыгивающие реки, / Гороподобные дома, / вырастающие над землей, / Пчелоподобные скутеры и трициклы…» [Гу Юй 2026]. Здесь

дракон включен в ряд других образов, которые поэт сразу же выставляет в негативном свете: «танцующие танец купли-продажи» [Гу Юй 2026; Дубаков 2026б: 48–49]. Мифологический образ приложен к современной инфраструктуре — и оказывается ей не к лицу. Стихотворение завершается противопоставлением природы и цивилизации — это ирония над попыткой человечества присвоить себе силу природы.

Также одним из ярких примеров использования мифологического образа является стихотворение «Гуйлинь — цилинь» (13 ноября 2021). Единорог-цилинь принадлежал, наряду с драконом, фениксом и черепахой, к числу четырех священных животных, издревле особо почитавшихся в Китае; он являлся людям лишь раз в несколько столетий, символизировал мир и процветание и обычно возвещал о рождении великого мудреца (существует легенда, что он появился незадолго до рождения Конфуция [Ежов 2004]). И. Б. Бурдонов строит стихотворение на созвучии топонима и зоонима: «Гуйлинь — цилинь / Рогами в небесную синь / Тысяча мягких и нежных рогов / Копыта не топчут цветов и домов / Может дышать огнем / но дышит лаской ветров / Может греметь как гром / но тихо поет без слов / Вот он каков — цилинь! / Вот он каков — Гуйлинь!..» [Бурдонов 2021].

Уникальный ландшафт Гуйлиня — множество отдельно стоящих остроконечных вершин — прочитан как «тысяча мягких и нежных рогов» [Бурдонов 2021]: реальная топография не описывается мифом, а порождает его. Существенно, что цилинь описан преимущественно через отрицания возможного: он «может дышать огнем / но дышит лаской ветров», «может греметь как гром / но тихо поет без слов» [Бурдонов 2021]. Сила и мощь цилиня показываются через неприменение — вполне даосская реализация «недеяния» или «у-вэй» [Малявин 2003: 22, 73].

Завершающее сравнение людей с цилинем — «Нежны как вода Лицзян» [Бурдонов 2021] — возвращает нас к водной образности первой группы. Здесь, как и во многих других стихотворениях, образные ряды у И. Б. Бурдонова «перетекают» друг в друга.

Еще один мифологический персонаж появляется в стихотворении «Плотина у города Ичан» (13–28 сентября 2008 г.): «Словно движется Юй-великан, / Уплывает плотина в туман» [Бурдонов 2026: 116]. Юй — усмиритель потопа, культурный герой и основатель династии Ся [Ежов 2004]. Отождествление гигантского гидротехнического сооружения с фигурой мифического усмирителя вод могло стать восхвалением технического прогресса, но у И. Б. Бурдонова оно работает противоположным образом: и плотина, и Юй-великан «уплывают в туман», т. е. оказываются одинаково призрачными перед лицом реки. Древний миф вписывается в современную реальность — и показывает ее иллюзорность.

Второй подраздел этой группы — реальные животные. В стихотворении «У могилы Тао Юань-мина» (8 сентября 2019 г.) встречается образ цикад: «У могилы Тао Юань-мина / Я читал стихи Тао Юань-мина. / В ветвях деревьев сразу стихли, / А после вновь кричат цикады. / И понял

я: мои стихи / Читать цикадам пока не надо» [Бурдонов 2019]. Цикады выступают здесь как слушатели. Их мгновенное молчание, наступившее при чтении стихов древнего поэта, и крик, возобновившийся при чтении собственных стихов лирического героя, образуют своего рода приговор, вынесенный самой природой. Ирония финала не отменяет серьезности ситуации: паломничество к могиле превращает чтение из отвлеченного воображаемого диалога в реальное, отчасти ритуальное действие, где сама природа откликается на присутствие поэта.

Символичность цикады в китайской культуре известна; в даосском тексте («Книга Сокровищ Сердца». IX в.), приводимом В. В. Малявиным, сказано: «Стряхнешь с себя ветхую плоть, как цикада сбрасывает свои чешуйки, и сможешь пребывать в нескольких местах сразу» [Малявин 2020: 225]. «Перерождение» цикады здесь — это образ превращения, освобождения от прежней оболочки. Для человека подобное перерождение — это духовное просветление. В стихотворении цикады уже прошли этот путь: они сбросили старую оболочку и пробудились к новой жизни, тогда как лирический герой еще не достиг Просветления.

Птицы же у И. Б. Бурдонова часто помогают увидеть мир иначе, сменить перспективу. Л. В. Дубаков в своей статье показывает это на двух примерах. В стихотворении «Белый зимний туман» (январь 1985) на жизнь человека смотрит летящая ворона. Такой взгляд не только как бы умаляет повседневную жизнь героя, но и открывает то, что человеку увидеть не дано [Бурдонов 2009; Дубаков 2026а: 199]. В стихотворении «Лето» (июнь 1986) все наоборот: взгляд идет снизу вверх. Трава становится лестницей в небо, по которой движутся люди, похожие на муравьев [Бурдонов 2008; Дубаков 2026а: 199].

Смена перспективы имеет у И. Б. Бурдонова здесь философскую функцию: «Этот ракурс подталкивает сознание к иному восприятию привычного — например, собственной жизни, порождая что-то вроде малого сатори, кратковременного понимания истинной сути вещей» [Дубаков 2026а: 199]. Животное в этих текстах — не персонаж и не символ, а точка зрения. Оно дает то, чего человеческое зрение дать не может, — возможность увидеть себя со стороны.

Третья подгруппа — образы, связанные с превращением и оборотничеством. Китайская народная демонология (лисы-оборотни, горные духи) в поэзии И. Б. Бурдонова прямо не представлена. Между тем, сам принцип оборотничества и превращения одного в другое, лежащий в ее основе, применяется поэтом часто, но переведен из фольклорного оттенка скорее в философский. В китайских верованиях лисица, достигшая пятидесяти лет, приобретает способность превращаться в женщину, в сто лет может принимать облик прекрасной девушки или кудесника, а к тысячелетнему возрасту становится «небесной лисицей» [Ежов 2004: 280]. Важно здесь не конкретное содержание поверья, а его логика: возраст и опыт есть накопленная способность к превращению, и граница между царствами природы проницаема.

У И. Б. Бурдонова эта логика реализуется как мотив «тайной сути превращений». Герой его текстов ощущает себя человеком, камнем и деревом («Я высохший дуб уподоблю чудесному камню…», апрель 1987 г.; «Дубы — одноногие птицы…», октябрь 1989 г.) и обнаруживает в природе, что «Ветер — зеленая гусеница, / еще не проснувшаяся бабочкой» («Домик домик домик…», август 1989 г.) [Бурдонов 2008]. Отсюда же вырастает и мотив сна как состояния, в котором превращение возможно.

В стихотворении «Я поднялся на вершину скалы...» (июль–август 1986) можно увидеть сразу даосский и буддийский смыслы. Герой не уверен, кем он окажется после возвращения вниз. Как отмечает И. В. Дубаков, этот мотив перекликается с притчей Чжуан-цзы о бабочке. В буддийской перспективе он означает, что жизнь сродни сну, а границы человеческого «я» зыбки [Бурдонов 2008; Дубаков 2026а: 198].

Особый случай — олицетворение природных объектов в стихотворении «Горлышко чайника и фата невесты» (17 апреля 2026 г.), где водопады получают человеческое обличье. В мире И. Б. Бурдонова любая часть природы, любой объект может стать собеседником, и вопрос лишь в том, доступна ли человеку его речь. Ответ, чаще всего, отрицательный: «Люди, люди, / разве дано вам узнать?» [Гу Юй 2026].

Итак, мифологические и зооморфные образы в поэтическом мире И. Б. Бурдонова выполняют несколько взаимосвязанных функций. Они, как и первые две группы, выступают «передним планом» в стихотворении. Прежде всего, они служат способом показать превращение: мифическое существо или животное становится не столько персонажем, сколько способом увидеть мир в состоянии метаморфозы, размывающей границы между природой и человеческим «я». Далее эти образы показывают смену оптики, позволяя лирическому герою взглянуть на себя со стороны — глазами вороны, цикады. Кроме того, они связывают мифологическое начало с философским: дракон, цилинь, Юй-великан прочитываются через категории даосского недеяния, пустоты и непостоянства, а оборотничество переводится из фольклорного плана в онтологический. Наконец, мифологическая группа выполняет связующую роль: она подготавливает переходы к образам поэтов и философов (через легенды о Ли Бо и Чжуан-цзы), к природно-географическим образам (через пейзаж как место превращения) и к образам, связанным с философскими идеями (через идею оборотничества как варианта реальности).

Заключение

Итак, первая часть образной системы «китайской» поэзии И. Б. Бурдонова включает три взаимосвязанные группы образов: природно-географические, связанные со сменой времен года и мотивом цикличности, мифологические и зооморфные. Природно-географическая группа задает пространство духовного опыта: гора, вода, туман, река и ландшафт не являются фоном или предметом описания, а становятся способом существования сознания. Календарно-циклические образы вносят в это пространство

временное измерение: смена времен года, лунные и солнечные циклы, листья, снег и рассвет передают мотив цикличности и связывают лирическое переживание с универсальным природным порядком. Мифологические и зооморфные образы обеспечивают логику превращения: дракон, цилинь, Юй-великан, цикады и птицы не столько являются персонажами, сколько задают смену оптики и позволяют увидеть мир в состоянии метаморфозы.

Эти группы не существуют изолированно. Вода связывает природное, мифологическое и философское; гора становится местом встречи времен; дракон оказывается «символом превращения», а животное — точкой зрения, дающей человеку возможность увидеть себя со стороны. Эти образы формируют «передний план», образуют исходный, наиболее универсальный уровень поэтического мира И. Б. Бурдонова. Зачастую значения и идеи, которые они передают, не требуют знания философии и китайской традиции и понятны без детального анализа. Однако уже здесь обнаруживается предел визуального: пейзаж требует прочтения, миф — философского истолкования, а встреча с природой — диалога с культурой. Поэтому перспектива дальнейшего исследования связана с анализом идейных образов — образов китайских поэтов и философов, метапоэтических образов письма и каллиграфии, а также философско-гадательных категорий, таких как Дао, пустота, молчание и Просветление. Эти группы рассматриваются во второй части исследования, где также описываются переходы и связи между всеми пятью группами и смысловые линии, обеспечивающие единство образной системы.

Источники

Бурдонов 1986 — *Бурдонов И. Б.* Путешествие в Китай или Времена года, тетрадь четвертая, часть 2 (стихи январь 1986 – июнь 1986) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_04_2_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 1987а — *Бурдонов И. Б*. Путешествие в Китай или Времена года, тетрадь четвертая, часть 1 (стихи апрель 1985 – январь 1987) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_04_1_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 1987б — *Бурдонов И. Б.* Путешествие в Китай или Времена года, тетрадь четвертая, часть 3 (стихи июль 1986 – январь 1987) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_04_3_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2008 — *Бурдонов И. Б.* Подборка буддийских стихотворений (стихи 1984–2008) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/ctixi/2008/buddism.html (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2009 — *Бурдонов И. Б.* Ритуальные числа [стихи и притчи]. М.: Арт Хаус медиа, 2009. 285 с.

Бурдонов 2010 — *Бурдонов И. Б*. Силлологизм (стихи 2008–2010) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_12_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2019 — *Бурдонов И. Б*. Праздность (стихи январь 2019 – декабрь 2019) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_19_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2020 — *Бурдонов И. Б.* Крепостца (стихи январь 2020 – декабрь 2020) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_20_tetrad.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2021 — *Бурдонов И. Б.* Ли Ду (стихи январь 2021 – декабрь 2021) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_21_tetrad_LIDU_2021.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2022 — *Бурдонов И. Б.* Гармония и Алгебра (стихи январь 2022 – декабрь 2022) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_22_tetrad_GARMONIA_i_ALGEBRA_2022.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2024 — *Бурдонов И. Б.* Пьеса (стихи январь 2024 – декабрь 2024) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/T/vertical/CTIXI_24_tetrad_PIESA_2024.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Бурдонов 2026 — *Бурдонов И. Б.* Китайские стихи. 640 стихотворений Игоря Бурдонова в переводах Гу Юя и др. М.: Наш мир, 2026. 608 с.

Гу Юй 2026 — *Гу Юй*. 695 стихотворений Игоря Бурдонова в переводе Гу Юя в порядке перевода (стихи 1985–2026) [электронный ресурс] // URL: http://burdonov.ru/ctixi/2026/Gu_Ui_ALL.pdf (дата обращения: 05.09.2026).

Литература

Гу Юй 2020 — *Гу Юй*. О китайских печатях русского поэта // Тяньцзиньжибао (= Ежедневная газета города Тяньцзинь). 2020. 17 января. 16-я полоса, приложение «Маньтинфан» (на китайском языке: 谷羽. 从俄罗斯诗人的中文图章说起 // 天津日报，2020年1月17日，16版，满庭芳).

Гудкова, Осьмухина, Самойленко 2022 — *Гудкова С. П., Осьмухина О. Ю., Самойленко В. А.* Особенности репрезентации образа Китая в современном лирическом цикле путешествий // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2022. Т. 21. № 9: Филология. С. 118–127.

Дубаков 2025 — *Дубаков Л. В.* Современная русская поэзия в китайской аудитории: стихотворение И. Б. Бурдонова «Дао города Пинъяо» // Преподаватель XXI век. 2025. № 3–1. С. 182–191.

Дубаков 2026а — *Дубаков Л. В.* Буддийское «настроение» в поэзии Игоря Бурдонова (на материале «Подборки буддийских стихотворений» (1984–2008)) // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2026. Т. 18. № 1. С. 192–204.

Дубаков 2026б — *Дубаков Л. В.* Взгляд со стороны и взгляд изнутри: позиция наблюдателя в поэтическом травелоге И. Б. Бурдонова «Песня Гуйчжоу» // Art Logos (Искусство слова). 2026. № 3. С. 43–60.

Ежов 2004 — *Ежов В. В.* Мифы древнего Китая. М.: Астрель; АСТ, 2004. 496 с.

Иванова, Пивоваров 2025 — *Иванова И. Н., Пивоваров Е. С.* Вектор просветления: буддизм как движущая сила сюжета в романе В. О. Пелевина «Тайные виды на гору Фудзи» // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2025. № 3. С. 171–182.

Конфуций 2001 — *Конфуций*. Лунь юй (Суждения и беседы). М.: Вост. лит., 2001. 163 с.

Красноярова, Кондаков 2024 — *Красноярова А. А., Кондаков Б. В.* «Китайский текст» русской литературы: монография. Пермь: Изд-во ПГНИУ, 2024. 178 с.

Лао-цзы 2019 — *Лао-цзы.* «Дао-Дэ цзин». Книга о Пути жизни / пер. В. В. Малявина. М.: Феория, 2019. 704 с.

Лин Минли 2024 — *Лин Минли*. Жизнь поэзии и живописи Игоря Бурдонова // Мацзу жибао (= Ежедневная газета Мацзу). 2024. 2 июля. 3-я полоса (на китайском языке: 林明理. 伊戈尔•布林多诺夫的诗画人生 // 馬祖日報，中华民国一一三年七月二日，3版).

Малявин 2003 — *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М.: Астрель, 2003. 436 с.

Малявин 2020 — *Малявин В. В.* Большая книга мудрости Востока. Сунь-Цзы, Лао-Цзы и другие / пер. В. Малявина, И. Канаева; предисл. В. Малявина; коммент. Е. Ямбурга, И. Канаева. М.: АСТ, 2020. 606 с.

Микушевич 2009 — *Микушевич В. Б.* Конец вечности // *Бурдонов И. Б.* Ритуальные числа. М.: Арт Хаус медиа, 2009. С. 5–6.

Торчинов 2000 — *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

УДК/ UDC 316.4.06

Социальное самочувствие населения семиаридных территорий юго-востока России

Виталий Владимирович Ковалев[1], *Александр Викторович Дятлов*[2]

Semiarid Territories of Southeast Russia: Social Wellbeing of Population

Vitaly V. Kovalev[1], *Alexander V. Dyatlov*[2]

[1] Калмыцкий научный центр Российской академии наук (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник

Dr. Sc. (Sociology), Leading Research Associate

0000-0002-8439-3117. E-mail: vitkovalev(at)yandex.ru

[2] Калмыцкий научный центр Российской академии наук (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[2] Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник

Dr. Sc. (Sociology), Leading Research Associate

0000-0001-5914-4744. E-mail: avdyatlov(at)yandex.ru

Аннотация. Социальное самочувствие является важнейшим интегральным показателем, определяющим характер, причины, побудительные мотивы социального поведения людей. Несоответствие заданных показателей качества жизни реальным достижениям способствует стремлению изменить социальные условия жизнедеятельности. Если одним из факторов этого оказывается проживание на неблагоприятной территории, то следствием может стать рост миграционных настроений. Семиаридные территории в научном дискурсе считаются слабо обеспеченными ресурсной базой и, сле-

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Ковалев В. В., Дятлов А. В. (Kovalev V. V., Dyatlov A. V.), 2026

довательно, требующими особого управленческого подхода. Между тем реальная управленческая политика построена на принципах унитаризма и единообразия. Это способствует ухудшению социального самочувствия и еще большему снижению ресурсного потенциала региона вследствие оттока активной части населения в ресурсообеспеченные регионы. *Цель* исследования определяется как установление взаимосвязи между семиаридным характером климата юго-восточных территорий России и социальным самочувствием населения указанных регионов. Проведенный опрос, данные по которому представлены в эмпирической части исследования, подтвердил, что по всем индикаторам и входящим в них переменным имеется четкая взаимосвязь между семиаридным типом региона и социальным самочувствием. Данная связь проявляется в снижении социального самочувствия из-за нехватки ресурсов. Особенно показательно то, что снижение социального самочувствия выступает статистически значимым фактором, стимулирующим рост миграционных настроений.
Ключевые слова: социальное самочувствие, семиаридные территории, ресурсы, миграция, качество жизни, регион проживания, территория проживания
Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Асимметрично развивающиеся территории перед традиционными и новыми вызовами: исследование динамики социально-экономических процессов и изменчивости экологической ситуации» (номер госрегистрации: 122022700133-9).
Для цитирования: Ковалев В. В., Дятлов А. В. Социальное самочувствие населения семиаридных территорий юго-востока России // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 195–213. DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-195-213

Abstract. *Introduction*. Social wellbeing is the most important integral indicator to determine essentials, causes, and driving motives of human social behavior. Any discrepancy between the set indicators and actual achievements fosters a desire to change social conditions of life. If one of the contributing factors is residence in an unfavorable area, it may yield an increase in migration sentiments. In scientific discourse, semiarid territories are considered as ones with a poor resource base and, consequently, require special management approaches. Meanwhile, actual management policies rest on the principles of unitarianism and uniformity. This adds to deteriorated social wellbeing and a reduction in the region's resource potential due to outflow of the most active part of the population towards more prosperous regions. *Goals*. The study aims to establish a relationship between the semiarid climate of Russia's southeastern territories and the social wellbeing of population in those regions. *Results*. The conducted survey (the latter's data be presented in the empirical part of the study) confirms that there is a clear relationship between the semiarid type of a region and social wellbeing across all indicators and variables included therein. This relationship manifests itself in a decline in social wellbeing due to lack of resources. It is particularly noteworthy that the decline in social wellbeing proves a statistically significant factor driving the growth of migration-related sentiments.
Keywords: social wellbeing, semiarid territories, resources, migration, quality of life, region of residence, territory of residence
Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700133-9 'Asymmetrically Developing Territories to Face

Traditional and New Challenges: Investigating the Dynamics of Socioeconomic Processes and Ecological Variability'.
For citation: Kovalev V. V., Dyatlov A. V. Semiarid Territories of Southeast Russia: Social Wellbeing of Population. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2026. No. 2. Pp. 195–213. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-195-213

Введение

Понятие «социальное самочувствие» в социологии традиционно используется как индикатор для измерения общественного настроения в результате влияния на социум тех или иных факторов. Факторы могут быть самыми разнообразными: проведенная реформа, рост цен, ход военных действий и т. п. Общество, как правило, чутко реагирует на социальные процессы, обозначая государству не просто свое отношение к каким-то фактам социальной реальности, но и возможности адаптироваться к определенного рода воздействиям. Последние зависят от имеющейся ресурсной базы (объективный аспект) и индивидуального уровня притязаний социальных акторов (субъективный аспект). Ресурсы каждого региона отличается своим потенциалом. В Российской Федерации имеются регионы-доноры и дотационные субъекты. Доноры способны обеспечивать себя всем необходимым самостоятельно. Дотационные субъекты вынуждены получать финансовые поступления через бюджетную помощь. Различия далеко не всегда вызваны плохим управлением, хотя это, безусловно, может оказаться весомым фактором, влияющим на социальное самочувствие населения. Но чаще всего репертуар социальных возможностей детерминирован объективными причинами, которые существенно корректируют как региональное управление, так и формы реагирования на него со стороны социума. Одним из подобных факторов вполне допустимо считать семиаридный характер некоторых территорий юго-востока России. К ним относятся Республика Калмыкия, Астраханская область, восточная часть Ростовской области и северные участки Ставропольского края. В перечисленных регионах климатические особенности выступают условием низкого ресурсного потенциала, что требует к ним особого отношения с точки зрения поддержания благоприятного социального самочувствия. Неразумное использование имеющихся социальных ресурсов способно привести к ухудшению общественного настроения и, соответственно, к росту социальной напряженности.

В свете всего сказанного цель исследования определяется как установление взаимосвязи между семиаридным характером климата юго-восточных территорий России и социальным самочувствием населения указанных регионов.

Анализ научной литературы

Термин «социальное самочувствие» стал составной частью научного дискурса в российской социологии сравнительно недавно — с конца 80-х гг. XX в., когда у государства возникла настоятельная потребность от-

слеживать реакцию социума на реализуемые преобразования. Это было вызвано активной политической жизнью той эпохи, предопределявшей зависимость политических элит от умонастроения избирателей. Социологические опросы, которые тогда проводились многочисленными агентствами и службами, играли роль политического средства давления на оппонентов. Поэтому к ним и предъявлялись высокие требования, и возникало стремление повысить их репрезентативность и достоверность. Последнее, в свою очередь, сформировало заказ на разработку наукоемких теоретических моделей и надежного инструментария. Все это стимулировало рост собственно научных публикаций по проблематике общественного самочувствия и постепенную кристаллизацию данного понятия в качестве самостоятельного объекта социологической науки.

Основы его изучения были заложены Ж. Т. Тощенко. В его концепции общественное самочувствие представляет собой систему установок, обуславливающих содержание социального настроения, которое слагается в сложный и более устойчивый конгломерат под названием «общественное мнение» [Тощенко 1998]. Здесь, как видно, анализируемому понятию придается вспомогательная роль, через которую раскрываются глубинные процессы, протекающие в общественном сознании.

Заданные когнитивные ориентиры в той или иной степени проявляются в последующих трудах социологов, работавших в указанной парадигме. Так, по мнению Е. И. Головаха (с соавторами), социальное самочувствие — это «эмоционально-оценочное отношение индивида к системе социальных отношений и к своему месту в этой системе» [Головаха и др. 1998: 48]. Авторы закладывают смысловые координаты из субъективного восприятия своего самочувствия (эмоции, переживания) и оценки социальных объектов относительно их способности воздействовать на перспективы социального поведения актора оценки. Второй аспект особенно хорошо просматривается в определении, данном Л. Е. Петровой: социальное самочувствие отражает соотношение между притязаниями конкретного индивида и возможностями удовлетворять их в конкретном социуме [Петрова 2000]. Соответствие между притязаниями и степенью их удовлетворенности показывает характер эмоциональных реакций актора — отрицательных или положительных. Еще более прозрачным и одновременно емким является определение Я. Н. Крупец, согласно которому «…самочувствие выступает в качестве определенного результата рефлексии человеком собственной жизни, своих успехов и неудач» [Крупец 2003: 143]. Его трудно назвать полным и всеобъемлющим, но на поверхностном уровне самочувствие действительно становится результатом рефлексии на свои социальные достижения. Важный нюанс добавляется к изучаемому понятию Н. Н. Кобозевой: «…социальное самочувствие, являясь субъективным показателем того, как человек оценивает свою жизнь и свое существование, определяется степенью удовлетворенности социальных и экзистенциальных потребностей, а также степенью адаптированности его в социуме» [Кобозева 2007: 120]. Представленный ракурс, где акцен-

ты ставятся на социальной адаптации актора, открывает новые горизонты для изучения понятия: деятельностное отношение индивида к собственным достижениям.

В науке есть направления, соответствующие традициям социальной психологии. Близким к этому по смыслу можно назвать подход Л. И. Михайловой, убежденной, что социальное самочувствие — это «…определенное состояние переживания по поводу комфортности или дискомфортности своего бытия в социуме» [Михайлова 2010: 46]. Данное определение во многом сводит изучаемое понятие к совокупности физиологических переживаний по поводу качества своей жизни. Аналогичное понимание прослеживается у И. И. Осинского и З. А. Бутуевой, утверждающих, что «… социальное самочувствие как эмоционально-ценностная форма сознания проявляется в результате субъективного переживания людьми своего состояния» [Осинский, Бутуева 2015: 38].

В современных публикациях все чаще предпринимаются попытки представить социальное самочувствие интегральным термином, для изучения которого требуются усилия представителей разных наук. Как считают А. П. Соловей и Е. В. Шухно, «…понятие „социальное самочувствие“ является многоаспектным, неоднозначным и сложным по своей структуре и находится на стыке различных областей знания…» [Соловей, Шухно 2018: 73]. Такого же мнения придерживаются А. В. Винокурова и Т. Б. Хамаганова, дополняющие идею междисциплинарности тем, что через социальное самочувствие они допускают вероятность реконструкции сложной системы социальных связей и отношений, сложившейся в определенном территориальном или социальном сообществе [Винокурова, Хамаганова 2023]. Это позволяет удерживать анализируемое понятие в границах социологической предметности.

Оценивая то, как развиваются современные векторы, ориентированные на изучение рассматриваемого понятия, можно отметить, что в предметное поле социологии в основном попадают либо некий абстрактный актор, без внятной социальной субъектности, либо социальные группы — профессиональные или возрастные. В последнем случае сюда относятся учителя, преподаватели, студенты, молодежь, пенсионеры, медработники и т. д. Между тем значимым потенциалом обладают и территориальные общности, интерес к которым в науке существенно ниже.

Материалы и методы

Теоретический каркас исследования выстроен в опоре на идеи, обоснованные Ж. Т. Тощенко и С. В. Харченко. В их концепции социальное самочувствие является системой установок, создающих общественный фон для социального настроения. Само же социальное самочувствие складывается из трех аспектов: 1) самооценка социального статуса; 2) социальные ожидания; 3) готовность к социальным действиям [Тощенко, Харченко 1996]. Это не столько индикаторы для эмпирического изучения, сколько составные части предметного поля, относящегося к теоре-

тической модели. Данный подход, на наш взгляд, очень удачно был дополнен Л. П. Галич тремя компонентами — эмотивным, когнитивным и конативным [Галич 2012]. Как нам представляется, это фактически те же три аспекта, выделенные Ж . Т. Тощенко и С. В. Харченко.

Важнейшим теоретическим подспорьем выступает неоинституциональная теория Д. Норта [Норт 1997].

Основным эмпирическим методом выступает массовый опрос. Объект исследования — население четырех субъектов Российской Федерации семиаридного климатического пояса: Республики Калмыкия (N=383), Астраханской области (N=384), Ставропольского края (N=383) и Ростовской области (N=383). В последних двух опрос проводился только на семиаридных территориях. Выборочная совокупность составила 1 533 респондента. Тип выборки — квотная (пропорциональная). Распределения сделаны по онлайн-калькулятору, в котором необходимый объем респондентов рассчитывался по генеральной совокупности с доверительным интервалом в 95 %. Квотирование осуществлялось на основе данных Росстата о количестве населения в возрасте старше 18 лет в четырех указанных регионах. Основные критерии отбора респондентов (и квотирования) — возраст и место проживания. Время проведения опроса: июль–август 2026 г. Обработка и репрезентация данных выполнена в программе SPSS.

Построение теоретической модели социального самочувствия населения семиаридных территорий юго-востока России

Любая эмпирическая работа должна быть предварена созданием теоретической модели предмета исследования. Это имеет универсальное значение, но применительно к нашему конкретному случаю важно в особенности. Анализ научной литературы дал понять, что универсальной концепции социального самочувствия не существует. Следовательно, не может быть и речи о единообразных индикаторах. Это объясняется спецификой изучаемого объекта исследования, который крайне сложен и вариативен в своих проявлениях. Он требует специальных уточнений, относящихся к возрастным, профессиональным, этническим или территориальным аспектам, что, в свою очередь, предполагает построение сложной терминологической цепочки, работа с которой позволит выделить операционально значимые признаки и интегрировать их посредством типологизации в эмпирические индикаторы. В общем плане она включает в себя такие понятия, как социальное самочувствие, его типы и формы, семиаридные территории, население семиаридных территорий.

Понятие, типология и формы социального самочувствия

Понятие

Несмотря на достаточно частые сентенции о неопределенности и сложности понятия «социальное самочувствие», которые свойственны научному дискурсу, внимательный разбор основных подходов показал,

что, по крайней мере, социологическая предметность фиксируется достаточно просто и определенно. Социологи иногда делают акцент на каких-то его отдельных сторонах, но практически все авторы указывают на три базовых признака, описание которых позволит в полной мере воспроизвести логический объем анализируемого термина.

Это: 1) эмоциональная составляющая, измеряемая по шкале «нравится / не нравится» [Степанов 2016]; 2) когнитивные оценки социальных притязаний, фиксируемые в плоскости «удовлетворен / не удовлетворен» [Щавель, Галич 2012]; 3) поведенческие реакции, ориентированные на преобразование окружающей реальности с целью изменить свое социальное самочувствие [Бойков 2004].

1. Самочувствие предопределяется теми переживаниями, которые проходят в эмоциональной сфере социального актора. Оно связано с отношением к актуально значимым процессам и состояниям в конкретном сегменте социальной реальности. Масштабы этих процессов и состояний должны устанавливаться в соответствии с принципом релевантности для изучаемой социальной общности. Среди социологов ведется множество споров относительно того, как следует конкретизировать в опроснике те или иные переменные. Эти обсуждения, конечно, важны, но вне детализации предметной сферы и непосредственно самой социальной проблемы они имеют отвлеченный характер, так как все нюансы социального самочувствия все равно изучить невозможно, во всяком случае, усилиями небольшой исследовательской группы, а тем более отдельного ученого. Поэтому крайне необходимо выбирать только самое важное, что способно быть актуально значимым фактором для трансформаций социального самочувствия. Безусловно, имеются значимые институты и практики (семья, здравоохранение, образование и т. п.), но их нельзя считать индикаторами в полном смысле этого слова. Это исследовательские направления, в связи с которыми формируется оценочный эмоциональный фон.

2. В рамках второго признака фиксируется удовлетворенность жизненными достижениями. В отличие от предыдущего тезиса, здесь речь идет не о восприятии объективной реальности, а об оценивании своих достижений с точки зрения субъективных притязаний. Можно отрицательно относиться к качеству образования, здравоохранения, работе органов государственной власти, но при этом быть адаптированной к сложившейся социальной среде личностью. Низкий уровень адаптации, показывающий слабую удовлетворенность социальным положением, — важнейшая интегральная компонента, свидетельствующая об отрицательном социальном самочувствии.

3. Поведенческие реакции, ориентированные на преобразование окружающей реальности с целью изменить социальное самочувствие, вызваны стремлением в деятельностном аспекте пересмотреть свое социальное поведение. В данном ракурсе проявляется готовность что-то делать с теми ощущениями, которые складываются в социальное самочувствие. «В основе лежит идея, что каждое общество в конкретный исторический

период своего существования в зависимости от своей политико-идеологической направленности (ориентации), материально-экономического развития, а также уровня правовой и нравственной культуры предлагает своим членам определенные возможности социального роста и удовлетворения потребностей…» [Степанов 2016: 52]. Если актор оказывается неспособным к изменениям или не стремящимся к ним, то это выступает как условие ухудшения социального самочувствия.

В опоре на сказанное выше дадим итоговое определение социального самочувствия. Это эмоциональная оценка качества социальной среды, собственных достижений, степени адаптации к изменяющейся реальности и готовности к преобразованию внешних условий жизнедеятельности.

Типология социального благополучия

Ее инструментальная значимость проявляется в контексте интерпретации эмпирической базы данных. Однако к данному вопросу следует обратиться именно в теоретической модели исследования. Дело в том, что с учетом факта множества проведенных социологических опросов в науке уже накоплен разнообразный арсенал подходов к типологии. В связи с этим совсем не обязательно придумывать новые версии, достаточно осмыслить имеющиеся в нашем распоряжении интерпретации.

Из всего спектра предложений мы выделили три подхода к типологии: Л. Е. Петровой («критическое», «проблемное», «стабильное», «позитивное») [Петрова 2000], Н. Н. Кобозевой («позитивное», «пограничное», «негативное») [Кобозева 2007] и Г. Д. Гриценко (оптимистичное, приспособительное, пассивное, пессимистическое) [Гриценко 2014]. Выбор пал на них, так как они соответствуют главному требованию к типологизации — построению обобщений на общих для всех выделяемых типов основаниях. Так, Л. Е. Петрова и Н. Н. Кобозева оценивают, в первую очередь, эмоциональную окраску социальной среды у опрашиваемых, опираясь на положительные, отрицательные и располагающиеся между ними суждения. Однако типология Г. Д. Гриценко нам представляется более полной, так как в ней учитывается не только первый из проанализированных нами признаков — эмоциональная составляющая, измеряемая по шкале «нравится / не нравится», но и заложены перспективы для измерения удовлетворенности собственными достижениями, а, равным образом, готовность к действиям по изменению социального статуса. Это дает нам возможность посмотреть на социальное самочувствие через изучение его форм.

Формы социального самочувствия

Их наиболее перспективно разделить на активные и пассивные. Такая классификация позволит обстоятельно разобрать второй и третий признаки анализируемой категории, фиксирующие деятельное отношение к переживаемым эмоциям и чувствам.

Начнем с того, что высокая и низкая степень удовлетворенности общественным положением, как правило, коррелируют соответственно с активными или пассивными формами жизнедеятельности, но это просто общая формулировка. За ней стоят очевидные представления о том, что активная жизненная позиция способствует повышению социального статуса и объективно содействует росту социального самочувствия, а стремление пассивно приспосабливаться к обстоятельствам ведет к стагнации чувственно-эмоциональной сферы или ее постепенному переходу к отрицательным показателям. Здесь под активными формами понимается высокий уровень мотивации, интенсивный труд, саморазвитие, нацеленность на преобразовательную деятельность, ресурсная обеспеченность, разнообразный досуг и т. п. Пассивные же формы социального самочувствия считываются по низкой степени удовлетворенности от участия в социальных практиках, профессиональной индифферентности, эмоциональной подавленности, отсутствия четкой фиксации социальных приоритетов, принятия жизненных условий в их заданной предначертанности.

Однако все перечисленное — всего лишь общая схема, от которой нужно отталкиваться по направлению к заявленной социальной проблеме, а следовательно, к гипотезе. Наша гипотеза состоит в том, что у населения семиаридных территорий социальное самочувствие снижается под воздействием низкого объема ресурсного потенциала. Это побуждает детализировать вопросы социального поведения в условиях так называемой вынужденной пассивности, когда актор стремится к активным формам жизнедеятельности, но лишен возможности удовлетворять данные побуждения из-за объективного отсутствия необходимых возможностей. В связи с этим высокий уровень мотивации к преобразовательной деятельности может быть удовлетворен за счет отъезда на другие территории, обладающие лучшим потенциалом для реализации индивидуальных устремлений.

Социально-экономические ресурсы семиаридных территорий

Понятие семиаридных территорий и особенности их экономических ресурсов

Термин «семиаридный» происходит от соединения двух латинских слов: *semi* ('полу') и *aridus* ('сухой'). Буквально это означает 'полусухой'. Такое словообразование дает смысловую отсылку к степени увлажненности климата, а еще точнее — к числовым значениям объема осадков, которые выпадают на данной территории. Семиаридными считаются регионы с дефицитом влаги: бóльшим, чем в степной зоне, но превышающим показатели, которые наблюдаются в пустынях. С точки зрения сохранности влаги, годовое количество осадков лишь немного превышает их испарение.

Семиаридному климату свойственно несколько признаков, которые очень важны в контексте заявленной нами проблемы в виде снижения

социального самочувствия под воздействием недостатка ресурсов для поддержания приемлемого качества социальной жизни.

1. Недостаток влаги. Это проблема, которая определяет повышенную ресурсоемкость для различных видов экономической деятельности: сельское хозяйство, промышленность, благоустройство городских территорий, водоснабжение городов и поселков. Получение воды ведет к дополнительным финансовым тратам, а социально-экономическое развитие при любых условиях ограничено низкими запасами воды в регионе.

2. Коэффициент увлажнения. Его обычный размер варьирует в пределах 0.4–0.7. Это означает, что любые виды деятельности, связанные с высадкой растительности (сельскохозяйственной или ландшафтно-декоративной), подразумевают интенсивное искусственное орошение. Это способствует дополнительной трате ресурсов и снижению конкурентоспособности на рынке. Следствием нередко становится вытеснение местных производителей с потребительского рынка товаров и услуг. Экономически более выгодным оказывается завоз продукции из тех регионов, где их производство финансово менее затратно.

3. Резкие температурные перепады. Они проявляются в холодной малоснежной зиме с сильными ветрами и жарком лете. Подобный климат трудно назвать комфортным. Он не подходит для людей с ослабленным здоровьем, выступая дополнительным фактором нагрузки на систему здравоохранения. Температурные колебания зимой требуют особых усилий от коммунальных служб для обогрева жилого фонда, предприятий и учреждений, а летом — их кондиционирования (охлаждения). Это выступает источником повышенного расхода ресурсов в сфере энергоснабжения и затрат на работу обслуживающего персонала.

Заявленные признаки были рассмотрены в контексте проблемы повышенной ресурсоемкости хозяйственно-экономического развития региона. Между тем высокая затратность поддержания качества жизни в семиаридных территориях объективно ведет к дальнейшему усугублению асимметрии регионального развития. Если посмотреть на специфику экономических ресурсов территорий, характеризующих объект нашего исследования, то они отличаются ограниченностью и не способны без привлечения дополнительных средств нивелировать разницу в качестве жизни относительно более развитых регионов. Так, земельные ресурсы в основном предназначены для разведения лошадей, верблюдов и овцеводства. Это исторические формы хозяйственной занятости местного населения. Земледелие же нужно признать экономически не выгодным. Оно не в состоянии удовлетворить потребности даже местного населения. Частично трудности снимаются при налаживании ирригации почвы.

Но для товарного производства искусственное орошение идеально подходит исключительно в отношении бахчевых культур. Остальные культуры выращивать рискованно, поскольку высока вероятность засухи и гибели посевов. Кроме того, затраты на ирригацию опять же упираются в чрезмерный расход ресурсов, из-за чего регион проигрывает тради-

ционным центрам земледелия нашей страны. Семиаридные территории юго-востока России небогаты и минеральными ресурсами. Главное их достояние — солевые копи на озере Баскунчак (Астраханская область) и небольшие запасы природного газа и нефти (Калмыкия). Кроме того, благодаря постоянным и сильным ветрам есть перспективы ветрогенерации электроэнергии. Также нужно указать на возможности создания портовой инфраструктуры на берегах Каспийского моря, что особенно значимо в связи с изменением логистических потоков в условиях новой геополитической реальности. Но всего перечисленного мало для радикального изменения ситуации к лучшему.

Население семиаридных территорий (социальные ресурсы)

Население семиаридных территорий включает в себя представителей разных национальностей — русских, калмыков, ногайцев, даргинцев, казахов, турок-месхетинцев, аварцев, чеченцев и др. [Очирова 2017]. Многие едут в данный регион, чтобы использовать свои личные способности в целях активной экономической деятельности. Полиэтничность — это существенный социальный потенциал, который может быть использован для развития территорий, но имеется и обратная сторона вопроса: депопуляция семиаридных регионов. В частности, отъезд молодежи титульных этносов, нехватка трудовых кадров и т. п. [Руднева 2017].

Все это потенциально может быть связано с низкой степенью удовлетворенности своим социальным положением. Управление столь сложным регионом требует от государства особой ответственности и не совсем типичных подходов. Применяемые универсальные схемы, связанные с работой на показатели, крайне формальный подход к эффективности, под которой понимаются вульгарные менеджериалистские практики, могут лишь ухудшать общую обстановку. Отсюда стремление части трудоспособного населения к отъезду, что фиксируется специалистами в рамках проблематики старения населения [Бадмаева 2021]. То же самое касается и всех других, помимо миграции, аспектов функционирования социально-экономической сферы региона: здравоохранения, образования, науки, жилищно-коммунального хозяйства и других компонентов социального обеспечения. Таким образом, мы высказываем гипотезу, что уменьшение ресурсной базы семиаридных территорий способствует снижению социального самочувствия проживающего там населения, что, в свою очередь, ведет к росту миграционных настроений среди молодежи как способу преодоления недостатков социального-экономического развития.

Теперь у нас есть возможность сформулировать эмпирические индикаторы для изучения социального самочувствия населения семиаридных территорий юго-востока России. К ним могут быть отнесены: 1) оценка качества работы социальных институтов разных сфер общества (семья, здравоохранение, образование, жилищно-коммунальное хозяйство, органы регионального управления); 2) субъективная удовлетворенность достигнутым социальным положением в условиях ограниченного коли-

чества ресурсов семиаридных территорий; 3) готовность к миграции в другие регионы страны как способ преодоления недостатков социального-экономического развития семиаридных территорий.

Эмпирическое измерение социального самочувствия населения семиаридных территорий

Технология презентации данных, полученных в результате анкетного опроса, построена по следующей схеме. Первый и второй эмпирический индикаторы структурируют эмпирическую часть статьи. Третий имеет инструментальное значение, поскольку переменные из него используются как средство демонстрации взаимосвязи между готовностью к миграции в другие регионы и оценкой качества работы социальных институтов, а также субъективной удовлетворенностью достигнутым социальным положением. С помощью такой композиции мы получаем возможность подтвердить (или опровергнуть) гипотезу. Таким образом, переменные из третьего индикатора в сквозном порядке присутствуют по всему подразделу данного исследования. И еще один важный аспект — значение ячеек подсчитывается по столбцу, что означает, что в нашем конкретном случае переменной всегда выступает заданное значение из сквозной переменной *«Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?»***.** Таким образом, социальное самочувствие мы всегда измеряем по тем подгруппам, которые как-то относятся к идее мигрировать из семиаридной территории.

Табл. 1. Сопряжение двух переменных: «Оцените доступность работы учреждений здравоохранения в Вашем городе / районе проживания по системе ОМС» (один вариант ответа) и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?» (любое количество ответов), %

Оцените доступность работы учреждений здравоохранения в Вашем городе / районе проживания по системе ОМС	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Соответствует высоким требованиям	31,3	11,9	10,4	3,3	3,7	4,5

2. Соответствует средним требованиям	45,8	33,1	22,8	19,2	14,5	21,3
3. Соответствует минимальным требованиям	11,7	25,1	36,2	37,3	44,2	35,8
4. Не соответствует даже минимальным требованиям	11,2	29,9	30,6	40,2	37,6	38,4

Респонденты по преимуществу выбрали заданные значения с отрицательными коннотациями. Этим подтверждается основная гипотеза о преобладании низкого или среднего уровня социального самочувствия населения семиаридных территорий. Дополнительную аргументацию мы находим в том, что в группах, где респонденты стремятся к миграции из региона проживания по причине его неблагополучия, показатели положительного социального самочувствия резко ухудшаются. Для выбравших третий и четвертый варианты ответов мы предложили дополнительный вопрос, путем ответа на который мы попытались выяснить причины низкого социального самочувствия. Наиболее популярным оказалось заданное значение «низкие бюджетные возможности региона» (48,5 %).

По этой же схеме анализ будет проводиться далее и на примере других переменных.

Табл. 2. Сопряжение двух переменных: «Оцените качество работы учреждений жилищно-коммунального хозяйства в Вашем городе / районе проживания» (один вариант ответа) и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?» (любое количество ответов), %

Оцените качество работы учреждений жилищно-коммунального хозяйства в Вашем городе (районе проживания)	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Соответствует высоким требованиям	21,2	7,7	4,3	3,7	3,8	4,7
2. Соответствует средним требованиям	41,4	34,9	21,1	14,1	11,6	26,5

3. Соответствует минимальным требованиям	32,5	44,5	56,6	36,8	49,8	39,2
4. Не соответствует даже минимальным требованиям	4,9	12,9	18,0	43,4	34,8	29,6

В целом, получившиеся распределения соответствуют тем, что показаны в таблице 1. Имеются некоторые различия, но они касаются деталей. В главном же социальная ситуация аналогична: низкие оценки преобладают. По дополнительным позициям — та же картина. Существенное ухудшение результатов наблюдается в группах, ориентированных на выезд из региона проживания. И аналогичным образом объяснение причин приоритетно связывается со спецификой территориальных особенностей.

Табл. 3. Сопряжение двух переменных: «Оцените качество и доступность работы пассажирского транспорта в Вашем городе / районе проживания» (один вариант ответа) и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?» (любое количество ответов), %

Оцените качество и доступность работы пассажирского транспорта в Вашем городе / районе проживания	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Соответствует высоким требованиям	18,9	3,1	2,3	1,4	2,9	3,3
2. Соответствует средним требованиям	71,4	55,4	51,1	44,3	41,2	48,2
3. Соответствует минимальным требованиям	7,5	23,1	22,8	26,9	27,3	24,5
4. Не соответствует даже минимальным требованиям	2,2	18,4	23,8	27,4	28,6	24,0

В отношении работы пассажирского транспорта ситуация немного сместилась в сторону средних значений. Это улучшает показатели социального самочувствия, но негативное восприятие условий проживания остается актуальным почти для половины всех респондентов, принявших участие в опросе. Это довольно много и не свидетельствует о социальном благополучии анализируемой территориальной общности. Это

легко объясняется удаленностью от основных линий железнодорожного транспорта, снижением численности парка междугородних автобусов и доминированием автобусов малой вместимости.

Табл. 4. Сопряжение двух переменных: «Имеются ли у Вас возможности для профессионального (карьерного) роста» (любое количество ответов) и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?» (любое количество ответов), %

Имеются ли у Вас возможности для профессионального (карьерного) роста? (любое количество ответов)	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Нет, я достиг(ла) своего потолка по личным причинам	26,2	24,6	29,6	24,4	21,6	19,3
2. Нет, мне препятствует руководство	35,1	25,2	21,7	34,7	31,2	23,2
3. Нет, в нашем регионе объективно мало возможностей	23,1	33,1	32,8	56,3	59,5	39,8
4. Да, рассчитываю на рост своего социального статуса	33,5	24,6	19,2	12,5	11,9	17,7

По рассмотренной переменной подтверждение гипотезы состоялось не столь убедительно, как по трем предыдущим. Несмотря на то, что указание на ограниченные возможности региона стало самым главным из предложенных факторов, влияющих на карьерный рост, но этот фактор не приобрел доминирующего, исключительного положения. И его преобладание обусловлено наличием эмигрантских настроений у определенной части населения. Совершенно очевидно, что в этой группе имеет место гиперболизация причины собственных неудач, связанных с местом проживания. Это, по всей видимости, выступает в роли мотивационного побуждения совершить переезд в другой регион.

Табл. 5. Сопряжение двух переменных: «Достаточно ли в Вашем регионе условий для качественного и разнообразного досуга» (любое количество ответов) и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?» (любое количество ответов), %

Достаточно ли в Вашем регионе условий для качественного и разнообразного досуга (любое количество ответов)	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Нет, там, где я живу, развлекаться особенно негде	25,7	24,6	32,3	44,4	41,3	28,3
2. Да, у нас достаточно мест, где можно достойно и разнообразно отдохнуть	27,2	23,8	12,9	4,9	4,2	15,6
3. Трудно сказать, на досуг не хватает времени	29,1	34,1	30,5	26,3	25,4	26,6
4. Трудно сказать, на свободное времяпрепровождение не хватает средств	38,7	41,6	43,2	25,5	31,8	29,5

Простое частотное измерение показывает большую релевантность ответов по такому заданному значению, как отсутствие возможности качественно и разнообразно отдыхать в регионе проживания, в сравнении с признанием допустимости такой возможности (28,3 % против 15,6 %). Перевес нельзя назвать подавляющим, но в пользу выдвинутой гипотезы говорит также то, что респонденты чаще всего выбирали вариант «на свободное времяпрепровождение не хватает средств» (29,5 %). Он пусть и косвенно, но тоже указывает на ограниченность ресурсов в регионе проживания. Дополнительно видна зависимость между эмиграционными настроениями и выбором значения «нет, там, где я живу, развлекаться особенно негде».

Табл. 6. Сопряжение двух переменных: «Соответствует ли качество жизни Вашим притязаниям?» и «Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?», %

Соответствует ли текущее качество жизни Вашим притязаниям?	**Есть ли у Вас планы уехать в другой регион?**					**Линейное распределение**
	Нет, дома меня все устраивает	Нет, в другом регионе меня никто не ждет	Нет, уже поздно что-то менять	Да, хочу уехать в более благоприятный регион	Да, хочу уехать туда, где выше заработная плата	
1. Соответствует по всем позициям	2,7	1,4	2,1	0,4	1,3	1,9
2. В целом соответствует	32,1	21,4	32,5	14,0	12,2	25,6
3. Не соответствует, но я работаю над исправлением ситуации	49,6	55,3	50,7	28,9	24,5	37,9
4. Не соответствует, но в нашем регионе жить лучше практически невозможно	15,6	21,9	14,7	56,7	62,0	34,6

Текущее состояние качества жизни у большинства респондентов не соответствует их ожиданиям. У нас нет данных, чтобы делать широкие обобщения, но с некоторой степенью вероятности вполне допустимо утверждать, что подобного рода настроения свойственны значительной части населения всей страны. Однако показательно, что большое количество опрошенных (34,6 %) напрямую связывают свои затруднения со спецификой региона проживания. По традиции это особенно актуализируется в группе опрошенных, которые ориентированы на отъезд из той территории, которую мы определили как семиаридную. С этой точки зрения, сформулированную в теоретической части статьи гипотезу можно считать подтвержденной.

Заключение

В заключение вернемся к основной идее, положенной в основание данной статьи, — установить взаимосвязь между семиаридным характером климата юго-восточных территорий России и социальным самочувствием населения. Эту взаимосвязь действительно удалось проследить. В теоретической части мы сформулировали модель социального самочувствия и выявили параметры, по которым устанавливаются признаки семиаридных территорий. Там же было показано, что ресурсная база, которая имеется на семиаридных территориях, потенциально способна

ухудшить социальное самочувствие проживающего там населения, иными словами, выступить специальным фактором, снижающим восприятие качества жизни у отдельных акторов, которым не хватило должного объема ресурсов для удовлетворения личностных притязаний. Проведенный опрос, данные по которому представлены в эмпирической части исследования, подтвердил, что по всем индикаторам и входящим в них переменным имеется четкая взаимосвязь между семиаридным типом региона и социальным самочувствием. Данная связь проявляется в снижении социального самочувствия из-за нехватки ресурсов.

Выявленная социальная проблема неизбежно ведет к дальнейшему росту асимметрии между семиаридными и благополучными регионами. В частности, это может происходить вследствие снижения численности высокопрофессиональных кадров по разным сегментам народного хозяйства. Этот тезис находит подтверждение в явно выраженных миграционных настроениях, которые легко увидеть в привязке к неудовлетворенности качеством жизни.

Чтобы снизить масштаб социальной проблемы для семиаридных регионов, необходимо разработать оптимальную применительно к их особенностям управленческую политику. Между тем все управленческие процессы в стране строятся на основе менеджериалистской идеологии, которая позиционируется на росте коммерциализации и конкуренции. Монетизация сознания становится самостоятельным фактором, дополнительно стимулирующим миграцию в регионы с более высоким денежным потенциалом, а поощрение конкуренции, в том числе на межрегиональном уровне, закрепляет за семиаридными территориями статус постоянных аутсайдеров, что приводит к необоснованным оптимизациям в социальной сфере и банкротствам среди экономических субъектов.

Литература

Бадмаева 2021 — *Бадмаева Н. В.* Проблема старения населения в Республике Калмыкия // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2021. № 2. С. 238–254. DOI: 10.22162/2587-6503-2022-2-22-238-254

Бойков 2004 — *Бойков В. Э.* Ценности и ориентиры общественного сознания россиян // Социологические исследования. 2004. №2. С. 46–52.

Винокурова, Хамаганова 2023 — *Винокурова А. В., Хамаганова Т. Б.* Основные подходы к изучению социального самочувствия в отечественной и зарубежной науке // Восточный вектор: история, общество, государство. 2023. Вып. 4. С. 3–11.

Галич 2012 — *Галич Л. П.* Социальное самочувствие молодежи. Минск: Право и экономика, 2012. 160 с.

Головаха, Панина, Горбачик 1998 — *Головаха Е. И., Панина Н. В., Горбачик А. П.* Измерение социального самочувствия: тест ИИСС // Социология: 4. М., 1998. № 10. С. 45–71.

Гриценко 2014 — *Гриценко Г. Д.* Социальное самочувствие и социальная адаптация: соотношение понятий // Universum: общественные науки. 2014. Т. 6. № 7. С. 91–99.

Кобозева 2007 — *Кобозева Н. Н.* Социальное самочувствие как социологическая категория // Вестник Ставропольского государственного университета. 2007. № 50. С. 117–122.

Крупец 2003 — *Крупец Я. Н.* Социальное самочувствие как интегральный показатель адаптированности // Социологические исследования. 2003. № 4. С. 140–153.

Михайлова 2010 — *Михайлова Л. И.* Социальное самочувствие и восприятие будущего россиянами // Социологические исследования. 2010. № 3. С. 44–56.

Норт 1997 — *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / пер. с англ. А. Н. Нестеренко; предисл. и науч. ред. Б. З. Мильнера. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 180 с.

Осинский, Бутуева 2015 — *Осинский И. И., Бутуева З. А.* Социальное самочувствие: понятие, факторы формирования и показатели измерения // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 14. С. 33–49.

Очирова 2017 — *Очирова Н. Г.* Этническая структура населения Калмыкии в постсоветском пространстве (1990-е – 2000-е гг.) // Вестник Калмыцкого университета. 2017. Вып. 4. С. 38–44.

Петрова 2000 — *Петрова Л. Е.* Социальное самочувствие молодежи // Социологические исследования. 2000. № 12. С. 50–55.

Руднева 2017 — *Руднева О. С.* Трансформация социального пространства степной зоны европейской части России // Проблемы современной экономики. 2017. № 4. С. 138–142.

Соловей, Шухно 2018 — *Соловей А. П., Шухно Е. В.* Интерпретация и операционализация концепта «социальное самочувствие» // Синергия. 2018. № 4. С. 71–80.

Степанов 2016 — *Степанов А. М.* Сравнительный анализ социального самочувствия студентов высших и средних специальных учебных заведений // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 12. 2016. Вып. 2. С. 47–59.

Тощенко, Харченко 1996 — *Тощенко Ж. Т., Харченко С. В.* Социальное настроение. М.: Academia, 1996. 195 с.

Тощенко 1998 — *Тощенко Ж. Т.* Социальное настроение — феномен современной социальной теории и практики // Социологические исследования. 1998. № 1. С. 21–35.

Шавель, Галич 2012 — *Шавель С. А., Галич Л. П.* Социальное самочувствие населения Белорусии и России: компаративный социологический анализ // Социология. 2012. № 1. С. 76–95.

УДК / UDC 82.091

Новая монография о калмыцкой волшебной сказке. Рецензия на кн.: Горяева Б. Б. Калмыцкая волшебная сказка: мотивы пути, помощника и превращения. Элиста: КалмНЦ РАН, 2026. 212 с.

Евдокия Эрендженовна Хабунова[1]

New Monograph on Kalmyk Magic Tale. Book Review: Goryaeva B. B. Kalmyk Magic Tale: Motifs of Journey, Helper, and Transformation. Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2026. 212 p.

Evdokia E. Khabunova[1]

[1] Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

[1] Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

доктор филологических наук, профессор

Dr. Sc. (Philology), Professor

0000-0002-2113-6877. E-mail: khabunova(at)mail.ru

Аннотация. В рецензии рассматривается монография Б. Б. Горяевой «Калмыцкая волшебная сказка: мотивы пути, помощника и превращения», посвященная одной из малоизученных проблем калмыцкой фольклористики — исследованию мотивного фонда калмыцкого сказочного фольклора, в частности сюжетообразующих мотивов калмыцкой волшебной сказки. Калмыцкая сказка на уровне мотивов специально не изучалась, чем определены актуальность и новизна исследования Б. Б. Горяевой. На основе имеющихся научных трудов по жанру сказки автором предложено свое понимание сюжетообразующих мотивов калмыцкой волшебной сказки. Рассмотрение этих мотивов, являющихся динамическими, проведено исследователем на материале отдельных сюжетных типов калмыцкой волшебной

© КалмНЦ РАН (KalmSC RAS), 2026
© Хабунова Е. Э. (Khabunova E. E.), 2026

сказки в сравнении с мотивами сказок других народов для выявления как сходства, так и национальной специфики жанра. Проведенный Б. Б. Горяевой анализ мотивов калмыцкой волшебной сказки может стать основой для дальнейшей систематизации сказок на уровне мотивов, что представляется актуальной и значимой задачей для исследования генезиса и развития сказочных сюжетов, восходящих к одной этнической традиции, а также для сравнительно-типологического изучения на более широком материале неродственных народов.
Ключевые слова: калмыцкая волшебная сказка, сюжет, мотив, функция, сюжетообразующие мотивы пути, помощника и превращения
Для цитирования: Хабунова Е. Э. Новая монография о калмыцкой волшебной сказке. Рецензия на кн.: Горяева Б. Б. Калмыцкая волшебная сказка: мотивы пути, помощника и превращения. Элиста: КалмНЦ РАН, 2026. 212 с. // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2026. № 2. С. 214–218. DOI: 10.22162/2587- 6503-2026-2-38-214-218

Abstract. *Goals.* The review examines the monograph by B. Goryaeva 'Kalmyk Magic Tale: Motifs of Journey, Helper, and Transformation' which addresses an understudied area in Kalmyk folklore studies — the motif basis of Kalmyk folktales and specifically plot-constituting motifs of Kalmyk magic tale. *Results*. Since Kalmyk folktales have not previously been studied at the level of individual motifs, B. Goryaeva's work is both timely and innovative. Drawing on existing scholarship regarding the folktale genre, the author proposes her own conceptualization of plot-constituting motifs found in Kalmyk magic tales. The researcher analyzes these dynamic, plot-driving motifs through examining specific narrative types within the Kalmyk tradition and comparing them with motifs from folktales of other cultures, thereby identifying both universal similarities and some unique national characteristics of the genre. B. Goryaeva's analysis of these motifs could serve as a foundation for the future systematization of folktales at the motif level — a significant and relevant endeavor for investigating the genesis and evolution of folktale plots within a single ethnic tradition, as well as for conducting comparative-typological research across a broader range of unrelated cultures.
Keywords: Kalmyk magic tale, plot, motif, function, plot-forming motifs of journey, helper, transformation
For citation: Khabunova E. E. New Monograph on Kalmyk Magic Tale. Book Review: Goryaeva B. B. Kalmyk Magic Tale: Motifs of Journey, Helper, and Transformation. Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2026. 212 p. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2026. No. 2. Pp. 214–218. (In Russ.). DOI: 10.22162/2587-6503-2026-2-38-214-218

Монография Б. Б. Горяевой «Калмыцкая волшебная сказка: мотивы пути, помощника и превращения» посвящена одной из малоизученных проблем калмыцкой фольклористики — исследованию мотивного фонда калмыцкого сказочного фольклора, в частности сюжетообразующих мотивов калмыцкой волшебной сказки. В отечественной фольклористике растет интерес к анализу мотивов, к теории мотива в целом. В этом русле калмыцкими фольклористами исследовались мотивы на материале героического эпоса «Джангар». А. Ш. Кичиков, проанализировав архаические мотивы происхождения героя, реконструировал целостное повествова-

ние о героическом сватовстве — тууль-улигер [Кичиков 1978: 3–6; Кичиков 1997]. Э. Б. Овалов разработал типологию эпических мотивов монгольских народов, в том числе им был рассмотрен и мотив «помощник героя» в версиях эпоса «Джангар» [Овалов 2004].

Мотивный ряд матримониальной модели эпического повествования в монгольском героическом эпосе, мотив роста богатыря в его движении от архаики к героике были рассмотрены Е. Э. Хабуновой [Хабунова 2006], а также в соавторстве с бурятскими и монгольскими фольклористами мотивы, передающие динамику эпических событий, свойственных сюжетам о матримониальных и воинских коллизиях, систематизированы в «Аннотированном каталоге традиционных мотивов эпоса монгольских народов» [Аннотированный каталог… 2023].

Вопросы систематизации мотивного фонда калмыцкого героического эпоса «Джангар», калмыцкой богатырской сказки рассматривались Б. Б. Манджиевой [Манджиева 2022]. Ц. Б. Селеева провела анализ мотивов десяти песен калмыцкой версии эпоса «Джангар» из репертуара сказителя Ээлян Овла и их соответствий в синьцзян-ойратской версии [Селеева 2013]. Анализ архаических мотивов песен Багацохуровского цикла «Джангара» осуществлен Д. В. Убушиевой [Убушиева 2022а; Убушиева 2022б].

При столь разностороннем изучении эпических мотивов калмыцкая сказка на уровне мотивов специально не изучалась, некоторые мотивы волшебной сказки рассматривались в виде отдельных статей. Учеными отмечается, что, являясь выражением единицы народного мировоззрения или обобщением народного опыта, мотив семантически неразложим, раскладываясь морфологически на отдельные элементы: субъект— действие— объект— обстоятельства (мотивировки). Главным среди них считается предикат (функция). Автор исследования придерживается мнения, что мотив состоит из вышеуказанных элементов, основополагающим из которых является предикат (функция).

Исследование Б. Б. Горяевой опирается на ключевые теоретические достижения в области российского сказковедения. На основе имеющихся научных трудов по жанру сказки, творчески осмыслив накопленные знания, автор предложила свое видение сюжетообразующих мотивов калмыцкой волшебной сказки.

Рассмотрение сюжетообразующих мотивов, являющихся динамическими, «изменяющими ситуацию», «движущими» сюжет (по Б. В. Томашевскому), проведено исследователем на материале отдельных сюжетных типов калмыцкой волшебной сказки. Мы считаем обоснованным изучение ряда мотивов сказки в сравнении с мотивами сказок других народов для выявления как сходства, так и национальной специфики жанра.

В первой главе рассматривается мотив пути в калмыцких сказках на сюжетные типы ATU 300 «Победитель змея», ATU 508 «Благодарный мертвец», а также функции вещи в мотиве пути. Во второй главе исследования представлен мотив волшебного помощника в калмыцких сказ-

ках на сюжет «Мачеха и падчерица», а также на сюжетные типы ATU 508 «Благодарный мертвец», ATU 513 «Чудесные спутники», описаны функции орнитоморфных помощников героя калмыцкой волшебной сказки. В третьей главе работы изучен мотив превращения в калмыцких сказках на сюжетные типы ATU 313 «Чудесное бегство», ATU 325 «Волшебник и его ученик», ATU 400 «Поиски исчезнувшей жены», ATU 465 «Мужчина преследуется из-за своей красивой жены», ATU 567 «Волшебное птичье сердце».

Следует отметить, что сюжетообразующие мотивы пути, помощника и превращения выделены автором на основе анализа разных сюжетных типов калмыцкой волшебной сказки в порядке их реализации в структуре сказки. Проведенный Б. Б. Горяевой анализ мотивов калмыцкой волшебной сказки может стать основой для дальнейшей систематизации сказок на уровне мотивов, что представляется актуальной и значимой задачей для исследования генезиса и развития сказочных сюжетов, восходящих к одной этнической традиции, а также для сравнительно-типологического изучения на более широком материале неродственных народов.

Автором оправданно использован комплекс методов, а именно: сравнительно-исторический, сравнительно-сопоставительный, типологический, текстологический, структурно-семантический методы, которые позволили исследователю провести тщательный анализ сказочных текстов, изучить подробно мотивы пути, помощника и превращения на материале определенных сюжетных типов. Новизна научных результатов исследования диктуется постановкой проблем, которые ранее в калмыцкой фольклористике не рассматривались.

Для объемного и достоверного представления вопросов бытования мотивов калмыцкой волшебной сказки в качестве источников привлечены как опубликованные, так и неопубликованные тексты. В качестве достоинства работы можно отметить использование текстов, зафиксированных и изданных А. М. Позднеевым в середине XIX в. на старокалмыцкой письменности *тодо бичиг* («ясное письмо»), публикации сказок, записанных Г. Балинтом, Г. И. Рамстедтом на калмыцком языке в фонетической транскрипции на латинице.

Отметим, что для типологического анализа мотивов привлекались русские народные сказки, а также тексты других неродственных народов, изданные в серии «Сказки народов Евразии» («Сын медведя», «Мачеха и падчерица», «Хитрая наука», «Змееборство»). Сравнительно-сопоставительное изучение на более широком материале является оправданным и дает возможность исследовать разные сказочные традиции на уровне мотивов и получить достоверные результаты.

Значимость полученных автором исследования результатов состоит в том, что они несут новые знания в области мотивов калмыцкой волшебной сказки, ее сюжетосложения в целом. Выводы работы могут быть полезны для дальнейшего исследования сказочной традиции, мотивного фонда волшебной сказки тюрко-монгольских народов в широком срав-

нительно-типологическом аспекте, при издании сборников сказок для комментирования, в исследованиях по духовной культуре этноса.

Научный труд Баиры Басанговны Горяевой «Калмыцкая волшебная сказка: сюжетообразующие мотивы пути, помощника и превращения» представляет собой системное исследование, имеющее новизну и актуальность.

Литература

Аннотированный каталог… 2023 — Аннотированный каталог традиционных мотивов эпоса монгольских народов (экспериментальное исследование) / сост. Е. Э. Хабунова, Л. С. Дампилова, Б. Э. Убушиева, Н. Н. Николаева, Б. В. Эльбикова, А. Алимаа, С. Байгалсайхан, Ч. Заяасурэн. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2023. 148 с.

Кичиков 1978 — *Кичиков А. Ш*. О тууль-улигерном эпосе: к постановлению вопроса // Типологические и художественные особенности «Джангара»: сб. ст. / отв. ред. Э. Б. Овалов. Элиста: КНИИЯЛИ, 1978. С. 3–6.

Кичиков 1997 — *Кичиков А. Ш*. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Наука, 1997. 320 с.

Манджиева 2022 — *Манджиева Б. Б*. Текстология и поэтика Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» в контексте эпической традиции калмыков. Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. 416 с.

Овалов 2004 — *Овалов Э. Б*. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов: (опыт сравнительно-типологического исследования). Элиста: Джангар, 2004. 183 с.

Селеева 2013 — *Селеева Ц. Б*. Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар». Элиста: КИГИ РАН, 2013. 276 с.

Убушиева 2022а — *Убушиева Д. В*. Савар = медведь и Кёкеде Мерген — персонажи космогонического мифа о небесном охотнике (на материале сказочно-эпической традиции калмыков) // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 778–787.

Убушиева 2022б — *Убушиева Д. В*. Пролог раннего Багацохуровского цикла как «осколок» архаического сказания ойратов: реконструкция сюжетно-мотивной схемы // Новый филологический вестник. 2022. № 3(62). С. 407–425.

Хабунова 2006 — *Хабунова Е. Э*. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 256 с.

Научный журнал

Бюллетень
Калмыцкого научного центра РАН

Bulletin
of the Kalmyk Scientific Center of the RAS

Главный редактор: В. Н. Бадмаев

2026. № 2

Переводчик: *Джагрунов С. В.*
Компьютерная верстка: *Когданов А. Н.*

Дата выхода 11.11.2026. Формат 70x108/16.
Усл. печ. л. 19.25. Тираж 100 экз. Заказ 20-26.
Подписной индекс 33086. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя, типографии:
Российская Федерация, Республика Калмыкия,
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8

Тел. +7(84722) 3-55-06
Сайт: http://kigiran.com/pubs/index.php/bul
E-mail: bulletin-kalmscras@yandex.ru

Отпечатано в КалмНЦ РАН:
Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8