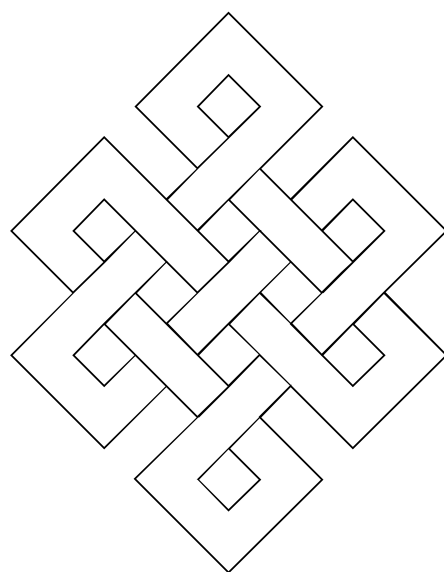




Эл. адрес: article@tuva.asia
<https://nit.tuva.asia>



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

№3
2019

ISSN 2079-8482

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

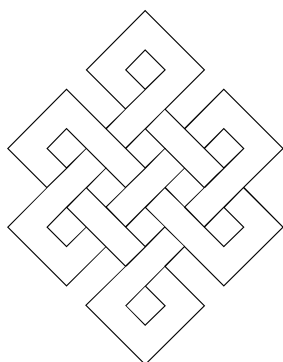
2019

№ 3



nit.tuva.asia

ISSN 2079-8482



НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ

THE NEW RESEARCH OF TUVA

2019

№ 3

nit.tuva.asia



ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

СЕКЦИЯ ИСТОРИИ (ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ)

Харитонов В. И., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
 Ерекешева Л. Г., Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК, Казахстан
 Донахо Б., Институт социальной антропологии Макса Планка, Германия
 Монгуш М. В., Российский государственный архив Российской Федерации, Россия
 Дацышен В. Г., Сибирский федеральный университет, Россия
 Острошенко И. В., Институт востоковедения имени А. Е. Крымского Национальной академии наук Украины
 Чулуун Сампилдондов, Институт истории и археологии Академии наук Монголии
 Харунова М. М.-Б., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения РАН, Россия
 Бакаева Э. П., Калмыцкий научный центр РАН, Россия

СЕКЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК (ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ)

Ламажаа Ч. К., Московский гуманитарный университет, Россия
 Попков Ю. В., Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
 Федотова В. Г., Институт философии Российской академии наук, Россия
 Балакина Г. Ф., Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения Российской академии наук
 Кара-оол Ш. В., Правительство Республики Тыва, Россия
 Хомушка О. М., Тувинский государственный университет, Россия

СЕКЦИЯ КУЛЬТУРОЛОГИИ (КУЛЬТУРОЛОГИЯ, ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ)

Сузукей В. Ю., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, Россия
 Левин Т., Дартмаус колледж, США

СЕКЦИЯ ФИЛОЛОГИИ (ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ)

Бичелдей К. А., Национальный музей им. Алдан Маадыр Республики Тыва, Россия
 Шамина Л. А., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
 Широкова Н. Н., Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Россия
 Киндикова Н. М., Горно-Алтайский государственный университет, Россия
 Бавуу-Сюрюн М. В., Тувинский госуниверситет, Россия

ТЕХНИЧЕСКАЯ ГРУППА

Папын А. С., редактор, администратор, Россия,
 Макаров В. С., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Россия

EDITOR-IN-CHIEF

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russia

EDITORIAL BOARD

SECTION OF HISTORY (HISTORY, ETHNOGRAPHY, ANTHROPOLOGY)

Valentina I. Kharitonova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
 Laura G. Yerekesheva, Institute of Oriental Studies (Almaty), Kazakhstan
 Brian Donahoe, Max Planck Institute for Social Anthropology, Germany
 Marina V. Mongush, State Archives of the Russian Federation
 Vladimir G. Datsyshen, Siberian Federal University, Russian Federation
 Ivanna V. Otroshchenko, Krymsky Institute of Oriental studies, National Academy of Sciences of Ukraine, Ukraine
 Chuluun Sampildondov, Institute of History and Archaeology, Academy of Science Mongolia, Mongolia
 Marianna M.-B. Harunova, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
 Elza P. Bakaeva, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Science

SECTION OF SOCIAL SCIENCES (PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, RELIGIOUS STUDIES)

Chimiza K. Lamazhaa, Moscow University for the Humanities, Russian Federation
 Yuri V. Popkov, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
 Galina F. Balakina, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
 Sholban V. Kara-ool, The Government of the Republic of Tuva, Russia
 Olga M. Homushku, Tuvan State University, Russian Federation

SECTION OF CULTUROLOGY (CULTURAL STUDIES, ART HISTORY)

Valentina Yu. Suzukey, Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research, Russian Federation
 Theodore Levin, Dartmouth College, United States

PHILOLOGY SECTION (LINGUISTICS, FOLKLORE, LITERARY STUDIES)

Kaadyr-ool A. Bicheldey, National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation
 Lyudmila A. Shamina, Institute of Philology, Siberian branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
 Natalya N. Shirobokova, Institute of Philology, SB RAS, Russian Federation
 Nina M. Kindikova, Gorno-Altay State University, Russian Federation
 Mira V. Bavuu-Syuryun, Tuvan State University, Russian Federation

TECHNICAL GROUP

Alexander S. Papyn, Editor, Manager, Russian Federation
 Vladimir S. Makarov, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Russian Federation

Журнал публикует статьи на русском и английском языках.
 Выходит 4 раза в год.

The New Research of Tuva welcomes contributions in Russian and English.
 The journal is published quarterly.

Зарегистрирован в качестве СМИ Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор), свидетельство о регистрации Эл №ФС77-37967 от 5 ноября 2009 г.

Индексация журнала: ERIH PLUS, РИНЦ, КиберЛенинка, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.
 Включен в Перечень ВАК Минобрнауки РФ.

The journal is indexed in ERIH PLUS, RINTs, KiberLeninka, PKP Index, Google Scholar, DOAJ, Scopus.

В оформлении обложки номера использована фотография
 Чимицы Ламажаа (Россия)

Cover photo by Chimiza Lamazhaa (Russian Federation)

ISSN 2079-8482



Это произведение доступно по лицензии Creative Commons «Attribution-NonCommercial» («Атрибуция — Некоммерческое использование») 4.0 Всемирная.
 This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



Тема выпуска

**«Взаимосвязь этнокультуры, экономики,
этнодемографических процессов в
пространственном развитии Тувы»**

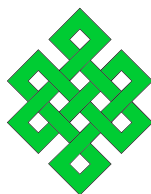
Ответственный редактор —
доктор философских наук, профессор
Юрий Владимирович Попков
(Институт философии и права
Сибирского отделения
Российской академии наук).

Special Issue:

**“The interrelation of ethnic culture,
economy and ethnodemography
in the spatial development of Tuva”**

Guest-edited by

Yuri V. Popkov
Doctor of Philosophy, Professor,
Institute of Philosophy and Law,
Siberian Branch,
Russian Academy of Sciences



DOI: 10.25178/nit.2019.3.1

Пространственный образ Тувы в объективе социокультурной феноменологии*

Юрий В. Попков

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук;
Новосибирский государственный технический университет, Российская Федерация,

Евгений А. Тюгашев

Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, Российская Федерация



В статье обсуждается вопрос о дисциплинарной принадлежности категории «пространственное развитие», предлагается ее авторская интерпретация, эвристичность которой иллюстрируется на примере анализа пространственного образа Тувы. Предложена философия пространственного развития, которое трактуется как развитие объекта, включающее качественное преобразование (усложнение или упрощение) его внутреннего и внешнего пространства.

Анализ Тувы с точки зрения ее пространственного статуса позволяет определить ее как интегральное, но дифференцированное целое, обладающее собственной индивидуальностью. Она рассматривается как социокультурная личность, то есть индивидуально определенное единство территории, народонаселения и его социокультурного облика.

По критерию контактности/неконтактности пространственной культуры Туву можно отнести к «неконтактным» культурам. Ее смещение в данном континууме по направлению к большей контактности происходит вследствие демографического роста, транспортно-промышленного освоения территории, перехода к оседлому образу жизни и урбанизации, расширения межрегиональных и международных связей. По критерию локальности/магистральности Тува представляет локальную культуру. До сих пор она сохраняет свою культурную самобытность и ориентируется на сотрудничество со всеми соседними магистральными культурами (русской, монгольской, китайской). Взаимодействие с магистральными культурами не привело к распространению тувинцев по обширным территориям. Это признак того, что культура тувинцев может быть отнесена к медальной (срединной), центрированным на себе типам. Пограничное положение Тувы между Россией и Китаем дает основание для определения ее в качестве разновидности фронтальных территорий — лимитрофов.

Ключевые слова: социокультурная феноменология; пространственное развитие; пространство; пространственный поворот; социокультурная личность; этнокультура; Тува; неконтактная культура; локальная культура; медальная культура; лимитроф

* Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Пространственный образ Тувы в объективе социокультурной феноменологии [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/860> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.1



Попков Юрий Владимирович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела социальных и правовых исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук; профессор кафедры международных отношений и регионоведения Новосибирского государственного технического университета. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Тел.: +7 (383) 330-22-40. Эл. адрес: yuripopkov54@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-1036-9253

Тюгашев Евгений Александрович — доктор философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1. Тел.: +7 (383) 363-42-54. Эл. адрес: filosof10@yandex.ru ORCID ID: 0000-0001-6217-0601

Popkov Yuri Vladimirovich, Doctor of Philosophy, Professor; Chief Researcher, Department of Social and Legal Studies, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences; Professor, Department of international relations and regional studies, Novosibirsk State Technical University. Postal address: 8 Nikolaev St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel.: +7 (383) 330-22-40. E-mail: yuripopkov54@mail.ru

Tyugashev Evgeny Alexandrovich, Doctor of Philosophy, Associate professor, Department of Theory and History of Law, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk National Research State University. Postal address: 1 Pirogov St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel.: +7 (383) 269-42-54. E-mail: filosof10@yandex.ru



The spatial image of Tuva in the focus of sociocultural phenomenology

Yuri V. Popkov

*Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences;
Novosibirsk State Technical University, Russian Federation,*

Evgeny A. Tyugashev

Novosibirsk National Research State University, Russian Federation

The article examines possible identifications of 'spatial development' as a discipline, offering its interpretation and explaining its heuristic potential by analyzing the spatial image of Tuva. It also offers a philosophy of spatial development, which is interpreted as the development of the object, including its qualitative transformation (via either complication or simplification) of its internal and external space.

Analyzing Tuva from the point of view of its spatial status allows us to define it as an integral unit with its own internal structure and identity. It can be defined as a sociocultural subject, i.e. an individuated unity of the territory, population and its sociocultural character.

According to the criterion of contact/non-contact spatial culture, Tuva can be seen as a 'non-contact' culture. Its shift towards greater contactness is due to a number of reasons, including demographic growth, transport and industry-related land development, transition to a sedentary lifestyle, urbanization, and the expansion of interregional and international relations. According to the criterion of local/mainstream culture, Tuva is a local culture. It has been maintaining its cultural authenticity and focusing on cooperation with all neighboring cultures (such as Russian, Mongolian and Chinese). The interaction with these cultures did not lead to the spread of the Tuvans over vast territories. This is the sign that Tuvan culture is of a median type, which is focused on itself. The border position of Tuva between Russia and China gives reason to define it as a kind of frontier territory, or a limitrophe.

Keywords: sociocultural phenomenology; spatial development; space; spatial turn; sociocultural identity; ethnic culture; Tuva; non-contact culture; local culture; medial culture; limitrophe states

** The article was written under the aegis of programs of fundamental research established by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.*



For citation:

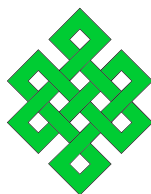
Popkov Yu. V. and Tyugashev E. A. The spatial image of Tuva in the focus of sociocultural phenomenology. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/860> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.1

Введение

Проблема пространственного развития является актуальной для многих стран, особенно отличающихся большими территориями и внутренним разнообразием — природно-климатическим, экономико-географическим, демографическим, этнокультурным. Россия по этим показателям принадлежит к числу явных лидеров в мире. Отражением возрастающей потребности в целенаправленном регулировании процессов в данной сфере является утверждение Распоряжением Правительства РФ от 13.02.2019 № 207-р Стратегии пространственного развития Российской Федерации на период до 2025 г. (далее — Стратегия). В ней определены принципы, приоритеты, основные направления, сценарии пространственного развития России, выделены ее макрорегионы, перспективные центры экономического роста и экономические специализации каждого из субъектов Федерации. Целью Стратегии провозглашается «сокращение межрегиональных различий в уровне и качестве жизни населения, ускорение темпов экономического роста и технологического развития»¹.

Стратегия сфокусирована на двух основополагающих моментах: на региональном развитии и его экономических перспективах. Об этом свидетельствует содержание самого текста Стратегии, что в принципе соответствует имеющемуся в ней определению пространственного развития, которое понимается как «совершенствование системы расселения и территориальной организации экономики, в том числе за счет проведения эффективной государственной политики регионального

¹ Распоряжение Правительства РФ от 13.02.2019 № 207-р «Об утверждении Стратегии пространственного развития Российской Федерации на период до 2025 года» [Электронный ресурс] // Консультант. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_318094/006fb940f95ef67a1a3fa7973b5a39f78dac5681/ (дата обращения: 24.02.2019).



развития»¹. Акцент на региональном развитии четко закреплён при формулировке статуса данного доктринального источника: «Стратегия представляет собой документ стратегического планирования, разрабатываемый в рамках целеполагания по территориальному принципу»².

В последнее время представление о пространственном развитии не ограничивается выделением его экономического и регионального аспектов. «Мир все больше переходит к пониманию ценности пространства не только в экономическом (снижение издержек, доступность тех или иных факторов производства), но и в экологическом, культурном и общечеловеческом контекстах» (Крюков, 2016: 2). С учетом данного обстоятельства в Стратегии в той или иной степени обозначаются многие важные аспекты пространственного развития, в том числе касающиеся социокультурного контекста, однако, с нашей точки зрения, не все они являются в должной мере последовательными и проработанными, отсутствует необходимая для подобного рода документов комплексность и системность. Отметим далее несколько проблемных зон, значимых для актуализации поставленной темы.

Среди основных принципов пространственного развития провозглашается необходимость учета этнокультурного фактора при обеспечении социально-экономического развития субъектов Российской Федерации, однако возможности его реализации на практике не обозначены, механизм этого учета нигде не прописан. Это же касается и провозглашенного принципа обеспечения «гарантий прав коренных малочисленных народов, включая поддержку их экономического, социального и культурного развития, защиту исконной среды обитания и традиционного природопользования и образа жизни»³. Таким образом, оба отмеченных принципа остаются декларативными.

При описании особенностей разных регионов акцентируются «различия в плотности населения» как важная проблема, в то же время качество населения, в том числе с точки зрения его этнокультурного потенциала и особенностей существующей экономической культуры, никак не учитывается.

В перечне направлений пространственного развития обозначено сохранение и восстановление биологического разнообразия, однако в отношении этнокультурного разнообразия такой цели не ставится, хотя в настоящее время это признается в качестве важной государственной задачи. Использование в Стратегии термина «культурные ландшафты» ограничивается его простым упоминанием и не имеет содержательного наполнения.

Говорится о сохранении природного и культурного наследия, содействии сохранению, возрождению и развитию народных художественных промыслов, но в составленном применительно к каждому субъекту Российской Федерации перечне перспективных экономических специализаций это нигде не фиксируется.

Таким образом, хотя в Стратегии присутствует упоминание о многих аспектах пространственного развития, содержательно оно сводится, по сути, к экономическим перспективам регионального развития. Ограниченность такого подхода чревата недостаточной практической эффективностью реализации Стратегии и свидетельствует о ее концептуальных пробелах.

За описанной конкретной ситуацией стоит важная научная проблема, касающаяся сущностной характеристики пространственного развития, решение которой должно лежать за пределами частнопредметного подхода. Задача настоящей статьи состоит в аргументации общедисциплинарной принадлежности категории «пространственное развитие», обосновании ее авторской интерпретации в контексте пространственного поворота в социокультурных исследованиях и иллюстрации ее эвристического потенциала на примере анализа пространственного образа Тувы.

Пространственный поворот и социокультурные исследования

В эпоху европейского Просвещения в философском сообществе возникло аксиологически ориентированное расхождение либеральной «партии времени» и консервативной «партии пространства» (Румянцев, 2018: 143). В центре внимания либеральной философской мысли находилась проблема времени — эпохи Нового времени, прогресса и модернизации. Национально ориентированный философский романтизм опирался на географический детерминизм, акцентировал разнообразие культур, противоборство народов гор и равнин, цивилизаций моря и суши, кочевников и оседлого населения.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.



Радость от завершенности прогресса, предчувствие конца времени, конца истории и катастрофическое мироощущение стимулировали пространственный поворот в социогуманитарной мысли (The Spatial Turn ..., 2008). В феноменологическом плане поворот — это изменение перспективы и направления движения, смещение угла зрения, открывающее новые горизонты и перспективы. Пространственный поворот выразился в концептуализации ряда фиксируемых в обыденности пространственных реалий, в достижении понимания фундаментальной определенности (и взаимоограниченности) конкретных феноменов, а также в панорамной представленности возможностей движения.

В социокультурных исследованиях пространственный поворот обозначил П. А. Сорокин, который обратился к теме массовых перемещений индивидов в социальном и культурном пространствах. Он зафиксировал культурный эффект перемены «душ» и «костюма поведения», наблюдающийся при смене социальной позиции (Сорокин, 2005: 257–258). Наряду с этим, культурный багаж П. А. Сорокин рассматривал как ресурс вертикальной социальной мобильности.

В социокультурной теории А. С. Ахиезера большое значение придается дифференциации локальных сообществ и больших обществ (Ахиезер, 1998). На его взгляд, некоторые народы (например, славяне) склонны к локализму, к проживанию в небольших замкнутых мирах, мало зависящих друг от друга. Агрегация локальных сообществ в большое сообщество происходит благодаря иноэтничным группам и является неустойчивой, периодически распадающейся. Основой устойчивого существования большого общества выступает, по мнению А. С. Ахиезера, либеральная культура, ориентированная на ценность государства как всеобщего, права и рынка, диалога и медиации, компромисса. В будущем ему видится образование сверхбольшого общепланетарного общества.

Эксплицируя содержание социокультурного подхода, В. П. Фофанов зафиксировал такие моменты пространственности как структурная дифференцированность, количественная определенность, ограниченность отдельного, его существование во внешнем пространстве, состоящем из множества иных отдельных объектов, ограничивающих друг друга, но связанных взаимодействиями и взаимопереходами (Фофанов, 1986). В социокультурном плане отдельный социальный организм рассматривается как специфическая этнокультура, развивающаяся на основе межкультурных взаимодействий. В тенденции эти взаимодействия ведут к интеграции этнокультур.

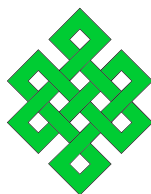
Таким образом, в социокультурных исследованиях раскрывается внутреннее и внешнее пространство социальных организмов, учитывается эффект масштаба и интеграции через механизм межкультурных взаимодействий. Но картина взаимообусловленного развития множества отдельных социальных организмов не дает представления о пространственном развитии.

Концепт пространственного развития

В официальных документах, как отмечалось, пространственное развитие непосредственно отождествляется с территориальным развитием, то есть с развитием территории. Поскольку категория «территориальное развитие» традиционно является категорией экономической географии (Лаженцев, 2013: 10), то логично возникает вопрос о дисциплинарной принадлежности категории «пространственное развитие» и ее содержании.

По мнению А. Н. Головкова, пространственное развитие является экономической категорией, учитывающей не только административное деление, но и макрорегиональное деление, а также межрегиональные и трансграничные отношения (Головков, 2011: Электронный ресурс). Впрочем, он тут же отмечает, что, «несмотря на использование в терминологии понятий “пространство” и “пространственный”, область исследований осталась в рамках традиционного территориального подхода» (там же). Следовательно, экономико-географическая интерпретация сохранила влияние, а более общее понятие пространственного развития осталось несформированным.

В. Н. Лаженцев предложил соотносить пространственное развитие и территориальное развитие как общее и часть (Лаженцев, 2013: 18). Категория пространственного развития, как он полагает, описывает многообразные формы материального и духовного мира (там же: 14). Можно предполагать, что в данной интерпретации пространственное развитие — это общенаучная и философская категория. Но автор к такому выводу не приходит. На наш же взгляд, за категорией пространственного развития следует признать философский статус.



Философема пространственного развития

Концепция пространственного развития, очевидно, исходит из трактовки пространства как объективной характеристики сущего. Следовательно, субъективистская интерпретация пространства как формы переменчивого созерцания в данном случае не приемлема. Целесообразно обратиться к объективистским трактовкам пространства.

Как известно, все философские концепции пространства делятся на субстанциальные и реляционные. Для анализа пространственного развития необходимо сделать выбор между этими двумя базовыми концепциями.

В рамках субстанциальной концепции пространства оно рассматривается как особая сущность, например, как пустота, вмещающая все тела. При подобном субстанциональном понимании пространства о его развитии говорить не приходится. Поэтому в данном случае концепт пространственного развития онтологически невозможен.

Реляционная концепция пространства базируется на понимании его в качестве особого отношения между объектами. Связанные определенными отношениями, объекты составляют единый, более сложный объект. Поэтому можно говорить и о развитии объекта, и о развитии пространства объекта, и о пространственном развитии объекта. Иначе говоря, пространственное развитие есть развитие объекта, включающее качественное преобразование (усложнение или упрощение) его внутреннего и внешнего пространства.

Итак, *пространство можно определить как сеть отношений сосуществования моментов движения объекта*. В непрекращающемся движении последующее существует наряду с предыдущим, которое является его предпосылкой. Поэтому наряду с субординацией возникает координация сущего — сосуществование порядков непрекращающихся волн движения. Порядки наслаиваются друга на друга, конституируя слои сущего. Поскольку наслаивание осуществляется в некотором порядке, то движущийся объект есть порядок порядков. В ходе развития происходит преобразование этих порядков, что понимается как пространственное развитие.

Тенденцией *пространственного развития является усложнение объекта, что дает основание для отождествления пространственного развития с прогрессивными изменениями в пространственной организации*. Но развитие, наряду с прогрессом как движением вперед, от низшего к высшему, включает и сопутствующую контртенденцию — регресс, возвращение назад, упрощение и ограничение движения объекта. Этот эффект хорошо иллюстрирует феномен архаизации общества в период современных социальных трансформаций (Ламажаа, 2011). Взаимосвязь прогресса и регресса открывает темпоральный горизонт пространственного развития.

Коррелятивная философема темпорального развития

В связи с использованием категории «пространственное развитие» обращает на себя внимание отсутствие в научно-философском дискурсе парной категории «временное развитие», хотя, несомненно, что существует темпоральное развитие — развитие темпоральности, темпоральных отношений и структур.

Наглядным примером темпорального развития является модернизация. Последняя понимается не просто как обновление объекта. Модернизация подразумевает приведение характеристик объекта в соответствие с аналогичными характеристиками более развитых объектов. Это интерпретируется как достижение состояния модерна, современности.

Эталонами современности могут служить различные, одновременно существующие объекты. Столь же различны исторически отправные пункты развития. Поэтому возможны различные модели модернизации для одной и той же страны. Разнообразие моделей, обусловленное ориентацией на те или иные эталоны современности, умножается вариативностью процессов архаизации, сопутствующих избранной модели модернизации.

Зачастую возврат в прошлое невозможен из-за истощенности ресурсов, использовавшихся на архаической стадии развития. Это объективно ограничивает множество допустимых моделей модернизации. Наряду с этим сохраняется пространство для маневра, обусловленное разнообразием эталонов современности.

Темпоральный маневр можно рассматривать как ориентир в анализе перспектив пространственного развития. Последнее жестко ограничено наличными ресурсами. И важнейшим таким ресурсом явля-



ется исходный пространственный статус. Предложим далее вариант диагностики пространственного статуса на примере Тувы как весьма интересного для анализа в заданном контексте региона.

Социокультурная личность Тувы

Прежде всего возникает вопрос: что есть Тува с точки зрения ее пространственного развития? Очевидно, что когда говорят о Туве и ее пространственном развитии, то подразумевают сразу несколько значимых составляющих: она есть отдельный географический регион, обладающий определенным административно-государственным статусом и особой структурой населения с абсолютным доминированием тувинского народа, отличающегося высоким уровнем сохранности традиционной культуры. Следовательно, Тува есть интегральное, но дифференцированное целое, обладающее собственной индивидуальностью, которую можно назвать социокультурной личностью.

Философско-исторический концепт социокультурной личности вводится нами на основе социокультурного подхода П. А. Сорокина, который считал неразделимой триадой личность, общество и культуру. При этом мы учитываем ряд концептуальных предпосылок. Во-первых, это то обстоятельство, что П. А. Сорокин различал индивида и личность, а последнюю характеризовал как социум (Сорокин, 1992: 218). Во-вторых, это признанный в общественных науках и философии истории концепт коллективной (социальной) личности, в частности, государства как публичного лица, включающего в качестве составных элементов власть, население и территорию. В-третьих, это опыт евразийской интерпретации России-Евразии как симфонической многонародной личности. *Социокультурная личность есть индивидуально определенное единство территории, народонаселения и его социокультурной организации.*

Тува может быть представлена в качестве соборной личности с точки зрения традиционного мировоззрения. По наблюдению Г. Н. Потанина, отдельные элементы ландшафта (горы, скалы, вода, лес, степь) со своими особыми духами мыслятся как составляющие урочищ, с их самостоятельной жизнью и собственными душами. А отдельные урочища со своими мелкими духами объединяются в дух страны и т. д. (Потанин, 2002: 28).

Удачный вариант социокультурной персонификации предложен И. С. Тарбастаевой, сравнившей Туву с «дикаркой, первозданную красоту которой могут увидеть лишь самые смелые и храбрые, те, кто приедет в этот относительно изолированный и удаленный от остального мира край» (Тарбастаева, 2014: Электр. ресурс).

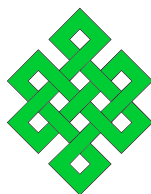
Тува в ряду контактных и неконтактных культур

Показательно, что приведенная в качестве примера персонификация Тувы включает характеристику ее пространственного статуса, а также пространственного поведения как социокультурной личности. Эта характеристика позволяет отнести Туву к «неконтактным» культурам. Представители данных культур общаться предпочитают дистанционно, без тесного соприкосновения (Hall, 1990). Типичен в этом отношении тувинский синдром безмолвия, выделяемый этнопсихологом Т. А. Ондар¹.

Как хорошо известно специалистам, к народам с неконтактной культурой относят североамериканцев, англичан, немцев, скандинавов, русских, китайцев, японцев и др. Дифференцированные по степени контактности/неконтактности пространственные культуры народов мира располагаются в определенном континууме, сдвиг в рамках которого можно рассматривать как вектор пространственного развития.

Смещение Тувы в данном континууме по направлению к большей контактности неизбежно происходит вследствие демографического роста, транспортно-промышленного освоения территории, перехода к оседлому образу жизни и урбанизации, расширения межрегиональных и международных связей. Как показывает исторический опыт пространственного развития неконтактных культур, формы и механизмы повышения степени контактности разнообразны. В частности, это ритуализация и формализация повседневного общения (в том числе, через актуализацию традиционного национального этикета), разграничение и огораживание территорий, организованная трудовая эмиграция и делегирование групп для культурного обмена.

¹ Тувинский этикет — это практично (2011) [Электронный ресурс] // Плюс Информ. 17 февраля. URL: <http://plusinform.ru/main/2309-tuvinskiy-etiket-%E2%80%93-eto-praktichno.html> (дата обращения: 24.02.2019).



Противопоставление контактных и неконтактных культур можно использовать не только для построения детального проксемического профиля Тувы. Данное противопоставление определяет более общий методологический ориентир, состоящий в обращении к дуальным моделям культуры как инструменту характеристики пространственного статуса Тувы.

Локальность тувинской культуры

Одной из дуальных моделей культуры является противопоставление локальных и магистральных культур (Головнёв, 2012). Каждая из них реализует специфические модели пространственного поведения. Локальная культура ориентирована на освоение конкретного биотопа и характеризуется умением в нем выживать. Магистральная культура — культура больших пространств — ориентирована на мобильность, посредничество и экспансию. Она осваивает социокультурные ресурсы самих локальных культур, синтезирует их в сети коммуникаций и сложные сообщества. Магистральная культура — это фактически совокупность локальных культур, в которых одна из локальных культур выступает гегемоном-лидером и интегратором локальных культур, оказавшихся на ее пути.

Российскую государственность А. В. Головнёв описывает как синтез, в котором магистральная культура норманнов и локальные культуры славян взаимно усиливали друг друга (Головнёв, 2009: 421). Аналогичный эффект наблюдался во взаимодействии славян с православно-византийской и монгольской магистральными культурами.

Традиционно тувинцы вели кочевой образ жизни. Но сезонные кочевания в условиях Тувинской котловины проходили обычно на недалекие расстояния по вертикали (Прокофьева, 2011: 168). Современные тувинцы в своем большинстве отличаются сравнительно слабой миграционной подвижностью, привычкой к определенным условиям труда и быта, привязанностью к родительскому дому и родным местам (Анайбан, 2011: Электр. ресурс). Эти признаки позволяют идентифицировать тувинскую культуру как локальную культуру.

На протяжении своей истории тувинцы вступали во взаимодействие с несколькими магистральными культурами — монгольской, китайской (точнее, маньчжурской) и российской. Описываемый А. В. Головнёвым эффект взаимного усиления устойчиво проявлялся, по-видимому, только во взаимодействии с российской культурой, что в XX веке обеспечило многократный рост численности тувинцев.

Но при этом не предвидится формирование синтетической российско-тувинской культуры. Тува сохраняет свою культурную самобытность и ориентируется на сотрудничество со всеми соседними магистральными культурами.

Медialьность тувинской культуры

В отличие от модели, существующей у славян, взаимодействие с магистральными культурами не привело к распространению тувинцев по обширным территориям. Это признак того, что культура тувинцев не является латеральной культурой. Соответственно, она может быть отнесена к противоположному типу этнокультуры, который Э. Смит называл вертикальной (или демотической) культурой (Smith, 1986). С учетом сложившейся терминосистемы последний тип этнокультуры удобнее определить как медialьный (срединный), центрированный на себе тип.

Выделяемые Э. Смитом признаки латеральных и медialьных этнокультур (там же: 76–89) мы систематизировали и представили в виде сравнительной табличной матрицы (табл.).

Э. Смит детально не описывал особенности экономической организации аристократических и демотических этносов. Он только подчеркивал болезненную реакцию демотических этносов на давление урбанизации и торговли. На его взгляд, для национального возрождения демотического этноса важна мобилизация, достигаемая решением ряда задач (Smith, 2003: 720), которые, на наш взгляд, могут быть соотнесены с отдельными сферами экономической жизни:

- в сфере жизнеобеспечивающей экономики — решение задачи выживания народа;
- в сфере престижной экономики — восстановление достоинства народа, раскрытие его уникальности;
- в сфере моральной экономики — помещение народа («масс») в центр государственной озбоченности;
- в сфере традиционной (статусной) экономики — самоорганизация этноса как единой автономной территориальной общины, распоряжающейся своей судьбой на своей собственной территории (родине), контролирующей свои собственные ресурсы.



Таблица. Сравнительная характеристика признаков латеральных и медиальных культур, по Э. Смит
Table. A comparison between the characteristics of lateral and medial cultures, according to A. Smith

Латеральные этносы (культуры)	Медиальные этносы (культуры)
Хетты, персы, ассирийцы, римляне, арабы периода халифата и монголы периода империи, норманны, османы, англосаксы, французы, русские, испанцы	Шумеры, ирландцы, баски, курды, шотландцы, венгры, поляки, греки, евреи, армяне, сикхи, сингалы, тибетцы, друзы, копты, эфиопы, швейцарцы, каталанцы, племенные арабы, монголы
Границы их местообитания широкие, нечеткие и разреженные. Зачастую они проживают на широких равнинах.	Местообитание компактное, четко выделенное. Зачастую они проживают в изоляции или труднодоступных районах.
Горизонтальные, открытые и легкодоступные, экстенсивно расширяющиеся, охватывающие и подчиняющие себе локальные вертикальные этносы в деспотиях и империях	Вертикальные, закрытые и труднодоступные, с высокими культурными барьерами и слабо ассимилируемые латеральными этносами, с интенсивной эмоциональной жизнью
Аристократические, с многоуровневой иерархией (каст, сословий, классов), но полиэтнической элитой	Демотические, с мозаичной социальной структурой, консолидированные харизматичными лидерами на основе чувства избранности и коллективной миссии
Формируют «гражданско-территориальную» модель нации путем этнической бюрократической инкорпорации и распространения культуры доминантного этноса	Формируют «этно-генеалогическую» модель нации путем героизации этнического прошлого, обращения к народной культуре, родным языкам, ритуалам и обычаям.

Тува как лимитроф: от фронта к транзиту (вместо заключения)

Э. Смит выделяет несколько типов демотических этносов, в частности, фронтирные этносы. Пограничное положение этих этносов, по его оценке, может определяться локализацией сообщества между двумя более крупными конкурирующими государствами или цивилизациями (Smith, 1986: 84).

С XVII в. Тува стала фронтирной территорией между Россией и Китаем (Дацышен, 2014). Такие территории в настоящее время принято называть лимитрофами.

Развернутую характеристику лимитрофов дает И. Г. Яковенко: «Чаще всего это леса, лесостепи, степи, пустыни, горные страны, болотистые местности — территории со сложным континентальным климатом, зоны рискованного земледелия и экстенсивного ведения хозяйства. Иными словами, лимитроф — не самое оптимальное место для разворачивания цивилизации, в силу чего ядра локальных цивилизаций располагаются в других пространствах. Поэтому пространства лимитрофа часто оказываются своеобразными историческими отстойниками и этнокультурными изолятами. Сюда выдавливаются и здесь доживают свой век формы социальности и культуры, самые архаичные из всех, которые возможны на просторах между двумя центрами локальных цивилизаций» (Яковенко, 2006: 19).

Подобному описанию в определенной степени соответствует Тува, и в нем просматривается негативная оценка лимитрофного положения.

Наряду с этим встречаются и положительные оценки лимитрофности. Отмечается, что такие небольшие государства являются, «во-первых, областями этнокультурных контактов представителей



различных цивилизаций, во-вторых — “буферным пространством”, их разделяющим, и, в-третьих, “рингом”, на котором они сталкиваются друг с другом» (Хатунцев, 2011: 96). По оценке Ч. К. Ламажаа, именно благодаря таким столкновениям и взаимному блокированию России, Китая, Японии и Монголии Тува смогла выжить и приобрести государственность (Ламажаа, 2014: Электр. ресурс).

Но взаимное блокирование с неизбежностью ведет, как считает монгольский публицист Баабар на примерах Монголии и Киргизии¹, к блокированию зарубежных инвестиций, коррупции и политической нестабильности. В связи с этим он предлагает смириться с судьбой и не форсировать модернизацию, выжидать и ограничиваться достаточно скромным существованием, обеспечивающим выживание.

В известном отношении такова геоэкономическая реальность и для Тувы. Возможностью развития в этих условиях является транзит (Smith, 1986: 84), что и зафиксировано в Стратегии социально-экономического развития Тувы до 2030 г.² Но это означает, что до формирования мощных транзитных транспортных коридоров и превращения Тувы в самостоятельного геоэкономического игрока едва ли стоит делать ставку на привлечение инвестиций и активное освоение природных ресурсов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анайбан, З. В. (2011) Характеристика этнодемографических процессов Тувы в советский период [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2-3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/412> (дата обращения: 24.02.2019).

Ахиезер, А. С. (1998) Россия: критика исторического опыта: социокультурная динамика России. Новосибирск : Сибирский хронограф. Т. I. От прошлого к будущему. 804 с.

Головков, А. Н. (2011) Пространственное развитие как экономическая категория [Электронный ресурс] // Управление экономическими системами. № 2 (26). URL: <http://uecs.ru/uecs-26-262010/item/325-2011-03-25-11-33-26> (дата обращения: 24.02.2019).

Головнёв, А. В. (2009) Антропология движения. Екатеринбург : УрО РАН ; Волот. 496 с.

Головнёв, А. В. (2012) Локальные и магистральные культуры Северной Евразии // Человек и Север: антропология, археология, экология / отв. ред. А. Н. Багашёв. Вып. 2. Тюмень : ИПОС СО РАН. 425 с. С. 234–237.

Дацышен, В. Г. (2014) Саянский рубеж. Южная часть Приенисейского края и русско-тувинские отношения в 1616–1911 гг. М. : Директ-Медиа. 309 с.

Крюков, В. А. (2016) Артерия или матрица? // ЭКО. № 5. С. 2–4.

Лаженцев, В. Н. (2013) Территориальное развитие как экономико-географическая деятельность (теория, методология, практика) // Экономика региона. № 1. С. 10–20.

Ламажаа, Ч. К. (2011) Архаизация общества в период социальных трансформаций // Знание. Понимание. Умение. № 3. С. 35–42.

Ламажаа, Ч. К. (2014) Тува и Россия: 100 лет вместе [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/127> (дата обращения: 24.02.2019).

Потанин, Г. Н. (2002) Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск 2 // Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX — начало XX века) / подгот. текстов, предисл. и коммент. А. К. Кужугет. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 225 с. С. 18–23.

Прокофьева, Е. Д. (2011) Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб. : Наука. 538 с.

Румянцев, О. К. (2018) Пространственный поворот: отношение этноса и нации как аналогия отношения пространственного и временного модуса субъективности человека // Целевые ориентиры государственной национальной политики: возобновление человеческого ресурса и национальные культуры: проблема Другого / под ред. О. К. Румянцева, А. Ю. Шеманова. СПб. : Алетей. 358 с. С. 137–159.

Сорокин, П. А. (1992) Человек. Цивилизация. Общество. М. : Политиздат. 543 с.

Сорокин, П. А. (2005) Социология революции. М. : РОССПЭН. 704 с.

¹ Баабар. Русско-китайский след. Почему власти Монголии так рьяно ненавидят Рио Тинто. Часть II [Электронный ресурс] // ARD. 2019, 21 января. URL: <http://asiarussia.ru/articles/21301/> (дата обращения: 24.02.2019).

² Постановление Правительства Республики Тыва от 24 декабря 2018 г. № 638 «О Стратегии социально-экономического развития Республики Тыва до 2030 года» [Электронный ресурс] // Официальный интернет-портал правовой информации URL: <http://publication.pravo.gov.ru/File/GetFile/1700201812280002?type=pdf> (дата обращения: 24.02.2019).



Тарбастаева, И. С. (2014) Алтай и Тува: Красавица и дикарка [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/192> (дата обращения: 24.02.2019).

Фофанов, В. П. (1986) Категория «отдельное» и статус гуманитарных наук // Проблемы гуманитарного познания / отв. ред. А. Н. Кочергин, В. П. Фофанов. Новосибирск : Наука. 335 с. С. 318–332.

Хатунцев, С. В. (2011) Лимитрофы — междоцивилизационные пространства Старого и Нового света // Полис. Политические исследования. № 2. С. 86–98.

Яковенко, И. Г. (2006) Риски социальной трансформации российского общества: культурологический аспект. М. : Прогресс-Традиция. 176 с.

Hall, E. T. (1990) *The hidden dimension*. New York : Doubleday. 217 p.

Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford : Blackwell. 329 p.

Smith, A. D. (2003) *The politics of culture: ethnicity and nationalism* // *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life* / Ed. by T. Ingold. London ; New York: Routledge. 1127 p. P. 706–734.

The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives (2008) / by B. Warf & S. Arias (Eds). New York : Routledge. 232 p.

Дата поступления: 15.06.2019 г.

REFERENCES

Anaiban, Z. V. (2011) Kharakteristika etnodemograficheskikh protsessov Tuvy v sovetskii period [Characteristics of ethnodemographic processes in Tuva during the Soviet period]. *The New Research of Tuva*, no. 2-3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/412> (access date: 24.02.2019). (In Russ.).

Ahiezer, A. S. (1998) *Rossii: kritika istoricheskogo opyta: sotsio-kul'turnaia dinamika Rossii. [Russia: critique of historical experience: sociocultural dynamics of Russia]*. Novosibirsk, Sibirskii khronograf. Vol. I: Ot proshlogo k budushhemu [From the past to the future]. 804 p. (In Russ.).

Golovkov, A. N. (2011) Prostranstvennoe razvitie kak ekonomicheskaiia kategoria. *Management of economic systems*, no. 2 (26) [online] Available at: <http://uecs.ru/uecs-26-262010/item/325-2011-03-25-11-33-26> (access date: 24.02.2019). (In Russ.).

Golovnev, A. V. (2009) *Antropologiya dvizheniia [Anthropology of Motion]*. Ekaterinburg, UrO RAN; Volot. 496 p. (In Russ.).

Golovnev, A. V. (2012) Lokal'nye i magistral'nye kul'tury Severnoi Evrazii [Local and mainstream cultures of Northern Eurasia]. In: *Chelovek i Sever: antropologiya, arkhologiya, ekologiya [Man and the North: anthropology, archeology, ecology]*. Ed. by A. N. Bagashev. Iss. 2. Tjumen', IPOS SO RAN. 425 p. Pp. 234–237. (In Russ.).

Datsyshen, V. G. (2014) *Saiański rubezh. Yuzhnaia chast' Prieniseiskogo kraia i russko-tuvinskii otnosheniia v 1616-1911 gg. [The Sayan frontier. The southern part of the Yenisei region and Russian-Tuvan relations in 1616-1911]*. Moscow, Direkt-Media. 309 p. (In Russ.).

Kriukov, V. A. (2016) Arteriia ili matritsa? [An artery or a matrix?]. *ECO*, no. 5, pp. 2-4. (In Russ.).

Lazhentsev, V. N. (2013) Territorial'noe razvitie kak ekonomiko-geograficheskaiia deiatel'nost' (teoriia, metodologiya, praktika) [Territorial development as economic and geographical activity (theory, methodology, practice)]. *Regional economy*, no. 1, pp. 10–20. (In Russ.).

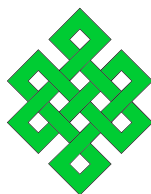
Lamazhaa, Ch. K. (2011) Arkhaizatsiia obshchestva v period sotsial'nykh transformatsii [The Archaization of Society in the Period of Social Transformations]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 3, pp. 35–42. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2014) Tuva i Rossiia: 100 let vmeste [Tuva and Russia: 100 years united]. *The New Research of Tuva*, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/127> (access date: 24.02.2019). (In Russ.).

Potantin, G. N. (2002) Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii. Vypusk 2 [Essays on the North-Western Mongolia. Issue 2]. In: *Traditsionnaia kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev (konets XIX — nachalo XX veka) [Traditional culture of Tuvans through the eyes of foreigners (late 19th — early 20th centuries)]* / Preparation of texts, preface and comments by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, Tuvan book publisher. 225 p. Pp. 18–23. (In Russ.).

Prokof'eva, E. D. (2011) *Protsess natsional'noi konsolidatsii tuvintsev [The process of national consolidation of the Tuvans]*. St. Petersburg, Nauka. 538 p. (In Russ.).

Rumyantsev, O. K. (2018) Prostranstvennyi povorot: otnoshenie etnosa i natsii kak analogiia otnosheniia prostranstvennogo i vremennogo modusa sub'ektivnosti cheloveka [The spatial turn: the relation of the eth-



nos and the nation as an analogy of the relation of spatial and temporal mode of human subjectivity]. In: *Tselevye orientiry gosudarstvennoi natsional'noi politiki: vozobnovlenie chelovecheskogo resursa i natsional'nye kul'tury: problema Drugogo* [Targets of the state national policy: the renewal of human resource and national cultures: the problem of the Other]. Ed. by O. K. Rummyantsev and A. Iu. Shemanov. St. Petersburg, Aletheia. 358 p. Pp. 137–159. (In Russ.).

Sorokin, P. A. (1992) *Chelovek. Civilizatsiia. Obschestvo* [Man. Civilization. Society]. Moscow, Politizdat. 543 p. (In Russ.).

Sorokin, P. A. (2005) *Sotsiologiia revoliutsii* [Sociology of revolution]. Moscow, ROSSPEN. 704 p. (In Russ.).

Tarbastaeva, I. S. (2014) Altai i Tuva: Krasavitsa i dikarka [Altai and Tuva: the beauty and the savage]. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/192> (access date: 24.02.2019). (In Russ.).

Fofanov, V. P. (1986) Kategoriia «otdelnoe» i status gumanitarnykh nauk [The category of “individual” and the status of the humanities]. In: *Problemy gumanitarnogo poznaniia* [Problems of humanitarian knowledge] / Ed. by A. N. Kochergin and V. P. Fofanov. Novosibirsk, Nauka. 335 p. Pp. 318–332. (In Russ.).

Hatuntsev, S. V. (2011) Limitrofy — mezhtsivilizatsionnye prostranstva Starogo i Novogo sveta [Limitrophes, the intercivilizational expanses of the Old and New worlds]. *Polis. Political Studies*, no. 2, pp. 86–98. (In Russ.).

Yakovenko, I. G. (2006) *Riski sotsial'noi transformatsii rossiiskogo obschestva: kul'turologicheskii aspekt* [Risks of social transformation of Russian society: the cultural aspect]. Moscow, Progress-Traditsiia. 176 p. (In Russ.).

Hall, E. T. (1990) *The hidden dimension*. New York : Doubleday. 217 p.

Smith, A. D. (1986) *The ethnic origins of nations*. Oxford : Blackwell. 329 p.

Smith, A. D. (2003) The politics of culture: ethnicity and nationalism. In: *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life* / Ed. by T. Ingold. London, New York, Routledge. 1127 p. P. 706–734.

The spatial turn: Interdisciplinary perspectives (2008) / Ed. by B. Warf and S. Arias. New York, Routledge. 232 p.

Submission date: 12.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.2

Кочевники Севера: ментальность и мобильность*

Андрей В. Головнёв

Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамера),
Российская Федерация



В статье представлены полевые наблюдения автора 2013–2018 гг. в трех тундрах — на Чукотке, Ямале и Кольском полуострове среди чукчей, ненцев, саамов и коми-ижемцев. Отмечается, что кочевые технологии оленеводов в их сложности и многомерности, от пространственно-временного дизайна кочевий до полифункциональности вещей, обеспечивают мобильность в экстремальных условиях Арктики. Кочевая традиция содержит в себе целый набор концептов (или принципов), включая слитное пространство-время, которые, с одной стороны, предельно практичны, с другой — заслуживают теоретической проекции. В отличие от оседлой картины мира, где пространство и время разделены, в ментальности кочевника они нерасчленимы. Как время движется (кочует) по пространству — у каждого месяца есть свои пространственные отметки — так и пространство не существует вне времени. Если в оседлой ментальности пространство и время воспринимаются как объективные измерения человеческой жизни, то кочевое пространство-время субъективно и не движется без человека. Ценностные установки кочевников обозначают преимущества динамики над статикой, активности над пассивностью, маневра над ожиданием. Арктическая номадология вносит вклад в общую теорию движения/мобильности, которая может создать в гуманитарных науках эффект, сопоставимый с воздействием теории относительности на классическую физику.

Ключевые слова: кочевники; Север; Чукотка; Ямал; Кольский полуостров; мобильность; ментальность; номадология; пространство; время; оленеводство; чукчи; ненцы; саамы; коми-ижемцы

* Статья подготовлена за счет РФФ, проект «Визуализация этничности: российские проекции науки, музея, кино», грант № 19-18-00116.



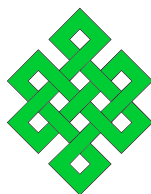
Для цитирования:

Головнёв А. В. Кочевники Севера: ментальность и мобильность [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/861> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.2



Головнёв Андрей Владимирович — доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, профессор, директор Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук (Кунсткамера). Адрес: 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3. Тел.: +7 (812) 328-41-61. Эл. адрес: andrei_golovnev@bk.ru
ORCID ID: 0000-0002-5716-655X

Golovnev Andrey Vladimirovich, Doctor of History, Corresponding Member of Russian Academy of Sciences, Professor, Director, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera). Postal address: 3 Universitetskaya St., St. Petersburg, 199034, Russia. Tel.: +7 (812) 328-41-61. E-mail: andrei_golovnev@bk.ru



Nomads of the North: mobility and mentality

Andrei V. Golovnev

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera),
Russian Federation*

The article presents the author's field observations made in 2013-2018 in three tundras of Chukotka, Yamal and the Kola Peninsula among the Chukchi, Nenets, Saami and Komi-Izhemtsy. The nomadic technologies of reindeer herders provide mobility in the extreme environment of the Arctic in their multidimensional complexity, from the space-time design of nomads' camps-caravans to multi-functionality of material things. The nomadic tradition covers a whole array of concepts (or principles), including fused space-time, which, on the one hand, are ultimately practical, and on the other, they deserve a theoretical projection. Unlike the sedentary worldview, where space and time are separated, in nomadic mentality they are inseparable. As the time moves (migrates) across the space, with each month having its own spatial marks, so the space does not exist out of the time. If space and time in sedentary mentality are perceived as objective dimensions of human life, the nomadic fused space-time is subjective and does not move without human participation. Nomadic values favor motion over stasis, action over idleness, and maneuver over waiting. Arctic nomadology contributes to the theory of movement/mobility, which may provide an impact in the humanities comparable to that of the theory of relativity in classic physics.

Keywords: Nomads; North; Chukotka; Yamal; Kola Peninsula; mobility; mentality; nomadology; space; time; reindeer herding; Chukchi; Nenets; Saami; Komi-Izhemtsy

** The article was prepared with support from the RSF, grant No. 19-18-00116, «Visualizing the ethnic: projections of science, museum and cinema in Russia».*



For citation:

Golovnev A. V. Nomads of the North: mobility and mentality. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/861> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.2

Введение

Недавно опубликованный Атлас кочевых технологий Арктики (Головнёв, Куканов, Перевалова, 2018) дает развернутую панораму мобильности северных оленеводов, позволяя сейчас обойтись без долгих предисловий и сразу обозначить ключевые позиции дальнейших изысканий. Среди выявленных принципов кочевого движения заслуживает внимания феномен слитного пространства-времени: в нем, и через него, проецируются другие алгоритмы мобильности: кочевой трансформер, техно-анимация, вещный минимализм и др. Кроме того, перспективна разработка понятия субъектности в кочевой культуре. В основе обзора лежат полевые наблюдения автора на Чукотке, Ямале и Кольском полуострове 2013–2018 гг. среди чукчей, ненцев, саамов и коми-ижемцев. Именно в Арктике сохранились жизнеспособные кочевые оленеводческие культуры, изучение которых проливает свет на феномен мобильности/движения в истории человечества. Особенно актуальны антропологические и этнографические наблюдения за кочевниками, позволяющие рассмотреть изнутри свойства кочевой мобильности и ментальности.

Прошли времена, когда кочевничество считалось архаизмом; сегодняшняя номадология определяет мобильность движущей силой развития. Ренессанс движения, охвативший планету в виде туристического бума, миграционных волн, кибер-коммуникаций, означает, что неонамадизм (новое кочевничество) не просто входит в моду, но и приобретает стратегический вес. Не случайно на рубеже XX–XXI веков в мировой антропологии обозначился теоретический сдвиг, называемый «мобильным поворотом» и вызванный стремлением заместить устоявшееся в науке статичное мышление новыми подходами, основанными на динамике и мобильности. В русле быстро развивающейся антропологии мобильности ключевыми концептами служат ризома и номадология Жюль Делёза и Феликса Гваттари



(Deleuze, Guattari, 1987), «человек путешествующий» Эрика Лида (Leed, 1991), циркулирующие сущности Бруно Латура (Latour, 1993), корни и пути (roots/routes) Джеймса Клиффорда (Clifford, 1997), дромология (теория скорости) Паоло Вирилио (Virilio, 1986), текучая современность Зигмунта Баумана (Bauman, 2000), мобильность и автомобильность Джона Урри (Urry, 2000), номадическая метафизика Тима Крессвелла (Cresswell, 2006), экология путей Тима Ингольда (Ingold, 2011), а также авторская антропология движения (Головнёв, 2009).

Номадология нацелена не только на исследование конкретных кочевых обществ, но и на познание потенциала движения человека в целом. Сегодня сюжеты мобильности, в том числе миграций, занимают едва ли не господствующее место в гуманитарных исследованиях и в повестке горячих новостей. Актуализация теорий движения вызвала к жизни соответствующую методологию и 3D полевую методику антропологии движения с документированием трех измерений: (а) GPS-трек человека в течение дня; (б) карта кочевий в течение года/сезона; (в) видеофоторяд движений/действий. Новшество метода состоит в применении современных инструментов в сфере, где прежде довлело текстовое описание (Головнёв, 2014).

Предлагаемый ниже обзор разворачивается в индуктивном порядке: сначала представляются документированные этнографические наблюдения, затем обозначаются особенности кочевой ментальности/мобильности, которые проецируются на концептуальные сюжеты антропологии. Впрочем, один из уроков номадологии состоит в том, что динамика, в отличие от статики, не предполагает разделения идей и действий, материального (осязаемого) и нематериального (неосязаемого). В движении теории рождаются как будто сами по себе из жизненных реалий, позволяя говорить о слитной теории-практике.

Слитное пространство-время

В отличие от оседлой картины мира, где пространство и время разделены, в ментальности кочевника они нерасчленимы. Как время движется (кочует) по пространству — у каждого месяца есть свои пространственные отметки — так и пространство не существует вне времени, вернее, оно преобразуется временем и вместе с ним.

Ненецкое кочевье растянуто в пространстве от леса до моря, а во времени — от зимней «спины года» (*по' маха*) до летней «середины» (*тай ер*). Двухчастность ненецкого года, состоящего из года-зимы и года-лета, соответствует двум половинам кочевого маршрута. В календаре ненцев на один астрономический год приходится два кочевых года, и при подсчете возраста число лет удваивается.

Рубеж, где кочевое лето переходит в кочевую зиму, а затем обратно, представляет собой место хранения и смены нарт. Здесь дважды в год (или раз в кочевой год) сменяются летний и зимний караваны (включая нарты, одежду и покрывки чумов). Тем самым летом по тундре движется не вообще караван, а летний караван (при этом зимний «отдыхает»); соответственно, зимой по лесотундре идет зимний караван (а летний в это время «спит»). В этом пространственно-временном распорядке есть своя прагматика: ненцы по опыту знают, что если на тяжелых зимних нартах пойти по летнему маршруту, то (а) скорость кочевья упадет, (б) ослабшие к весне олени выбьются из сил и начнется падеж, (с) задержка переправы через большую реку (например, Юрибей) перед выходом на отельные пастбища чревата потерей оленят в бурных вешних водах. Оленевод, опоздавший с весенней «морской кочевкой» через Обскую губу, рискует потерять весь приплод, поскольку привыкшие к тундре важеньки не умеют выхаживать телят в лесотундре.

Если кочевой маршрут нанести на карту, он приобретет вид коридора вдоль хребта Ямала от круга летних пастбищ к кругу зимних пастбищ. В огрубленной форме силуэт кочевого пути напоминает гантель или цифру 8. Если попытаться нарисовать время ненцев, оно окажется «двухколесным», состоящим из круга-лета и круга-зимы, то есть силуэт времени также обретает форму восьмерки, совпадая с пространственной фигурой кочевья. В точке соединения зимы и лета находится стык-переход (зимнего и летнего маршрутов, сезонных караванов и экипировки), которому свойственны одновременно изменчивость (регулярная смена нарт) и неизменность (постоянство этих смен). Формула «неизменность перемен» свойственна слитному пространству-времени и характерна для мобильности и ментальности кочевников. Такого рода парадоксальные, на первый взгляд, контрапункты образуют «устойчивая изменчивость», «мобильный покой», «постоянство непостоянного», вплоть до динамизма статики или статичной динамики. Даже таинство *perpetuum mobile* в проекции кочевого движения выглядит не столь уж тупиково: в простейшей трактовке вечным двигателем номадизма служит сочетание энергии и действий мужчины и женщины, человека и животного. Вообще все то, что кажется



неразрешимым и невозможным в статике, оказывается разрешимым и возможным в динамике (в физике сходные перспективы открывает теория относительности).

В ненецком языке слово *по* означает «год» и «проход» (переход, дверь). Тем самым год оказывается не фиксированным периодом времени, а моментом стыка-перехода кочевых лет — «дверью», в которую проходит кочевье из зимы в лето и обратно. При этом календарная вежа «дверь как год» подразумевает не препятствие, а достижение соответствия времени и пространства. Иначе говоря, пройти сквозь *по* — оказаться в нужное время в нужном месте, точнее в нужном месте-времени для перехода в новый круг пространства-времени. *По* — год как переход — оказывается узлом пространства-времени и опорой для толчка на новый виток.

Если в статике пространство и время обладают четко выраженными границами, то кочующее пространство-время уничтожает границы, связывая разнородные действия и события в общий поток, своего рода караван пространства-времени. При этом события и места обладают значимостью не сами по себе, а лишь в той мере, в какой они участвуют в караване-кочевье. Актуальное пространство концентрируется и перемещается в караване, стойбище и стаде, сколько-то меняя свои очертания, но сохраняя двигатель-ядро (кочующий модуль). Оттого, что кочевье по ходу миграции встает стойбищем несколько десятков раз, оно не перестает быть одним и тем же стойбищем, переносимым с места на место. Другими словами, пространство стойбища кочует вместе с караваном (упакованное в караван), стирая границы статичного пространства (ландшафта) и превращая тундру в путь кочевья.

Если ямальский кочевой маршрут, разделенный на лунные месяцы и соответствующие участки тундры, нанести на карту, то он приобретет вид 12-частной (или 13-частной, поскольку в арктическом лунарном времячислении есть 13-й интеркаляционный месяц) ленты, сплетенной в «восьмерку». При наложении на карту всех оленеводческих маршрутов образуется месиво, поскольку по одному участку тундры в разное время проходит несколько кочевий, особенно весной и осенью, когда в центре полуострова образуется кочевой трафик. Реальная картина кочевого движения, подобно калейдоскопу, постоянно меняется, и адекватную карту оленеводческих миграций можно создать только при условии ее анимации; это должна быть «живая» динамичная карта, воспроизводящая перемещения караванов онлайн. Из-за этой динамики пространства-времени все попытки нанести движение кочевников на статичную карту оканчивались неудачей; то же относится к экспериментам деления тундры на родовые угодья.

В каком-то смысле слитное пространство-время отменяет статичное пространство и прочную шкалу времени, замещая их динамично-изменчивым движением жизни. Это видно на примере жилища кочевников: ненецкий чум (*мя*) — жилище мобильное, но не временное: скорее, он существует вне времени и вне определенного места. Долговечность чума состоит в его обновляемости и мобильности: пополненный свежими оленьими шкурами для нюков (меховых покрышек чума) и древесиной для шестов, он обновляется постепенно и по частям, сохраняя облик «неопределенного возраста».

В отличие от других жилищ, чум не крепится к земле. Даже если кочевник в точности повторяет путь своих касланий (миграций) и останавливается на местах прежних стоянок, он старается не ставить чум ровно на то же место, где он стоял раньше, чтобы всякий раз очажное пятно было новым. Если на *мьдырма* (месте ежегодных остановок) хозяйку чума расспросить о старых становищах, она покажет пяток-другой поросших желто-красным мхом костровых пятен и определит каждое: «Этому два года, этому пять лет, этому десять». Когда стойбище снимается, чум уходит почти бесследно: летний очаг еще различим по костровому пятну, а зимняя печка-буржуйка следа не оставляет. В зимнее время чум стоит прямо на снегу, и жизнь идет буквально на сугробе: маты из березовых прутьев и половые доски, настланные на снег, превращают чум в приподнятую над землей меховую «капсулу» тепла и уюта (пока чум стоит, снег под ним не протаивает, хотя местами проваливается и чернеет). Получается, что чум крепится не к месту, а к каравану, он легко транспортируется, складывается и раскладывается, обладает свойством трансформера, принципиально важным для кочевья.

Слитность пространства-времени, характерная для культуры тундровых кочевников, в какой-то мере заимствована у природы: мобильность является проекцией природной динамики Арктики с ее стремительными сезонными приливами и отливами жизни. Тундровый биоценоз отличается от таежного резкими колебаниями и значительными пространственными перемещениями; в этом смысле время в тундре не течет на одном месте, а будто мигрирует по пространству и преобразует его. В тайге существуют сложные и устойчивые ценозные цепи, в которые встраивается человек, и промысловая культура жителей тайги настроена на освоение ресурсов локальной природной ниши в



ритме состояний рыб, зверей, птиц, растений. В тундре с ее бурными сезонными приливами и отливами жизни возможно либо эпизодическое потребление мигрирующих биоресурсов, либо следование за ними. Арктическое оленеводство представляет собой вариант адаптации культуры человека к натуре оленя, сложение симбиоза-в-движении.

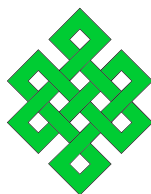
Ритм в кочевье важен так же, как в музыке, но это не отсчет метронома и даже не пульс живого организма, а сложное сочетание био-эко-техноритмов, которые связаны в единую композицию. Ритм этот меняется в зависимости от сезона, маршрута, размера и состава стада, погоды и попутных событий, возраста и темперамента оленевода (к тому же сам по себе человеческий организм — «полиритмичная машина»). Оленевод наделен этим специфическим чувством ритма от рождения, и его отсутствие или замещение создает кочевнику дискомфорт в городском уюте. Жизнь в кочевом ритме подразумевает мотивации и действия на уровне врожденно-приобретенного инстинкта. Эта чувственно-рациональная программа исполняется в слитном пространстве-времени: путь к лету оказывается дорогой к морю, а зима приближается не только с падением температур, но и со сгущением растительности. Способность к кочеванию определяется этим ритмом как поведенческой стратегией: кочевник не просто меняет стойбища, следуя за оленями, а выполняет этот цикл движений так увлеченно и ответственно, словно весь смысл существования состоит в этой гонке длиною в жизнь.

Субъектность

Если в оседлой ментальности пространство и время существуют объективно, образуя оси мироздания, в рамках которых помещаются человеческие судьбы, то кочевое пространство-время без человека не движется и не существует. Эта позиция не выражена открыто, не оформлена в категориях и определениях, но именно она формирует деятельностную стратегию кочевников, особенно их лидеров. В какой-то степени практический опыт кочевников приобретает вид «теории» в ритуалах, освящающих жертвоприношениями переправы через крупные реки и достижение крайних (поворотных) точек кочевья. По убеждению ненцев, несчастья обычно связаны с невниманием к духам и обрядам, за что на людей обрушивается кара в виде ледяных дождей или волчьих потрав.

По наблюдениям В. П. Евладова (Евладов, 1992: 105), ямальские ненцы приносят жертву Луне каждое полнолуние. По другим сведениям, они предпочитают совершать обряды в первой половине лунного месяца (пока он растет). Во всех случаях речь идет о соучастии людей в движении времени. Поскольку ритуалы совершаются на остановках кочевья, они обозначают вешки времени в тундровом пространстве. Если кто-то в нужное время в нужном месте не совершит надлежащего ритуала, его пространство-время может пойти неверным путем, не в ту сторону. В жизни каждого кочевника очередной месяц наступает «правильно» и несет с собой ожидаемые явления (тепло, холод, массовый ход рыбы, олений отел и др.), если правильно ведет себя сам кочевник. Слитное пространство-время оказывается сценой постоянного взаимодействия людей и богов, которые участвуют в общем «кочевье мира». Каждый календарный обряд — настолько же благодарение, насколько и призыв к богам; в этом смысле он напоминает «астральную магию», посредством которой люди воздействуют на природные стихии. Напрасны надежды на то, что твой сосед по тундре совершит обряд, и тебе достанутся лучи вызванного им тепла. Тебя и твоих оленей может постигнуть другая судьба, и только ты сам способен направлять в нужное русло ход твоего пространства-времени. По существу, календарный обряд — человеческое участие в пересотворении мира. Его обязательность состоит не в том, что так положено, а в том, что без него придет не то состояние пространства-времени. Поэтому не следует путать масть приносимых в жертву оленей или цвет повязываемых на деревья лоскутов ткани; привечать нужно того духа, чей идет черед вести «кочевье мира». Более того, повороты судьбы зависят от твоего собственного поведения (например, волки непременно загрызут оленей, если женщина перешагнет через веревку короля) и даже хода мыслей (в ненецких сказаниях ход мысли — *и'ядэрма* — имеет значение действия).

Посредниками в обмене энергией между людьми и богами выступают шаманы — жрецы слитного пространства-времени. От их силы зависит масштаб или охват пространства-времени: *нгачеки тадеба* (детский шаман, нарекающий новорожденного именем) вхож в сферы небесных людей-душ *нувхасово* и богини *Я-Мюня* (Земли-Лоно); *мал'юдэрта* (сновидящий) путешествует среди земных духов-посредников *хэхэ*; *самбана* (провожающий души покойных) и *янангы* (камлающий 'к земле') общаются с духами преисподней (Ңа и его многочисленной свитой), мирами подземных людей (*сихиртя*) и усопших душ (*хальмер*); шаман *сэвндана* (камлающий 'к небу') призывает духов всех сфер мироздания, прежде всего верхнего мира. В *самб'дабц* (исполнитель Ноет Тадибе, Ямал, 1993 г.) шаман *сэвндана*



созывает семь духов, обитающих в разных концах мира, в том числе южного Явмал Ирико (Старика Истоков Вод), северного Сэр-но Ирико (Старика Ледяного Острова), богиню Края Земли Ямал Хада, богиню Полярного Урала Пэ Мал Хада.

Сам по себе «божественный саммит» в священной части (*синяны*) шаманского чума показывает способность *сэвндана* не только посещать богов в иных мирах и дальних краях, но и собирать их у себя. Непринужденность обращения к богам *хуно хэвнян?* (куда подевался?) свидетельствует об обыденности таких контактов и визитов. Если перевести шаманское камлание на язык науки, то получится, что шаман держит под контролем пространственно-временную паутину, целостность которой поддерживается им самим в эпизодах камлания. Собственно акты камлания можно рассматривать как моменты компрессии или стяжки узлов кочевого пространства-времени в предельно субъективированном формате.

Еще одной иллюстрацией субъектности пространства-времени служит ненецкая ротация пантеона, в соответствии с которой мифологический и легендарный сюжет обычно заканчивается тем, что главные его герои воплощаются в богов Нум, Илибембэртя, Я-Мюня, Явмал-Хэсе и др. Тем самым образ бога оказывается не отстраненным, а многократно связанным с миром людей, которые регулярно насыщают его своей волей и энергией. Кочевой бог как никакой другой выступает прямой проекцией человека и тем самым выражает субъектность слитного пространства-времени. Стойкость традиционной религии кочевников связана с тем, что она позволяет в полной мере владеть слитным пространством-временем (чего не дает оседлая религиозность). Другими словами, невозможно быть настоящим кочевником, исповедуя оседлую религию.

В чукотской культово-ритуальной традиции субъектность кочевого пространства-времени видна в том, что ритуалы проходят не в определенные даты календаря, а по мере достижения соответствующего состояния. Например, трехдневный праздник *эйнеткун* проходит на рубеже лета и осени, когда стадо возвращается с летовки к ярангам. К этому времени завершается нагул стада, и олени набираются жизненных сил на весь год. Правда, предоставленные своим предпочтениям, они разбредаются по тундре, и стадо (числом, например, в 5–6 тыс. голов) рассыпается на «куски» по несколько десятков или сотен голов. Вольный откорм граничит с риском потери оленей, особенно из-за туманов, атак волков и медведей, уводов частей стада дикарями (дикими оленями). В это же время оставшиеся без мужчин стойбища держат своего рода пост, довольствуясь за отсутствием свежей оленины остатками прежних запасов, небольшими уловами рыбы, сборами ягод и трав. Незадолго до праздника яранги «кочуют» — передвигаются на новое место навстречу ожидаемому стаду оленей. Однако пастухи не подходят к стойбищу до тех пор, пока не соберут воедино все «куски», и этот сбор по напряжению нередко напоминает военную мобилизацию. Усилия оленеводов, как правило, завершаются успехом, хотя были случаи, когда «дикари» (дикие олени) уводили за собой все домашнее стадо. Ритуал долгожданной встречи оленей и яранг лишь условно календарный, на самом деле он — событийный. *Эйнеткун* — своего рода день победы оленеводов, собравших оленей и пригнавших их к ярангам, а для обитателей яранг — день вознаграждения за ожидание и терпение. Распоряжение о проведении праздника накануне вечером дает старший оленевод, и известие о празднике из главной яранги (ермесит) моментально облетает все стойбище, дружно принимающееся готовить ритуальные предметы и зеленый тальник для жертвоприношений. Таким образом, не объективный ход времени, а субъективный маневр кочевника ведет к состоянию пространства-времени, называемому *Эйнеткун*.

Субъектность выражена в гендерном разделении пространства-времени и генерировании энергии кочевого движения. Мне уже доводилось использовать метафору определения *petpetuum mobile* арктического нomaдизма как сочетания усилий (действий) женщины и мужчины, человека и оленя. Разделение женского и мужского связано в кочевой традиции не с имиджево-правовым статусом (более всего волнующим оседлое сознание), а с распределением функций и их последовательным выполнением: женская доля сконцентрирована внутри дома, мужская — за его пределами; мужчина не делает женской работы и наоборот; согласованное чередование мужских и женских усилий, дополняя друг друга, приводит в движение кочевье.

Своего рода субъектность имеет место в коми-ижемском преобразовании северного оленеводства в «тундровый капитализм», а затем в оленепроизводство с особым режимом перегонов стада и целым комплексом огородов и коралей. На Кольском полуострове сегодняшние лидеры оленеводства продолжают традицию тундрового капитализма, привнесенную ижемцами-мигрантами в конце XIX в., включающую эффективное воспроизводство поголовья, рациональный пастбищеоборот, разветвленную торговлю, увязку производственных задач и персональных интересов.



Территория кольского оленеводства, ограниченная берегом моря и промышленными зонами, напоминает огромный вольер, в котором пасется и перемещается 50-тысячное стадо оленей кооперативов «Тундра» (Ловозеро) и «Оленевод» (Краснощелье). Сходство с вольером усиливается тем, что пастухи не кочуют со стадами, а перегоняют оленей на снегоходах по маршрутам выпаса среди загородей и наволоков (участков, ограниченных водоемами). Протяженность маршрутов от зимних пастбищ в Ловозерских тундрах (Хибинах) до летних пастбищ у Баренцева моря не превышает 100–150 км; благодаря компактности и удобному рельефу пастбищной территории возможен летний вольный отпуск оленей: как говорят оленеводы, «у нас сам Кольский пасет».

В ловозерском кооперативе «Тундра» сочетают саамский полувольный выпас с июня по ноябрь и управляемый коми-ижемский выпас с декабря по март. Ареалы этих практик выпаса обусловлены природной зональностью: полувольный выпас соответствует тундре, управляемый — лесной зоне. Для облегчения сбора оленей,двигающихся от берегов Баренцева моря на юг и обратно, в 1970-х гг. в совхозе «Тундра» на границе природных зон возвели многокилометровые изгороди широтного направления, отделив зимние (тундровые) пастбища от летних (лесотундровых). По маршрутам кочевий построили избы, базы и корали. Сеть опорных изб позволила пастухам перемещаться от одного жилища к другому, не удаляясь от стада более чем на 20–25 км. Собираемое у изгородей к декабрю большое стадо делится между бригадами, которые отправляются на зимовку по своим маршрутам.

Бригады и пастбища «Тундры» делятся на два крыла — левое и правое. Ими руководят два Филиппова, коми-ижемцы, однофамильцы (не близкие родственники) и ровесники (в прошлом одноклассники): Владимир Филиппов — начальник левого крыла и оленцеа, Юрий Филиппов — начальник правого крыла и главный зоотехник. Обладая равноуровневыми должностями и равновеликими стадами (по 12 тыс. голов), два лидера не только взаимодействуют, но и конкурируют, создавая атмосферу соревнования и технологического поиска в кольском оленеводстве.

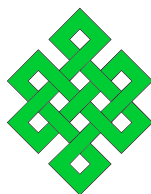
Юрий Филиппов сохранил в правом крыле бригадные маршруты и автономию передвижения 1-й, 2-й, 8-й и 9-й бригад с их опорными базами-избами и малыми кораллами-*тандарами*. В этом крыле каждая бригада окарауливает свое стадо. Владимир Филиппов объединил бригадные стада и контролирует выпас общего стада левого крыла силами всех (поочередно) пастухов 4-й, 6-й и 7-й бригад. В правом крыле существенны маневры каждой отдельной бригады, в левом — ход большого стада, для которого особое значение приобретает крепость и надежность изгородей. С этими целями в левом крыле произошло новое разделение труда на «моряков» и «огородников». Реформа, проводимая В. К. Филипповым, преобразует кочевое оленеводство в структурированное оленепроизводство, основанное на снегоходной мобильности вахтовиков-пастухов, единой схеме управления и замкнутой инфраструктуре изгородей и баз.

Кочевая мобильность на Кольском полуострове преобразовалась в предпринимательскую мобильность, и скорость движения по тундре сменилась скоростью движения по рынку. Впрочем, среди тотального расчета сохраняется и доля эмоций: ижемцы и саамы ценят и любят оленеводство не только за прибыли, но и за то, что в нем «все-таки воля есть, понимаешь!» Сохранился в кольском оленеводстве и принцип пространственно-временной слитности, создающий ритм движения стад и «конвейер» производства оленины. Субъектность в данном случае видна в решающей роли лидеров оленеводства, на свой лад преобразующих пространственно-временные схемы движения и взаимодействия оленеводов и оленей.

Приоритеты мобильности и практичность движения

В антропологии эффект движения сопоставим с правилом динамического равновесия в физике и экологии, причем баланс кочевья как целостной композиции достигается именно в условиях сложной динамики. Кочевое общество устойчиво в движении. Стоит кочевнику остановиться, он тяжелеет мыслями и телом, теряет свои конкурентные преимущества. В древности это выражалось в том, что номады кочевали, конкурировали и воевали в тоне повышенной мобильности (мобилизации). Кочевые технологии в полной мере проявляют свои достоинства именно в динамике. Они основаны на движении, которое придает действиям людей и функциям вещей особые качества, нереализуемые в состоянии покоя и статики. Например, достоинства каравана или конструкции нарт обнаруживаются только в условиях кочевья.

Благодаря эффекту движения метафора «ненецкое кочевье парит над тундрой» приобретает черты реальности. Искусство выпаса большого стада в низинной тундре, особенно в летнее время, состоит



в мастерстве оленеводческой навигации, обеспечивающей нагул оленей и сбережение пастбищ. Для этого ямальские оленеводы практикуют «кружевной стиль» (или «лепестковый дизайн») движения стада: после перекочевки на новое стойбище оленей выпасают на следующих друг за другом по солнцу участках тундры вокруг стойбища в радиусе 5–7 км. Обычно таких «лепестков» вокруг стойбища оказывается 3–5, после чего следует перекочевка на новое место, за 7–10 км от прежнего.

Главное достоинство этого стиля движения состоит в экологичности. Стадо, даже крупное, в несколько тысяч голов, при таком непрерывном движении и вращении не травит пастбище, а сохраняет его — по ненецкой поговорке *я пуна хаёда* (земля после нас остается). Это достижимо только в постоянной динамике. Если то же стадо остановится (например, надолго сгрудится вокруг чумов), оно «втопчется и вроеется» в землю. Тогда с тундрой произойдет то, что передается другой ненецкой поговоркой: *яда тахабэй* (земля перевернута). По словам мастера оленеводства Сергея Сэротэтто, «когда у чума пасется большое стадо, начинается копытка» (*necrobacilliosis*). Оленевод Токча Худи убежден: «Летом, чтобы олени не болели, нужно каслать через один-два дня: пастбище должно быть чистым».

«Кружевной стиль» создает тот самый эффект движения, который можно считать одним из основных технологических принципов арктического номузма: в статике стадо губит тундру, извлекая из подтаявшей мерзлоты болезнетворных бактерий, а в динамике движется легко, будто на воздушной подушке. Не исключено, что отмечаемый ныне экологами рост песчаных обнажений и других повреждений тундры — следствие не только и не столько большого числа оленей, сколько их недостаточно мобильного и искусного вожделения. Сам по себе эффект перевыпаса может быть дополнительно изучен и проанализирован с позиции мобильности, а не только формальной статистики поголовья стад (Головнёв, Куканов, Первалова, 2018: 181).

В оленеводческом «кружеве» есть целый ряд дизайнерских находок. Во-первых, это надежный способ не сбиться с учета пройденных пастбищ, а в случае потери оленя (например, покалеченного или заболевшего) вернуться к нужному месту. Во-вторых, это удобный способ сочетания природных оснований и дополнительной дрессуры стада, которое кружит «по умолчанию» (кружение вообще заложено в этологии оленя). В-третьих, эта лепестковость (или спиральность) — дизайнерски совершенная модель пространственно-временной слитности (Головнёв, 2018).

Ямальское оленеводство в целом основано на движении и представляет собой динамичную систему-трансформер. Устойчивость и одновременно динамизм тундровой хозяйственной системе придавали в далеком прошлом магистральные миграции богатых оленеводов (*тэ́та*), в советское время — совхозных бригад, охватывавшие пространство тундры от моря до леса. Помимо *тэ́та*, часто выступавших в роли родовых вождей (*ерв*), оленеводством были заняты средне- и малооленные хозяйства, совершавшие менее протяженные миграции. Кроме того, из числа тундровиков составлялись сезонные промысловые группы охотников на пушного зверя и морского зверя, которые передавали своих оленей на выпас оленеводам, а сами сосредоточивались на промысле. Полуавтономно вели себя и рыболовы, сезонно оседавшие на богатых угодьях лесотундры и тундры, обменивая свой улов на услуги пастухов (по выпасу их небольших стад). Многие оленеводы оставляли по ходу кочевий сезонные промысловые группы, подбирая их (с добычей) на обратном пути. Таким образом, тундровая оленеводческая система включала крупнотапное ядро, связывавшее своими протяженными миграциями все пространство полуострова, и периферию, включавшую сателлитные группы малооленных пастухов, охотников и рыболовов. Вне связи с оленеводческим ядром периферийные группы не могли существовать; в свою очередь тундровое оленеводство нуждалось во вспомогательных звеньях, дополнявших его на уровне обмена и потребления продукцией промыслов, а на отдельных этапах хозяйственного цикла — совместными усилиями и средствами; в кризисных ситуациях промысловые станы служили убежищем для разорившихся оленеводов.

В основе ненецкой кочевой традиции лежит принцип динамичной кооперации. Ненецкая семья, даже объединяясь с другими семьями, самостоятельно кочует, ведет хозяйство, совершает ритуалы. Она чередует состояния, называемые по-ненецки *чарава* (свободная, отдельная жизнь) и *чомдабава* (жизнь в объединении). Семья может в любой момент, собрав своих оленей, откочевать прочь и, по мере надобности, присоединиться к другому стойбищу. Этика родственных и партнерских отношений исключает хаотичные миграции и обеспечивает устойчивость стойбищных объединений; вместе с тем, серия сезонных объединений и разъединений составляет обычный цикл хозяйственного и социального взаимодействия.

Для ямальского кочевника стойбище (*чэсы*) и кочующий караван (*мюд*) — два состояния, образующие ритм жизни, неразделимые в их естественном чередовании: как караван немыслим без остановки, так



и стойбище — без кочевья. Кочевой караван напоминает гигантскую змею, сворачивающуюся в клубок на стойбище и разворачивающуюся в кочевье.

В языке ненцев-кочевников, в отличие от языков оседлых народов (например, русского или английского), последним в предложении стоит глагол. Скажем, выражение «по дороге движется караван» звучит по-ненецки *сехэрэвна мюд миңа* — букв. «по дороге караван движется». Так выглядит и жизненная динамика: у ненцев событие завершается не существительным-итоком, а глаголом-действием. Иначе говоря, движение-действие оказывается опорной категорией, если угодно состоянием по умолчанию. В жизненной онтологии ненцев нет окончания действия в виде финального покоя, поскольку покойники тоже кочуют; нет и исходного состояния вне кочевки, поскольку младенец кочует уже в утробе матери (вместе с ней на женской нарте), а иногда рождается прямо в пути; в этом случае ему дают имя Мюсена (букв. «кочующий»).

Мюд — своего рода матрешка: индивидуальный аргиш (караван), который есть у каждого взрослого человека, насчитывает 6–9 нарт; семейный аргиш, состоящий из аргишей взрослых членов семьи, числом 20–40 нарт (в зависимости от размеров семьи); стойбищный аргиш, в который входят аргиши всех семей, включает до 150–200 нарт. Трудно сказать, какой из этих аргишей служит основным (или нуклеарным) кочевым модулем, отвечая требованиям минимальной самодостаточности. Сам принцип автономной мобильности предполагает возможность ситуативного схождения и расхождения этих аргишей; каждая семья (*мяд-тер*) может отделиться от прежнего стойбища и уйти в собственное кочевье — для этого у нее есть все необходимое, от чума до запасов пищи и топлива. Единственное, что не позволяет сделать это в любой момент — общее стадо; для вылова и отгона своих оленей из объединенного стада необходимо не только желание, но и добрая воля соседей, с помощью которых это сложное действие возможно.

Кочевой модуль невозможен без стада оленей, и реальный синтез движения людей и оленей происходит именно в кочевье, тогда как на стойбище их взаимоотношения имеют оттенки принуждения и противоборства (загон, лов, запряжка). В кочевье достигается оптимум со-движения людей и оленей, технологически выражающийся в том, что люди вместе с их имуществом буквально привязаны к оленям и мигрируют с ними «одним стадом». При перекочевке стадо не надо гнать — олени охотно пристраиваются к каравану и движутся вместе с ним. Кочевье оказывается самым органичным способом сосуществования и совместного движения людей и оленей.

В обобщенном виде ценностные установки кочевников обозначают преимущества движения. Мобильная ментальность (или ментальная мобильность) настроена на восприятие кочевья как благополучия, а оседлости как состояния бедности, болезни, кризиса; на это же ориентирует мотивация движения как залога превосходства и успешной персональной самореализации. Достоинством кочевьего лидера считается искусство мобильного контроля над обширным природным и социальным пространством, включая быстроту принятия решений и маневра, гибкую координацию и коммуникацию в лавине мигрирующих оленьих стад. Маневренность и быстрота решений культивируются на уровне обыденности и празднеств в состязаниях и играх (гонки на упряжках и снегоходах, борьба, прыжки и др.). Оленеводам свойственна установка на активность и отторжение пассивности, умение мобилизовать и мобилизоваться, персональная ответственность по всему спектру деятельности от лова оленей и увязки нарт до выполнения культового жертвоприношения. Наконец, ценностная палитра мобильности дополняется свойственной арктическим кочевникам эстетикой движущегося стада оленей, напряжения гонки, пейзажа открытого пространства, пластики шкуры и меха, форм оленьих рогов и силуэтов чумов. У арктических кочевников красиво и практично — одно и то же. Любование оленями сочетается с наблюдением за стадом, его управлением, а также с «оленьим мышлением», азартной «игрой в оленей» (с детства) и многосторонней практикой использования и утилизации оленя. Кочевая эстетика (как и мифология) метафорична и образна, но практична и рациональна.

Контексты номадологии (вместо заключения)

Непонятная для оседлого человека особенность мотивации и мышления кочевника состоит в том, что он кочует не от безысходности и не по нужде, а по велению души и согласно инстинкту движения. На западный лад это выразил Элвин Тоффлер: для номада пространственная мобильность означает свободу от стеснений оседлости; у современных американцев те же склонности заметны в частой смене домов, в любви к автомобилям, в планетарном размахе деятельности активистов и добровольцев Корпуса мира. В книге «Шок будущего» Тоффлер предрекает эру неудержимой мобильности. Он



описывает мир, в котором все ускоряется: наука, технология, культура. Обитателей этого мира он называет «новыми номадами»; «Все, что прежде было укоренено, ныне сотрясается под ураганным напором ускорений... Никогда в истории расстояние не значило столь мало, а отношение человека к месту не было столь множественным, непрочным и преходящим... Мы видим исторический упадок значения места в человеческой жизни. Мы выращиваем новую расу номадов, и немногим ведомо, насколько массивны, развернуты и существенны их миграции» (Toffler, 1970: 35, 75).

Понятие «номадизм», приобретающее то вещие, то зловещие оттенки, распространяется впечатляюще быстро. Еще недавно оно служило синонимом отсталости и варварства, а сегодня все чаще используется для описаний мобильного настоящего и сверхмобильного будущего. В 1980-х гг. Раймонд Вильямс подметил стратегию «нового кочевого капитализма», который на скором ходу эксплуатирует территории и людей, тут же двигаясь дальше в своей экспансии (Williams, 1989: 124). В 1990-х в книге «Номадический дизайн» Нью-Йорк назван «номадическим городом», в котором горизонтальный кочевой мир пересекается с вертикальным небоскрежным миром власти и денег (Christ, Dollens, 1993). В 2000-х разные науки и искусства — антропология, социология, география, кино, дизайн — дали рост направлению исследований движения, мобильности, текучести и других игнорируемых прежде явлений. Нарастающая подвижность сегодняшнего мира связана с мобильными устройствами, социальными медиа и сетевыми технологиями, обеспечивающими «координируемое единение» поверх расстояний (Howard, Küpers 2017: 9).

Размышляя над причиной невнимания географов к сюжетам мобильности и в то же время пристрастия к фиксированности и статике, Тим Крессвелл ссылается на распространенный среди них довод о том, что рост мобильности в современном мире означает «конец географии» (Cresswell, 2006: 3, 28). В значительной мере это относится и к другим наукам, основанным на принципах статике. Вполне объяснимыми опасениями утраты привычных опор вызвано явное или скрытое неприятие гуманитарными науками методов антропологии мобильности. Однако эти методы все решительнее прокладывают свои маршруты по просторам антропологии и этнологии. Не исключено, что в недалеком будущем теория движения в гуманитарных науках приведет к методологическому эффекту, сопоставимому с воздействием на классическую физику теории относительности.

В отечественной науке кочевниковедение с давних пор занимает заметное место, прежде всего в его исторической и праисторической ретроспективе (Л. Н. Гумилев, Г. Е. Марков, С. И. Вайнштейн, А. М. Хазанов, Н. Э. Масанов, Н. Н. Крадин и др.). Сегодня все больше исследователей размышляет о применимости концепций мобильности, включая северную номадологию (В. Н. Давыдов, К. В. Истомин, В. Н. Адаев и др.), к реалиям современности в трактовках постмодернизма, постструктурализма, теории практики. В этом ключе арктическая номадология приобретает значение не локальной этнографии, а базиса классического кочевниковедения, поскольку оленеводы тундр сохранили самобытную и целостную систему кочевой мобильности и ментальности. Помимо рассмотренного в статье слитного пространства-времени, в арктической традиции превосходно выражены достойные самого тщательного изучения алгоритмы кочевого трансформера, техноанимации, вещного минимализма и другие характеристики номадизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Головнёв, А. В. (1995) Говорящие культуры (традиции самодийцев и угров). Екатеринбург : УрО РАН. 607 с.
- Головнёв, А. В. (2009) Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург : УрО РАН; «Волот». 496 с.
- Головнёв, А. В. (2014) Кочевье, путешествие и нео-номадизм // Уральский исторический вестник. № 4 (45). С. 133–138.
- Головнёв, А. В. (2018) Кочевники Арктики: искусство движения // Этнография. № 2. С. 6–45.
- Головнёв, А. В., Куканов, Д. А., Перевалова, Е. В. (2018) Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН. 352 с.
- Евладов, В. П. (1992) По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень : ИПОС. 281 с.
- Bauman, Z. (2000) Liquid Modernity. Cambridge : Polity. 228 p.
- Christ, R., Dollens, D. (1993) New York: Nomadic Design. Barcelona : Gustavo Gili. 152 p.



Clifford, J. (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA : Harvard University Press. 408 p.

Cresswell, T. (2006) *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York: Routledge. 340 p.

Deleuze, G., Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, London : University of Minnesota Press. 612 p.

Howard, C. A., Küpers, W. M. (2017) Interplaced Mobility in the Age of “Digital Gestell” // *Transfers. Interdisciplinary Journal of Mobility Studies*. Vol. 7, Issues 1. Spring. Pp. 4–25.

Ingold, T. (2011) *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London ; New York : Routledge. 270 p.

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf. 162 p.

Leed, E. J. (1991) *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York : Basic Books. 316 p.

Toffler, A. (1970) *Future Shock*. New York: Random House. 561 p.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London ; New York : Routledge. 255 p.

Virilio, P. (1986) *Speed and Politics: Speed and Politics: An Essay on Dromology, Semiotext(e)*. New York : Columbia University. 162 p.

Williams, R. (1989) *Mining the Meaning: Keywords in the Miners Strike // Resources of Hope*. Ed. by R. Williams. London : Verso. Pp. 120–127.

Дата поступления: 02.06.2019 г.

REFERENCES

Golovnev, A. V. (1995) *Govoriashchie kul'tury (traditsii samodiitsev i ugrov) [Talking cultures: Traditions of Samoyeds and Ugric peoples]*. Ekaterinburg, UrO RAN. 607 p. (In Russ.).

Golovnev, A. V. (2009) *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii) [The anthropology of movement: Antiquities of Northern Eurasia]*. Ekaterinburg, UrO RAN; Volot. 496 p. (In Russ.).

Golovnev, A. V. (2014) Kochev'e, puteshestvie i neo-nomadizm [Migration, travel, and neo-nomadism]. *Ural Historical Journal*, no. 4 (45), pp. 133–138. (In Russ.).

Golovnev, A. V. (2018) Kochevniki Arktiki: iskusstvo dvizheniya [Arctic Nomads: the Art of Movement]. *Etnografiya*, no. 2, pp. 6–45. DOI: 10.31250/2618-8600-2018-2-6-45 (In Russ.).

Golovnev, A. V., Kukanov and D. A., Perevalova, E. V. (2018) *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii [Arctic: Atlas of nomadic technologies]*. St. Petersburg, MAE RAN. 352 p. (In Russ.).

Evladov, V. P. (1992) *Po tundram Iamal k Belomu ostrovu. Ekspeditsiya na Krainii Sever poluostrova Iamal v 1928–1929 gg. [Across the tundra of the Yamal Peninsula to Bely island. An expedition to the far North of the Yamal Peninsula in 1928–1929]*. Tiumen', IPOS. 281 p. (In Russ.).

Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity. 228 p.

Christ, R. and Dollens, D. (1993) *New York : Nomadic Design*. Barcelona, Gustavo Gili. 152 p.

Clifford, J. (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA : Harvard University Press. 408 p.

Cresswell, T. (2006) *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York, Routledge. 340 p.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press. 612 p.

Howard, C. A. and Küpers, W. M. (2017) Interplaced Mobility in the Age of “Digital Gestell”. *Transfers. Interdisciplinary Journal of Mobility Studies*, vol. 7, issues 1, Spring, pp. 4–25.

Ingold, T. (2011) *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London; New York, Routledge. 270 p.

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf. 162 p.

Leed, E. J. (1991) *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York, Basic Books. 316 p.

Toffler, A. (1970) *Future Shock*. New York, Random House. 561 p.



Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London; New York, Routledge. 255 p.

Virilio, P. (1986) *Speed and Politics: Speed and Politics: An Essay on Dromology, Semiotext(e)*. New York, Columbia University. 162 p.

Williams, R. (1989) Mining the Meaning: Keywords in the Miners Strike. In: *Resources of Hope*. Ed. by R. Williams. London, Verso. Pp. 120–127.

Submission date: 02.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.3

Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность*

Чимиза К. Ламажаа

Московский гуманитарный университет; Калмыцкий государственный университет,
Российская Федерация



В статье представлен анализ геокультурных образов буддийского мира у тувинцев, которые рассматриваются как представления, сформированные в тувинской культуре для описания территорий распространения буддизма.

Укрепление буддизма на территории Тувы пришлось на вторую половину XVIII — начало XX в. При этом колония Китайской империи оставалась замкнутой от внешнего мира. Укоренение буддизма в тувинской культуре позволило появиться тувинскому варианту буддизма. Он усложнил и обогатил мифологическую картину мира тувинцев, связывая их с буддийским миром, но пока на общем уровне космологических представлений. Постсоветское время позволило тувинцам расширить пространственную картину мира. Тува в 1992 г. принимала легендарного буддийского иерарха Далай-ламу XIV, других тибетских учителей, жители республики стали выезжать за границу на буддийские учения. Это позволило буддистам Тувы осознать свою причастность к миру буддийской конфессии и сформировать геокультурные буддийские образы.

Важнейшим из них стал Тибет, колыбель северного буддизма. Однако, в связи с тем, что после 1959 г. центр тибетского буддизма переместился в индийский город Дхарамсалу, образ получился смещенным — тибетско-индийским («Тибет в изгнании»). Главным фактором этого смещения стала жизнь и деятельность Далай-ламы XIV, который стал выступать персональным центром геокультурного образа наиболее известного направления буддизма. Соответственно, буддийский мир воспринимается в связи с деятельностью его лидера, проповедника в изгнании, кочевого центра духовной жизни буддистов.

Рассматриваются также геокультурные образы буддийского мира в России, которые имеют для тувинцев особую значимость.

Ключевые слова: Тува; тувинцы; тувинская культура; пространство; картина мира; религиозный фактор; арханизация; буддизм; буддийский мир; геокультура; геокультурный образ; Тибет; Далай-лама; Шамбала; буддизм России; буддийский регион

* Подготовлено при поддержке Российского научного фонда (проект «Россия и буддийский мир в дискурсе философского востоковедения», грант № 19-18-00118).



Для цитирования:

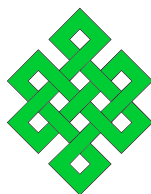
Ламажаа Ч. К. Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/862> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.3



Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, приглашенный исследователь Калмыцкого государственного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5, корп. 6, каб. 18. Тел.: +7 (499) 374-73-90. Эл. адрес: lamazhaa@tuva.asia

ORCID ID: 0000-0003-1813-3605

Lamazhaa Chimiza Kuder-oolovna, Doctor of Philosophy, Deputy Director, Institute of Fundamental and Applied Studies, Moscow University for the Humanities; Visiting Researcher, Kalmyk State University. Postal address: 5 Yunosti St., 111395 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (499) 374-73-90. E-mail: lamazhaa@tuva.asia



Geocultural images of the Tuvan Buddhist world: historical context and modernity*

Chimiza K. Lamazhaa

Moscow University for Humanities, Russian Federation

The article analyzes geocultural images of Buddhist world of the Tuvans. These images are viewed as concepts, which were formed in the Tuvan culture to describe the areas where Buddhism has spread.

The strengthening of Buddhism in Tuva occurred between the second half of the 18th and the early 20th centuries. At the same time, the colony of the Chinese Empire remained closed to the outside world. The rooting of Buddhism in the Tuvan culture created its specific Tuvan version. It made the mythological world view of Tuvans richer and more complex, linking them to the Buddhist world largely on the level of general cosmological ideas. Post-Soviet period let Tuvans enlarge their spatial world view. In 1992 the legendary Buddhist hierarch Dalai Lama XIV visited Tuva, as did other Tibetan teachers, and Tuvans began to travel abroad for Buddhist teachings. That let Buddhist Tuvans realize their belonging to the Buddhist world and form geocultural Buddhist images.

Tibet became the most important of those because it is the cradle of the northern Buddhism. However, it appeared in a shifted Tibetan-Indian version ('a Tibet in exile') since the centre of Tibetan Buddhism has moved to the Indian city of Dharamsala. The main reason for that was Dalai Lama XIV's life and activity. He became a personal centre of a geocultural image, representing the most famous branch of Buddhism. Thus, the Buddhist world is perceived as a nomadic center of Buddhists' spiritual life, due to the activity of its leader, a preacher in exile.

The article also considers geocultural images of Buddhist world in Russia, which are of great importance for Tuvans.

Keywords: Tuva; Tuvans; Tuvan culture; area; world view; religious factor; archaization; Buddhism; Buddhist world; geoculture; geocultural image; Tibet; Dalai Lama; Shamballa; Russian Buddhism; Buddhist region.

*The article was prepared with support from the Russian Science Foundation, Grant No. 19-18-00118, «Russia and the Buddhist world in the discourse of the philosophy of Oriental Studies».



For citation:

Lamazhaa Ch. K. Geocultural images of the Tuvan Buddhist world: historical context and modernity. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/862> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.3

Введение

Республика Тыва (Тува) входит в число трех буддийских регионов России, вместе с Калмыкией и Бурятией, большая часть населения которых традиционно исповедует буддизм. Соответственно Тува, оставаясь субъектом Российской Федерации, является частью буддийского мира и тем самым имеет религиозный центр за пределами страны, главной фигурой которого является Его Святейшество Далай-лама XIV. Поскольку буддизм известен толерантностью, миролюбием, этичностью и экологичностью, это религиозное тяготение Тувы не имеет значительных геополитических проблем, оно лишь показывает пример сложного многополярного глобального мира, частью которого в свою очередь является сама Россия. Сегодняшний мир взаимосвязан, он имеет много центров в самых разных областях планеты — производственных, торговых, финансовых, образовательных, религиозных и др. Это и мир суверенных государств, и в то же время трансграничный мир. Тува — это, с одной стороны, азиатский регион российского государства, важный элемент единства европейского и азиатского начал российской культуры. С другой стороны, это часть буддийского мира. Поэтому исследование этих взаимосвязей помогает постижению российской многокультурной идентичности, которая при всей своей целостности и евразийском своеобразии имеет несколько полюсов в контексте глобального мира.

Другой аспект актуальности проблемы усложнения российской идентичности связан с тем, что сегодня Тува, как и практически все регионы страны и миры (за исключением совершенно закрытых и



труднодоступных регионов), испытывает на себе глобализационные процессы и влияние вестернизации. Жители и городов, и сел республики стали частью глобального рынка, потребления и связи: они пользуются мобильными телефонами, Интернетом; водят машины и российского, и иностранного производства; одеваются в одежды иностранных марок; дети, как и почти все дети мира, играют с игрушками — образами западной поп-культуры, с удовольствием следя за новинками голливудской киноиндустрии. Представление тувинцев о мире претерпело существенные изменения. Распространение образования и научной картины мира, увеличение межкультурных контактов, расширение понимания пространства — все это усложнило идентификационную «карту» современных тувинцев.

Тем не менее, этнокультурная идентичность накладывает свой отпечаток на восприятие человеком пространства: пространства своей культуры, пространства других культур. При этом восприятие это возникает в виде мыслительного образа пространства или геокультурных образов, которые Д. Н. Замятин определяет как геопространственные знаки, символы, представления, сформированные в культуре для описания каких-либо реальных пространств (территорий, местностей, регионов, стран и пр.). Правда Замятин говорит, прежде всего, о геокультурных образах как об экзогенных географических образах, в формировании которых играют большую роль другие культурные миры (Замятин, 2006: 63). Но «нет культуры вне пространства, а пространство есть всегда культурно осмысливаемая субстанция», подчеркивают антропологи (Малькова, Тишков, 2009: 4). Более того, наличие пространственных образов культур — формируемых, развивающихся, транслируемых — может рассматриваться как проявление локализации в противовес глобализации. Геокультурные образы выражают определенное мировидение культуры, в свою очередь они оказывают влияние на формирование и развитие самой культуры, определяя ее ориентиры, уточняя вопросы самоидентификации представителей культуры (Гачев, 1999). А когда речь заходит о кочевых культурах, к числу которых относится традиционная тувинская культура, вопрос становится еще более интересным, поскольку, как пишут А. В. Головнев, Д. А. Куканов и Е. В. Перевалова, кочевники имеют особую философию движения, искусство движения, что позволило им создать стратегию контроля или даже власти над пространством (Головнев, Куканов, Перевалова, 2018). И подобная философия, по мнению исследователей, это не увядающая традиция, а школа движения для современных людей, «которая дает нам уроки мобильности и адаптивности» (там же: 4).

Поэтому обращение к теме локальных пространственных представлений, географических образов в контексте современных общих трансформаций категории пространства вызывает также особый исследовательский интерес и может иметь много аспектов. В настоящей работе мы сконцентрируемся на анализе геокультурных образов буддийского мира у тувинцев, который будет иметь ретроспективный характер для понимания особенностей их складывания.

Эта тема поднимается практически впервые в научной литературе¹, несмотря на значительное число работ по буддийским основаниям тувинской культуры, по вопросам идентичности тувинцев и их представлениям о других народах, которые затрагивают близкие, смежные вопросы. Решение обозначенной проблемы будет производиться с использованием сведений истории, этнографии, культурологии, географии, лингвистики, религиоведения и др. научных областей, которые будут анализироваться и обобщаться методами философского анализа. В числе наших задач здесь: во-первых, обобщение сведений об укоренении буддизма в Туве, во-вторых, определение степени влияния буддийского фактора на картину мира тувинцев; в-третьих, анализ состояния буддийской идентичности тувинцев сегодня; в-четвертых, обобщение сведений о развитии буддизма в Туве в XX веке; в-пятых, выделение и анализ геокультурных буддийских образов тувинцев сегодня. При этом, безусловно, в одной статье весь комплекс вопросов не решить, поэтому мы попытаемся лишь сформулировать наиболее важные тезисы для последующего развития исследования.

Источниковой базой для нас выступают в первую очередь имеющиеся публикации специалистов по истории и культуре Тувы, а также исследования по состоянию буддизма в России. Также важной основой для заключений автора стали собственные многолетние наблюдения за религиозной жизнью тувинцев в Туве.

¹ Из совсем свежих публикаций, наиболее близких по проблематике геокультурных образов тувинцев, можно назвать интересное исследование по одному геокультурному образу в представлениях тувинцев — по образу своей страны — России, см.: Шестопал, Смутькина, Сорозикова, 2019. Общие вопросы самоидентификации тувинцев с восточной культурой, с регионами Азии рассматривала М. В. Монгуш (Монгуш, 2010: 165–182). По геокультурным образам буддизма у калмыков, например, есть исследования (см.: Китинов, 2018).



Буддизм Тувы: волны и укоренение

Тувинцы — изначально шаманисты, они далеко не всегда были буддистами. Буддизм сложно проникал в среду кочевников, тем не менее он стал важной частью их культуры, более того — фактором развития культуры, ее эволюционного усложнения и расширения пространственного аспекта картины мира. Как это происходило?

Буддизм, возникший в VI в. до н. э. в Индии и распространившийся за более чем два тысячелетия по всему миру, имел сложную историю укоренения в различных регионах, в том числе и в Туве. Этому предшествовало несколько этапов, которые А. Берзин назвал волнами (Берзин, 1992). Первая известная волна относится к времени существования первого Тюркского каганата, которая была не очень продолжительной, незначительной и практически не оставила следов (Берзин, 1992: 15; Монгуш, 2001: 13). Второй этап (или вторая волна), относится к расцвету Монгольской империи в XIII в. и политикой пятого Великого хана Хубилая, активно поддерживавшего буддийскую сангху (там же: 16–26). Эта волна оказалась более успешной, но буддизм был религией преимущественно правящих кругов, оставаясь чуждой для широких народных масс. Третья, самая крупная волна распространения буддизма в Центральной Азии, которая ознаменовалась массовым принятием его в качестве официальной религии монгольских кочевников, относится к периоду существования государства Алтын-ханов (XVI–XVII вв.). Здесь распространился тибетский буддизм традиции Гелуг (Берзин, 1992: 23). Территория Тувы также входила в состав этого государства и, как пишет А. Берзин, тибетский буддизм сюда пришел через Монголию в XVIII в. (там же: 24). Тувинские племена были вовлечены в общий процесс распространения традиций монастырской жизни, буддийских идей, обрядности и ритуалов. Тем не менее, как подчеркивает М. В. Монгуш, Тува, в отличие от Монголии, была лишь принимающей буддизм территорией, нежели активно воспроизводившей и преумножающей традиции (там же: 35).

Таким образом, начиная с XVI в. буддизм укоренился в жизни коренных народов Центральной Азии, привнеся много нового в их повседневный быт, материальную и духовную культуру. В Туве буддизм исповедовали все слои общества — знать и рядовые тувинцы, особенно кочевавшие при ставках правителей, где находились и буддийские монастыри — хурээ (История Тувы, 2001: 212). Буддизм считался официальной религией, тем не менее основная масса тувинцев оставалась шаманистами, сохранившими древние культы, в том числе, например, погребальные. Но в районах влияния буддийских монастырей были распространены буддийские обряды. В целом, религия, как подчеркивает религиовед М. В. Монгуш, значительно обогатила культуру местных народов, в том числе и их систему народных верований. При этом и сам буддизм трансформировался под их влиянием (Монгуш, 2001: 35).

Окончательно национальное своеобразие буддизм в Туве, также, как и в Калмыкии и Бурятии, пишет М. В. Монгуш, приобрел в XIX в. (Монгуш, 2001: 4). С конца XVIII — во второй половине XIX в. выросло число буддийских храмов, появились первые монастырские комплексы, увеличились их размер и число служителей в них. Затем произошли уже качественные изменения, определившие не только социальную структуру каждого монастыря, но и положение сангхи как самостоятельной социально-политической силы, с которой считалась светская власть (там же: 54). Характер отношений между религией и властью в Туве позволил М. В. Монгуш рассматривать буддизм как государственную религию в Туве (там же: 55).

Итак, буддизм имел сложную многовековую историю проникновения в Туве, обосновавшись здесь, как и в других российских регионах, не сразу, будучи сначала насаждаемым властью в качестве официальной религии. На первых порах социальной задачей религии было установление власти монгольских ханов, в том числе путем распространения единой письменности, авторитетов, ритуалов, мифологии. Лишь впоследствии буддизм был постепенно принят населением, причем не в полной мере. Синкретизация религий, достаточно подробно исследованный на материалах традиционных религий народов Саяно-Алтая О. М. Хомушку, это достаточно сложный и длительный процесс, успешность которого обусловлена тем, что на место прежних божеств становятся святые новой религии с аналогичными функциями (Хомушку, 2010: 263). Буддизм прошел в Туве также подобный путь, что и позволило ему стать «своей» религией, укорениться в тувинской культуре.

Обогащение пространства тувинской культуры

Шаманизм и древние культы долго сохраняли (и до сих пор сохраняют!) для рядовых тувинцев свое значение, особенно в ряде районов. Тем не менее такая особенность буддизма как приспособляемость к культурам различных стран, где он распространяется (Берзин, 1992: 11), позволила ему укрепиться в



Туве и приобрести «тувинскую» форму. В ней также, как и в других территориях, присутствовали два уровня: рафинированный философский и мистический буддизм высшего духовенства — ламства и народный буддизм (Хомушку, 1998: 38). Очевидно, что знание реального пространства, представления об отдаленных странах у образованных лам, знающих и буддийское учение, и иерархию буддийского мира, а также представления простых аратов об отдаленных территориях — были различными. То есть можно говорить о двух системах понимания пространства. Процент образованных был значительно меньше и, к сожалению, особенности их культуры изучены меньше¹. Нас же в данном случае интересует более изученное мифологически-религиозное понимание мира, распространенное у населения.

Укрепление буддизма на территории Тувы пришлось на период, когда край был присоединен к Цинской империи Китая (вторая половина XVIII — начало XX в.). Условия, в которых оказалось население, также сохраняли консервацию пространственного миропонимания тувинской культуры. Китайская администрация во внутренние дела тувинского населения не вмешивалась, управление осуществлялась через Монголию и с помощью наместников из числа местной знати, от тувинцев в целом империи лишь требовались в первую очередь налоги (История Тувы, 2001: 216–217). Поэтому край оставался замкнутым от внешнего мира, тувинские племена существовали разрозненно, в том числе будучи разделенными китайским административным устройством и приписыванием к определенным хошунам. Культура оставалась «замкнутой» на понимании прежде всего своего локального мира.

Тем не менее общие пространственные ориентиры в культуре были. Как пишут исследователи, начиная с текстов памятников рунической письменности нам известно, что у тюрков были абсолютно определенные представления о сторонах света, которые были сформированы в соответствии с положением человека и Солнца (Традиционное мировоззрение ... , 1988: 42–46). В. Ю. Сузукей уточняет, что у тувинцев понимание сторон света исходило из особенностей движения Солнца не столько относительно Земли, но и «галактического» движения Солнца и других планет системы, что нашло свое отражение в терминологии тувинского языка (Сузукей, 2009: Электр. ресурс). В целом, еще Л. П. Потапов писал о том, что знания тувинцами движения и особенностей звезд, созвездий, перемежаясь с мифологическими, иррациональными трактовками, представляют собой богатое исследовательское поле (Потапов, 1969: 292), которое, на наш взгляд, еще ждет своих исследователей.

Пространство и время тувинцев были максимально конкретны и предметны, характеристики макрокосмоса переносились на микрокосмос, выражаясь в особом понимании структуры жилища, его сторон и должного поведения. Иные территории, кроме своих знакомых мест, были чужими местами. Чужими и чуждыми. Это отражалось в фольклоре: герой сказаний, уезжавший далеко, попадал в иной мир, порой впадал в беспамятство. Одним из важных признаков принадлежности к реальному миру считалась видимость. Если «нечто» не видят, но слышат, это «нечто» принадлежит иному миру, и эта область, куда попадал герой эпоса, имел характеристики иного мира. В таком понимании мира самыми большими «мастерами» в освоении мифологического пространства-времени были шаманы (Традиционное мировоззрение ... , 1988: 76–81).

В такой культуре, локальной, замкнутой, буддизм, вписавшись в картину мира, трансформировал ее мифологию и в том числе понимание пространства. О. М. Хомушку пишет о трансформации образа верховного божества Тэнгри, который стал носить несколько расплывчатый характер. Появился образ Бурхана-башкы. Деление мира на три части сохранилось, но миры дополняются новыми персонажами, а, например, один из традиционных небожителей Ээрлик переместился в нижний мир (Хомушку, 2010: 260–261). Культы неба и земли были переосмыслены и дополнены новыми идеями в соответствии с принципами буддийской космологии и учением о трех мирах или сферах: чувственным миром, миром форм и миром не-форм, которые населялись разными существами. Представления о трех сферах соотносились с различными стадиями измененных состояний сознания и содержательными аспектами буддийской йоги, но содержали теорию традиционной космографии и основной частью сангхи воспринимались в качестве реального знания, т. е. землеописания (Буддийский взгляд на мир, 1994: 101–102). При этом будучи аналогом свода географических знаний, буддийская космография тем не менее не была отражением географических реалий (там же: 103).

¹ Здесь мы можем лишь отметить, что Тува, Калмыкия и Бурятия долгое время не имели прямой связи и подчинения тибетскому центру в связи с политикой российской империи (в состав которой Калмыкия и Бурятия вошли гораздо раньше Тувы), и китайской империи, колонией которой была Тува — тогда Урянхайский край. Соответственно буддизм в регионах развивался относительно автономно как от Тибета, так и друг от друга, что должно было отразиться на слабой развитости геокультурных образов буддизма даже в среде просвещенных лам.



Интересна схема формирования тенгрианско-шамано-буддийского синкретизма, которую составила О. М. Хомушку. Она показала, какие божества тенгрианско-шаманского пантеона заменились на божества-аналоги, сформированные под буддийским влиянием (Хомушку, 2010: 263). В итоге, небесный мир позднейших тюрков Южной Сибири стал выглядеть как «слоеный пирог»: небо было разделено на горизонтальные ярусы, которые были густонаселены не только звездами, светилами, но и духами (там же: 92). Подземный мир был «разработан» еще более подробно. Там обитают умершие люди и всевозможные существа (там же: 95–97).

Важная причина успешного синтеза двух религиозных систем — местного шаманизма и буддизма — заключалась также в том, что, как подчеркивает О. М. Хомушку, тибетский вариант буддизма сам в свое время испытал влияние национальной религии тибетцев — бон, космология которой была построена на триаде «небо, земля и подземный мир» (Хомушку, 2009: 72). Еще одной причиной автор называет общность представлений о роли и месте человека в мире как в шаманском, так и в буддийском миропонимании. Если для первой системы человек связан с природой, с предками и родом, то для первой эта связь имеет более широкий фон — колесо сансары, где смерть не есть конец, но лишь переход к иной форме существования сознания — к промежуточному существованию, которое неизбежно предшествует новому рождению (Буддийский взгляд на мир, 1994: 121).

Так, укоренение буддизма в тувинской культуре позволило появиться тувинскому варианту буддизма, который усложнил и обогатил мифологическую картину мира тувинцев, связывая их с буддийским миром сначала на общем уровне космологических представлений.

Буддизм Тувы в XX веке

Жизнь религий в XX веке, как мы знаем, была тяжелой и наполненной трагическими событиями. В начале века буддизм, оставаясь официальной религией Тувы, сыграла существенную роль в создании и укреплении государственности — Тувинской Народной Республики, провозглашенной в 1921 г. Однако, с 1929 г., после Пленума ЦК ТНРП, когда партийная власть лишила санху поддержки и собственности, фактически стала внедряться политика замены религии на коммунистическую идеологию. Буддизм и его служители подверглись гонениям, даже большим, чем шаманы, поскольку монастыри рассматривались как трибуны для провозглашения реакционных идей ламами (Монгуш, 2001: 105–106). Хурээ были уничтожены, ламы ограничивались в деятельности все больше, а впоследствии стали ссылаться и физически уничтожаться. Процесс секуляризации затем сменился процессом атеизации, который стал частью внутренней политики республики, в 1944 г. вошедшей в состав СССР.

М. В. Монгуш констатировала, что в советское время буддийская культура в том виде, в котором она существовала в XX в., полностью перестала существовать (Монгуш, 2010: 133). Тем не менее она писала о неофициальной деятельности хурээ и молитвенных домов в Дзун-Хемском районе (Монгуш, 2001: 121–124), а О. М. Хомушку — о контактах тувинских лам с бурятской санху (Хомушку, 1998: 103–106). Закрытие в 1960 г. последнего буддийского центра в Туве, отметила М. В. Монгуш, автоматически привело к утрате буддийского учения (Монгуш, 2010: 135), однако она же подчеркнула, что речь идет об институциональной практике, которая стала вытесняться внеинституциональной, о чем говорит нелегальная деятельность лам и шаманов в Дзун-Хемчикском, Барун-Хемчикском, Бай-Тайгинском, Овюрском и Тоджинском районах (Монгуш, 2001: 123; Монгуш, 2010: 135). О. М. Хомушку писала, что полной изоляции представителей церкви от людей не удалось добиться, поскольку властью учитывались только внешние показатели: наличие действующих монастырей, богослужений, количество лам и шаманов (Хомушку, 1998: 92–93).

Кроме того, официально буддизм в СССР не был уничтожен. В 1946 г. было принято «Положение о буддийском духовенстве СССР», которое обязывало лам почитать наравне со своей верой Родину трудящихся; было образовано Центральное Духовное Управление буддистов СССР. Резиденцией ЦДУБ стал новый храм в Бурятии, ныне — Иволгинский (Терентьев, 2014: 144–145). Вскоре был открыт Агинский дацан в Читинской области (там же: 146). Их деятельность строго ограничивалась и использовалась советской властью в том числе для решения внешнеполитических задач при реализации международных буддийских связей (там же: 154; Горбатов, 2018). Соответственно, контакты между легальными и нелегальными общинами, деятельность степных (бродячих) лам (там же: 86), а также наличие поколения, которое помнило о действующих храмах и авторитете духовных учителей, и поколения, которое уничтожало храмы и тогда искренне верило в правильность своих деяний (Монгуш, 2001: 114) — все это обусловило наличие у тувинцев живой исторической памяти о буддизме. Об этом упоминала Н. П. Мос-



каленко (Москаленко, 2000: 23; Монгуш, 2001: 128). О. М. Хомушку писала, что «несмотря на столь разветвленную пропагандистскую систему, влияние традиционных религиозных верований все же было достаточно устойчивым», и этот факт «поражает» (Хомушку, 1998: 105).

Итак, в XX веке буддийская культура тувинцев не исчезла полностью, она была лишь вытеснена на несколько десятков лет на периферию общественной жизни и при определенных условиях в конце века была возвращена, позволив верующим осознать геокультурную приобщенность к буддийскому миру.

Буддизм Тувы на рубеже XX–XXI веков

Такие условия появились с конца 1980-х гг. после объявления перестройки, а особенно в 1990-е годы, когда в стране развернулись кризисные явления во всех сферах общественной жизни, когда доверие населения к власти упало до минимума, когда экономика практически рухнула, и важнейшей стратегией стала стратегия выживания. Это вылилось в развитие процессов архаизации — обращения к архаическим социокультурным практикам связей, отношений (Ламажаа, 2013). В условиях ценностного вакуума и аномии также начался поиск духовных ориентиров и возрождение традиционных религий, в том числе буддизма — как и в Калмыкии, в Бурятии (помимо этого, возрождение буддизма в России получило еще одну — нетрадиционную форму: появились буддийские общины, кроме традиции Гелуг, и Тхеравады, Чань/Дзэн-буддизма, Карма-Кагью, Ньингма и др. в крупных городах страны (Религиоведение, 2007: 81)).

Процесс был подкреплён и государственными мерами: принятием в 1990 г. и союзного закона «О свободе совести и религиозных организациях», и закона РСФСР «О свободе вероисповеданий», что нашло отражение в Конституции РФ 1993 г. В Туве также были приняты соответствующие акты, согласно которым традиционными верованиями населения были признаны шаманизм, буддизм и православие. Получили регистрации первые религиозные организации. Были построены новые храмы, в них стали работать священнослужители, появился центр буддийского духовенства — Управление Камбы-ламы Тувы. Стали практиковать и шаманы, работая как по одиночке, так и образуя некие профессиональные союзы (Харитоновна, 2018: Электр. ресурс).

Здесь также необходимо вспомнить о том, что в советское время Тува была практически недоступна иностранцам. Помимо общего «железного занавеса», отделявшего Советский Союз от стран Запада, как пишет Т. Левин, «существовало и множество мелких “железных занавесок”, разделявших пространство внутри СССР и призванных предотвращать попадание иностранцев из капиталистических стран <...> Приграничные регионы вроде Тувы считались “номинально закрытыми”. Это означало, что несмотря на отсутствие в этих районах секретных военных объектов, для поездки туда гражданину из “капстраны” требовалось специальное разрешение» (Левин, 2012: 39).

Открытие «железного занавеса» позволило совершать личные визиты верующих, развивая и укрепляя связи, а также расширяя знание об отдаленных территориях. Особо значимой вехой стал визит в республику в 1992 г. Далай-ламы XIV, в ходе которого он преподавал буддийское учение десяткам тысячам жителей Тувы. В числе мероприятий было его выступление на главной площади столицы республики, которое также смогла услышать и автор статьи, но не в качестве исследователя, а в качестве заинтересованного слушателя. Первый президент Тувы Ш. Д. Ооржак тогда попросил буддийского лидера освятить флаг республики и весь народ, чтобы слушатели могли «очистить, поправить души» («... Страданий рассеивать тьму...», 1995: 19–20). Его Святейшество Далай-лама XIV в ответном слове благодарности подчеркнул миролюбие религии, ее конструктивное начало (там же: 37–38). Этот визит хотя и был кратковременным, а также остался в истории республики единственным¹, тем не менее стал мощным толчком в деле возрождения буддизма (Монгуш, 2010: 142). Он установил и связи между буддистами Тувы и Тибета, а также вдохновил верующих республики на дальнейшие шаги по возрождению религиозности.

Современное состояние религиозности в Туве характеризуется устойчивой положительной динамикой: увеличением числа религиозных буддийских организаций, строительством храмов на месте разрушенных, увеличением количества буддийских ступ — субурганов, постепенно растущим числом тувинцев, причисляющих себя к буддистам. В публикации 1998 г. О. М. Хомушку отмечала наличие в Туве 13 зарегистрированных буддийских организаций в составе 26 религиозных (Хомушку, 1998: 108). В 2000 г., по сведениям М. В. Монгуш, на территории Тувы действовало уже зарегистрированных 20 буд-

¹ До этого Далай-лама XIV бывал в Советском союзе в 1979, 1982, 1986 и 1991 гг., но в других республиках (Терентьев, 2014: 184–186). Другие буддийские иерархии также посещали страну, однако встречались они с буддистами других регионов (там же: 180).



дийских организаций, из общего числа 44 религиозных организаций (Монгуш, 2001: 137). На июнь 2019 г., по данным Министерства юстиции РФ, буддийских организаций насчитывается 22 из общего числа религиозных организаций — 58¹.

Данные социологических опросов разных авторов по религиозной принадлежности тувинцев показывают различные цифры. По сведениям О. М. Хомушку, в 1996 г. буддистами себя называли 52% тувинцев, при том, что шаманистами — 19% (Хомушку, 1998: 108). В 1999 г. автор насчитала 49,27% буддистов (Хомушку, Электр. ресурс). В 2001 г. в исследовании В. С. Донгак была получена цифра 82,5% буддистов среди тувинцев (Донгак, 2003: 24), а у З. Ю. Анайбан в 2004 г. насчитывалось 80% (Анайбан, Тюхтенева, 2008: 71). Расхождения в цифрах З. В. Анайбан объясняет разными методиками опросов. Она подчеркивает, что в любом случае очевиден рост религиозной активности населения, и прежде всего — буддизма (там же: 70–71). Значимость религиозной принадлежности растет и среди молодежи. Так, например, в 2015 г. З. В. Анайбан в социологическом опросе молодежи Тувы зафиксировала, что 83% молодежи тувинской национальности называют себя буддистами (Анайбан, 2017: 169).

Следует также отметить, что провозглашенная свобода вероисповедания и активная деятельность на территории республики религиозных организаций самого разного происхождения существенно разнообразили конфессиональную карту региона, в нем появились новые религиозные течения, например, южнокорейской церкви христиан веры евангельской «Сун Бок Ым», общины Свидетелей Иеговы, миссионерского общества «Христианин» и ряда других религиозных движений. Тувинцы также были охвачены этими новыми тенденциями. Религиоведы отмечают достаточно успешное распространение среди коренного населения нетрадиционных религиозных сект (Хомушку, 2005: 3; Монгуш, 2012ab: Электр. ресурс).

Тем не менее, для местного населения, ориентированного на традиционную конфессию, весомым также является фактор поддержки религии властью. Поддержка республиканских властей обеспечена прежде всего буддийским учреждениям и в целом, буддийскому учению (несмотря на отдельные эпизоды противостояния²). Централизация буддийских организаций в форме Управления Камбы-ламы Тувы, первые выборы главы буддизма республики также проходили при активной поддержке правительства Тувы. Отправка учеников в буддийские образовательные центры Индии также происходит при участии местной власти. Соответственно, данные меры и официальные декларации также способствуют развитию буддизма в республике, население которой предпочитает иметь устойчивое понимание связи между властью и религией (несмотря на провозглашаемую свободу совести и вероисповедания и официальное разделение между светской и духовной властями).

Так, постсоветское время с его свободами позволило тувинцам расширить пространственную картину мира и «оживить» свой религиозный центр: увидеть лично легендарного буддийского иерарха, принимать тибетских учителей, а также самим выезжать за границу на буддийские учения. Важнейшим итогом такого «оживления» стало осознание своей причастности к миру буддийской конфессии и формирование геокультурных буддийских образов.

Геокультурные образы буддийского мира современных тувинцев

Что же конкретно изменилось в пространственном миропонимании у тувинцев-буддистов?

Важнейшим геокультурным образом для буддистов Тувы, разумеется, в первую очередь стал *Тибет*, колыбель северного буддизма, откуда религия и пришла в республику, духовных наставников которых признают буддисты Тувы, Бурятии, Калмыкии. Я также могу подтвердить слова М. В. Монгуш, которая пишет о широкой распространенности у тувинцев плакатов с изображением Поталы в Лхасе, кассет с медитативной музыкой, украшений с буддийской символикой тибетского производства, гербе и флаге Тибета, которые можно приобрести в специализированных магазинах и киосках Кызыла (Монгуш, 2010: 175).

Однако, пока в советское время религии в российских регионах существовали в подпольной форме, в середине XX века жизнь самого Тибета значительно изменилась — в 1959 г. страна была оккупирована Китаем, глава страны и высший иерарх церкви Далай-лама XIV был вынужден покинуть родину и вместе с тысячами тибетцев отправиться в изгнание в Индию. Здесь он проживает до сих пор и с этой страной

¹ По данным информационного портала Министерства юстиции РФ: <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx>

² Речь идет о разногласиях, обсуждавшихся в СМИ республики, между буддистами Тувы и правительством республики — по поводу планов строительства буддийского храма в центре Кызыла в 2011 г. без учета мнения буддийской общины.



связана уже большая часть его жизни. С тех пор фактически центр тибетского буддизма переместился в индийский город Дхарамсалу в штате Химчал-Прадеш, на южных склонах Гималаев, где и проживает община тибетских беженцев. Его Святейшество за эти годы успел сложить с себя полномочия главы правительства (в 2011 г.), оставшись лишь духовным лидером буддистов. Именно сюда и устремляются с тех пор тысячи паломников, жаждущих увидеть и услышать слова наставления от Далай-ламы. Его проповеди ненасилия, идеи зоны мира во всем мире, политика Срединного пути, с которыми он выступал во многих странах, сделали его чрезвычайно популярным, уважаемым религиозным деятелем современности, принес ему Нобелевскую премию мира 1989 г. и ряд других государственных наград самых разных стран, включая США. Сам же Тибет остался автономным районом Китайской Народной Республики и, хотя иностранцам его можно посещать, но это позволено только в туристических целях. Регламентирование посещений сложное и контроль властей строгий.

Поэтому *Тибет как образ центра тибетского буддизма* у тувинцев, очевидно, что также, как и у калмыков, и бурят, фактически получился смещенным — тибетско-индийским. Хотя численность тибетцев в КНР превышает число беженцев, центр его культуры считается смещенным. Для этого феномена есть даже устойчивые термины «Тибет в изгнании», «правительство Тибета в изгнании».

И важнейшим фактором этого смещения стала жизнь и деятельность в изгнании *Далай-ламы XIV*, который стал выступать персональным центром геокультурного образа мирового буддизма. Мирового, несмотря на то, традиция Гелугпа — направление тибетского буддизма — считается одной из множества буддийских школ.

Соответственно, буддийский мир воспринимается в первую очередь не в связи с определенной локализацией, а в связи с деятельностью его лидера. Это не удивительно, учитывая особенности буддийского вероучения, направленного прежде всего на задачи самосовершенствования самого человека. Как выразился в одной из поздравительных телеграмм с очередным днем рождения Его Святейшества глава Тувы Ш. Кара-оол: «Ваша безграничная доброта, милосердие и мудрость являются светлой путеводной звездой в нашей жизни»¹. Можно сказать без преувеличений, что Его Святейшество Далай-лама XIV своей многолетней подвижнической деятельностью, безупречной репутацией и духовным авторитетом в полной мере оправдывает звание «далай-ламы» — «море-ламы», или ламы с властью, безграничной как море (в переводе с монгольского и тибетского языков). Согласно традиции школы Гелугпа каждый Далай-лама считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары — воплощением бесконечного сострадания всех будд. Оставаясь лидером тибетского народа и буддийской церкви, он своим примером показывает, что центр буддийской веры может не иметь пространственной локации, что буддизм связывается с человеческим сознанием и деятельностью, с учением о нравственности, с постоянным поиском мудрости. Вынужденно став проповедником в изгнании, он стал кочевым центром духовной жизни буддистов.

И, понимая Далай-ламу самого как источник мудрости и величайшего благословения, паломники приезжают к нему послушать его учения, и не только в Дхарамсалу, но и отслеживая на Интернет-сайтах (dalailama.com, savetibet.ru и др.) графики его учений и поездок в разные города мира. С 2009 г. он стал проводить в Индии учения ежегодно специально для буддистов России и с каждым годом число паломников все растет. М. В. Монгуш даже использовала для этой тенденции слово «Мекка» (Монгуш, 2010: 175).

Пример Его Святейшества, а также других буддийских иерархов, ведущих активную проповедническую деятельность в разъездах в самых разных странах мира, сила их личностей, медитации — все это способствовало не только укреплению религиозности в традиционно буддийских регионах, но и распространению буддизма на Западе, привело к появлению нетрадиционно западного варианта буддизма (Монгуш, 2016: Электр. ресурс). В итоге, современная буддийская геокультура стала сложнее, мобильнее. Более того, современный буддизм пытается наладить связи с научным знанием. Эту позицию неоднократно высказывал Его Святейшество: буддизм не противоречит науке².

Образ Тибета и его лидера в изгнании напоминает нам о еще одном «смещенном» образе буддийского пространства — *Шамбале*. Это место пребывания мудрецов и мистиков в тантрическом буддизме (Андросов, 2017: 681), он присутствовал и в классическом индуизме, упоминание о нем есть в

¹ Глава Тувы направил поздравительную телеграмму Его Святейшеству Далай-Ламе XIV (2013) [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. 6 июля. URL: http://gov.tuva.ru/press_center/news/society/3813/?sphrase_id=43773 (дата обращения: 12.05.2019).

² Далай-лама принял участие в международной конференции «Буддизм и наука» в Улан-Баторе (2016) [Электронный ресурс] // Его Святейшество Далай-лама XIV. URL: <https://ru.dalailama.com/news/2016/international-conference-on-buddhism-and-science> (дата обращения: 12.03.2019).



«Махабхарате». Шамбала считается мифическим местом для всех рационалистов, однако для верующих, начиная с Его Святейшества Далай-ламы XIV, — это реальная страна. Реальная, но в иной реальности, которую надо только постигать трансцендентным путем, путем специальных практик. Как пояснил духовный лидер буддистов в интервью М. В. Монгуш: «Шамбала совершенно точно есть. ... Но она не существует на таком физическом уровне, как, например, наша планета. Ее местонахождение нельзя определить так: садитесь на такой-то самолет, летите туда-то и там попадете в Шамбалу. Она существует на другом уровне реальности, в более тонком мире. Вход в нее крайне ограничен, а потому для большинства недоступен. Во всяком случае за одну жизнь попасть туда нереально, если нет достаточных кармических накоплений, т. е. благих заслуг» (Монгуш, 2014: Электр. ресурс).

Образ Шамбалы вошел и в тувинскую культуру, отразившись в мифологии и топонимике. Название сельского населенного пункта в Туве, в Кызыльском кожууне — Шамбалыг, происхождение которого не установлено точно, продолжает волновать и исследователей именно как возможное доказательство укоренения буддизма в Туве, важности сакральной географии в республике (Монгуш, 2012: Электр. ресурс; Монгуш, 2014: Электр. ресурс).

Буддисты России ждут того, что лидер религии снова посетит их территории, благословит их самих, их земли и религиозные центры. Такой визит трактуется как снисхождение центра буддийской геокультуры на пространство, как подтверждение того, что эта земля освящена Учением и является неотъемлемой частью буддийской геокультуры. Однако, отношение правительства Китая к Далай-ламе остается сложным долгие годы. Официальный Пекин считает его сепаратистом и всячески противится распространению его деятельности и выступлений. Конфронтация китайско-тибетского вопроса не имеет пока перспектив для разрешения (Гарри, 2016). Это сильно осложняет жизнь российских буддистов¹. Итогом длительной борьбы за свои права стал лишь короткий визит Его Святейшества в Калмыкию в ноябре 2004 г. В последующие годы МИД вновь перестало выдавать Далай-ламе XIV визу на въезд в Россию (Уланов, 2010: 256).

Этот факт имеет определенное отражение в геокультурной плоскости. Несмотря на то, что сама Россия и ее власть тувинцами понимается в позитивном ключе, как пишут Е. Б. Шестопа, Н. В. Смулькина и И. В. Сорозикова, тем не менее, тувинцы определенно чувствуют отчуждение от федеральной власти и России в целом, которую они идентифицируют, прежде всего, с русскими. Авторы видят причину этой отчужденности именно в приоритете конфессиональной и этнической идентичности у тувинцев (Шестопа, Смулькина, Сорозикова, 2019: 86). То есть тувинцы, как и калмыки, и буряты, понимают свое конфессиональное отличие, меньшинство и ущемленность религиозных прав в своей стране. Это также подкрепляет чувство общности буддийских республик, много лет живущих в ожидании своего пастыря. И общность эта в первую очередь именно религиозная (Янгутов, Цыренов, 2016), поскольку в языковом отношении, например, тувинцы — тюркоязычный народ, калмыки и буряты — монголоязычный; Тува, Калмыкия и Бурятия также имеют свои особенности исторического развития (Романова, 2008). Тем не менее, для тувинцев Калмыкия и Бурятия также представляют собой буддийские геокультурные образы, территории с особым значением, где есть та же религия, где есть такие же буддисты.

Дополнительными, не столь крупными для тувинцев российскими буддийскими геокультурными образами также можно назвать образ *Санкт-Петербургского храма — дацана Гунзэчойнэй*, а также образы буддийских территорий *Алтайского и Забайкальского краев, Читинской и Иркутской областей*, где также функционируют дацаны. Разумеется, буддийские общины есть во многих городах, действуют они самостоятельно, но мы рассматриваем здесь только наиболее значительные образы для тувинцев.

Значение образы имеют разные в зависимости от точки зрения. Все указанные островки буддизма — самой разной величины — в нашей стране остаются разрозненными островками. В 1991 г. была предпринята попытка провести учредительную конференцию в петербургском дацане, с тем, чтобы создать единый буддийский центр. В Москве в 1993 г. был создан Центр тибетской культуры и информации, курируемый Далай-ламой XIV, главная цель которого — возрождение буддизма в России. Тем не менее, ситуация не изменилась: каждый регион имеет свое духовное управление. Есть Буддийская традиционная сангха России и Духовное управление буддистов в Бурятии, Объединение буддистов Калмыкии и Управление Камбы-ламы в Туве (Сафронова, 2009). С одной стороны, эта разрозненность стала продолжением традиции многолетнего автономного развития буддийских общин, а с другой стороны, как пишет М. С. Уланов, буддийская идентичность в Калмыкии, Бурятии и Туве во многом

¹ Андросов В. П.: «К сожалению, наши политики не пускают Далай-ламу — боятся китайской ноты протеста» [Электронный ресурс] // Историческая экспертиза. URL: https://istorex.ru/Novaya_stranitsa_7 (дата обращения: 05.05.2019).



приобрела черты культурной идентичности. Буддистом человек может считать себя потому, что он калмык, бурят или тувинец, который живет в регионе с буддийскими традициями и через эти традиции и национальную культуру ощущает свое духовное родство с буддизмом (Уланов, 2010: 242).

Заключение

Тема развития геокультурных буддийских образов тувинцев показывает один из аспектов развития собственно культуры, картины мира в культуре. Сквозь призму геокультурных образов мы можем увидеть, как тувинцы обогащали свою картину мира, расширяли понимание пространства, окружающего свою культуру, свой край, осваивая иные территории в социокультурном опыте, как входили в современный мир глобализации и регионализации, и в пространство разнообразных межкультурных контактов. Буддийская геокультура, на сегодня представляющая собой интереснейшее глобальное явление, имеет, как мы увидели как образы реальных пространств, так и «смещенных», и мифических, составляющих часть буддийской религиозной картины мира. Тувинцы, «присвоив» эти образы, сделав их своими, обогатили свое мировоззрение и идентификационную «карту».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Анайбан, З. В., Тяхтенева, С. П. (2008) Этнокультурная адаптация населения Южной Сибири (современный период). М. : Институт востоковедения. 217 с.
- Анайбан, З. В. (2017) Молодежь Тувы и Хакасии в XXI веке. М. : ИВ РАН. 240 с.
- Андронов, В. П. (2017) Шамбала // Большая российская энциклопедия : в 35 т. / гл. ред. Ю. С. Осипов. М. : Большая российская энциклопедия. Т. 34. С. 681.
- Берзин, Т. (1992) Тибетский буддизм: Его история и перспективы развития. М. : Традиционная медицина. 31 с.
- Буддийский взгляд на мир (1994) / сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья. 461 с.
- Гарри, И. (2016) Тибетский вопрос и тибетский буддизм в Китае: реформы и конфликты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 148–173. DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-148-173
- Гачев, Г. Д. (1999) Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М. : Институт ДИ-ДИК. 368 с.
- Головнев, А. В., Куканов, Д. А., Перевалова Е. В. (2018) Арктика: атлас кочевых технологий. СПб. : МАЭ РАН. 352 с.
- Горбатов, В. (2018) Буддисты и Советское государство в 1946–1960-е гг. // Российская история. № 5. С. 77–88. DOI: 10.31857/S086956870001572-7
- Донгак, В. С. (2003) Этническая этничность у тувинцев : автореф. дисс. ... к. ист. н. СПб. 25 с.
- Замятин, Д. Н. (2006) Культура и пространство. Моделирование географических образов. М. : Знак. 488 с.
- История Тувы (2001) : в 2 т. 2-е изд. / под ред. С. И. Вайнштейна, М. Х. Маннай-оола. Новосибирск: Наука. Т. 1. 367 с.
- История Тувы (2007) : в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. 2. 430 с.
- История Тувы (2016) : в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. 3. 455 с.
- Китинов, Б. У. (2018) Геокультурный образ буддизма в Каспийском регионе // Вестник Калмыцкого университета. № 38. С. 6–11.
- Куулар, Д. С. (2000) Тувинский фольклор в контексте центральноазиатских устно-поэтических традиций : дисс. в форме научного доклада ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ.
- Ламажаа, Ч. К. (2013) Архаизация общества. Тувинский феномен. М. : Книжный дом «Либроком». 272 с.
- Левин, Т. (2012) Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за ее пределами. М. : Классика-XXI. 336 с.
- Малькова, В. К., Тишков, В. А. (2009) Культура и пространство. Книга первая. Образы российских республик в Интернете. М. : ИЭА РАН. 147 с.
- Маннай-оол, М. Х. (2004) Тувинцы: происхождение и формирование тувинского этноса. Новосибирск : Наука. 164 с.
- Мифы, легенды, предания тувинцев (2010) / сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск : Наука. 372 с.
- Монгуш, А. А. (2012) «Шамбалыг» и духовная культура народов Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/358> (дата обращения: 12.03.2019).
- Монгуш, М. В. (2001) История буддизма в Туве. Новосибирск : Наука. 200 с.
- Монгуш, М. В. (2010) Один народ : три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте. Осака : Национальный музей Этнологии. 360 с.



Монгуш, М. В. (2012a) Деятельность нетрадиционных конфессий в Туве: 1990–2010 гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/353> (дата обращения: 12.03.2019).

Монгуш, М. В. (2012b) Старые и новые религии в Туве [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/356> (дата обращения: 12.03.2019).

Монгуш, М. В. (2014) Таинственная Шамбала: реальность без вымысла [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/170> (дата обращения: 12.03.2019).

Монгуш, М. В. (2016) Традиционный и западный буддизм в современной России: опыт сравнительного анализа [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (дата обращения: 12.03.2019).

Москаленко, Н. П. (2000) Основные проблемы этнополитической истории Тувы в XX в. : автореф. дисс. ... к. ист. н. М. 26 с.

Потапов, Л. П. (1969) Очерки народного быта тувинцев. М. : Наука. 402 с.

Религиоведение (2007) : словарь / под ред. Е. С. Элбакян. М. : Академический проект. 637 с.

Романова, М. С. (2008) Бурятия, Калмыкия, Тува: этническая реальность глазами экспертов // Социология власти. № 6. С. 103–113.

Сафронова, Е. С. (2009) Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Т. 27. № 1. С. 73–84.

«... Страданий рассеивать тьму...». Визит Далай-ламы в Туву (1995). Кызыл : Новости Тувы. 128 с.

Сузукей, В. Ю. (2009) Пространство и время в традиционной культуре тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 1–2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/669> (дата обращения: 12.03.2019).

Терентьев, А. (2014) Буддизм в России — царской и советской. СПб. : Издание А. Терентьева. 484 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир (1988) / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск : Наука. Сибирское отделение. 225 с.

Уланов, М. С. (2010) Буддизм в социокультурном пространстве России (социально-философский анализ) : дисс. ... д-ра филос. н. Ростов-на-Дону. 369 с.

Харитонов, В. И. (2018) Тувинский (нео)шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (дата обращения: 12.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.4.3

Хомушку, О. М. (1998) Религия в истории культуры тувинцев. М. : б./и. 177 с.

Хомушку, О. М. (2005) Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М. : Изд-во РАГС. 228 с.

Хомушку, О. М. (2009) Влияние буддийских космологических представлений народов Саяно-Алтая // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая. Материалы I-й межрегиональной научно-практической конференции для молодых ученых, аспирантов и студентов / отв. ред. О. М. Хомушку. Кызыл: б. и. 124 с. С. 72–74.

Хомушку, О. М. (2010) Трансформация добуддийских архетипов в процессе их взаимодействия с буддийскими представлениями в мировоззрении народов Саяно-Алтая // Тувинская письменность и вопросы исследования письменностей и письменных памятников России и центрально-азиатского региона. Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию тувинской письменности : в 2 ч. / отв. ред. К. А. Бичелдей. Абакан : Хакаское книжное издательство. Ч. II. 280 с. С. 260–267.

Хомушку, О. М. Межконфессиональные отношения в Республике Тыва: проблемы и перспективы [Электронный ресурс] // Российское объединение исследователей религии. URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-01/03print-01-34/> (дата обращения: 12.05.2019).

Шестопал, Е. Б., Смутькина Н. В., Сорозикова, И. В. (2019) Сравнительный анализ образов своей страны у жителей российских регионов // Сравнительная политика и геополитика. Т. 10, № 3. С. 74–94. DOI: 10.24411/2221-3279-2019-10031

Янгутов, Л. Е., Цыренов, Ч. Ц. (2016) Буддизм в социокультурной традиции России // Вестник Бурятского государственного университета. Вып. 6. С. 108–119. DOI: 10.18101/1994-0866-2016-6-108-119

Дата поступления: 02.06.2019 г.

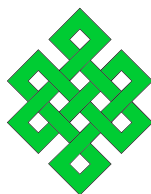
REFERENCES

Anaiban, Z. V. and Tiukhteneva, S. P. (2008) *Etnokul'turnaia adaptatsiia naseleniia Iuzhnoi Sibiri (sovremennyi period) [Ethno-cultural adaptation of the population of southern Siberia: the contemporary period]*. Moscow, Institut vostokovedeniia. 217 p. (In Russ.).

Anaiban, Z. V. (2017) *Molodezh' Tuvy i Khakasii v XXI veke [Young people of Tuva and Khakassia Republic in the 21st century]*. Moscow, IV RAN. 240 p. (In Russ.).



- Androsov, V. P. (2017) Shambala. In: *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia [Great Russian encyclopaedia]* : in 35 vols. / ed. by Iu. S. Osipov. Moscow, Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia. Voi. 34. P. 681. (In Russ.).
- Berzin, T. (1992) *Tibetskii buddizm: Ego istoriia i perspektivy razvitiia [Tibetan Buddhism: Its history and prospects of development]*. Moscow, Traditsionnaia meditsina. 31 p. (In Russ.).
- Buddiiskii vzgliad na mir [The Buddhist view of the world]* (1994) / comp. by E. P. Ostrovskaia and V. I. Rudoi. St. Petersburg, Andreev i synov'ia Publ. 461 p. (In Russ.).
- Garri, I. (2016) Tibetskii vopros i tibetskii buddizm v Kitae: reformy i konflikty ["Tibetan question" and tibetan Buddhism in China: Reforms and conflicts]. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom*, no. 4, pp. 148–173. DOI: 10.22394/2073-7203-2016-34-4-148-173 (In Russ.).
- Gachev, G. D. (1999) *Natsional'nye obrazy mira. Evraziia — kosmos kochevnika, zemledel'tsa i gortsy [National world pictures. Eurasia, space of the nomad, the farmer and the mountaineer]*. Moscow, Institut DI-DIK. 368 p. (In Russ.).
- Golovnev, A. V., Kukanov, D. A. and Perevalova E. V. (2018) *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii [Arctic: Atlas of nomadic technologies]*. St. Petersburg, MAE RAN. 352 p. (In Russ.).
- Gorbatov, V. (2018) Buddisty i Sovetskoe gosudarstvo v 1946–1960-e gg. [Buddhists and Soviet State in 1946–1960s]. *Rossiiskaia istoriia*, no. 5, pp. 77–88. DOI: 10.31857/S086956870001572-7 (In Russ.).
- Dongak, V. S. (2003) *Etnicheskaia etnichnost' u tuvintsev [Ethnic ethnicity of Tuvans]*: Thesis of Diss. ... Candidate of History. SPb. 25 p. (In Russ.).
- Zamiatin, D. N. (2006) *Kul'tura i prostranstvo. Modelirovanie geograficheskikh obrazov [Culture and Space. Modeling of geographical images]*. Moscow, Znak. 488 p. (In Russ.).
- Istoriia Tuvy [The History of Tuva]* (2001) : in 2 vol. 2nd ed. / ed. by S. I. Vainshtein and M. Kh. Mannai-ool. Novosibirsk, Nauka. Vol. 1. 367 p. (In Russ.).
- Istoriia Tuvy [The History of Tuva]* (2007) : in 3 vol. / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka. Vol. 2. 430 p. (In Russ.).
- Istoriia Tuvy [The History of Tuva]* (2016) : in 3 vol. / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka. Vol. 3. 455 p. (In Russ.).
- Kitinov, B. U. (2018) Geokul'turnyi obraz buddizma v Kaspiiskom regione [The geo-cultural image of Buddhism in the Caspian region]. *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, no. 38, pp. 6–11. (In Russ.).
- Kuular, D. S. (2000) *Tuvinskii fol'klor v kontekste tsentral'noaziatskikh ustno-poeticheskikh traditsii [Tuvan folklore in the context of Central Asian oral poetic traditions]* : Diss. in the form of a scientific report ... Doctor of Philology. Ulan-Ude. (In Russ.).
- Lamazhaa, Ch. K. (2013) *Arkhaizatsiia obshchestva. Tuvinskii fenomen [The Archaization of society. The Tuvan phenomenon]*. Moscow, Book house «Librokom». 272 p. (In Russ.).
- Levin, T. (2012) *Muzyka novykh nomadov. Gorlovoe penie v Tuve i za ee predelami [Music of new nomads. Throat singing in Tyva and beyond]*. Moscow, Klassika-XXI. 336 p. (In Russ.).
- Mal'kova, V. K. and Tishkov, V. A. (2009) *Kul'tura i prostranstvo. Kniga pervaiia. Obrazy rossiiskikh respublik v Internetе [Culture and Space. Book 1. Images of Russian republics on the Internet]*. Moscow, IEA RAN. 147 p. (In Russ.).
- Mannai-ool, M. Kh. (2004) *Tuvinty: proiskhozhdenie i formirovanie tuvinskogo etnosa [Tuvans: the origin and formation of the Tuvan ethnicity]*. Novosibirsk, Nauka. 164 p. (In Russ.).
- Mify, legendy, predaniia tuvintsev [Myths and legends of Tuvans]* (2010) / comp. by N. A. Alekseev, D. S. Kuular, Z. B. Samdan and Zh. M. Yusha. Novosibirsk, Nauka. 372 p. (In Russ.).
- Mongush, A. A. (2012) «Shambalyg» i dukhovnaia kul'tura narodov Tuvy ["Shambalyg" and spiritual culture of people of Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/358> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2001) *Istoriia buddizma v Tuve [The history of Buddhism in Tuva]*. Novosibirsk, Nauka. 200 p. (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2010) *Odin narod : tri sud'by. Tuvinty Rossii, Mongolii i Kitaia v sravnitel'nom kontekste [One people, three fates. Tuvans of Russia, Mongolia and China in a comparative context]*. Osaka, Natsional'nyi muzei Etnologii. 360 p. (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2012a) *Deiatel'nost' netraditsionnykh konfessii v Tuve: 1990–2010 gg. [Activities of non-traditional religions in Tuva]*. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/353> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2012b) *Starye i novye religii v Tuve [Old and new religions in Tuva]*. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/356> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2014) *Tainstvennaia Shambala: real'nost' bez vymysla [Mysterious Shambhala: reality without fiction]*. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/170> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).
- Mongush, M. V. (2016) *Traditsionnyi i zapadnyi buddizm v sovremennoi Rossii: opyt sravnitel'nogo analiza [Traditional and western Buddhism in Russia: a comparative study]*. *The New Research of Tuva*, no. 1 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/69> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).



Moskalenko, N. P. (2000) *Osnovnye problemy etnopoliticheskoi istorii Tuvy v XX v. [Major problems of the ethnopolitical history of Tuva in the 20th century]*: Thesis of Diss. ... Candidate of History. Moscow. 26 p. (In Russ.).

Potapov, L. P. (1969) *Ocherki narodnogo byta tuvintsev [Essays on everyday life of Tuvans]*. Moscow, Nauka. 402 p. (In Russ.).

Religiovedenie [Religious studies]: a dictionary (2007) / ed. by E. S. Elbakian. Moscow, Akademicheskii proekt. 637 p. (In Russ.).

Romanova, M. S. (2008) Buriatiia, Kalmykiia, Tuva: etnicheskaia real'nost' glazami ekspertov [Buryatia, Kalmykia, Tuva: ethnic reality through the eyes of experts]. *Sotsiologiya vlasti*, no. 6, pp. 103–113. (In Russ.).

Safronova, E. S. (2009) Sovremennyy buddizm v Rossii kak chast' buddiiskoi tsivilizatsii [Present day Buddhism in Russia within the structure of Buddhist civilization]. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i za Rubezhom*, vol. 27, no. 1, pp. 73–84. (In Russ.).

«... Stradanii rasseivat' t'mu...». Vizit Dalai-lamy v Tuvu ["... to dispel the darkness of suffering...". The Dalai Lama's visit to Tuva] (1995). Kyzyl, Novosti Tuvy. 128 p. (In Russ.).

Suzukei, V. Iu. (2009) Prostranstvo i vremia v traditsionnoi kul'ture tuvintsev [Space and time in traditional culture of Tuvans]. *The New Research of Tuva*, no. 1–2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/669> (access date: 12.03.2019). (In Russ.).

Terent'ev, A. (2014) *Buddizm v Rossii — tsarskoi i sovetskoi [Buddhism in Russia — Tsarist and Soviet]*. St. Petersburg, Published by A. Terent'ev. 484 p. (In Russ.).

Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir [Traditional worldview of Turks in South Siberia. Space and time. The material world] (1988) / E. L. L'vova, I. V. Oktiabr'skaia, A. M. Sagalaev and M. S. Usmanova. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe otделение. 225 p. (In Russ.).

Ulanov, M. S. (2010) *Buddizm v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii (sotsial'no-filosofskii analiz) [Buddhism in the socio-cultural space of Russia: a socio-philosophical analysis]*: Diss. ... Doctor of Philosophy. Rostov-na-Donu. 369 p. (In Russ.).

Kharitonova, V. I. (2018) Tuvinskii (neo)shamanizm kak kul'tovaia i tselitel'skaia praktika v sovremennom mire [Tuvan (neo) shamanism as a religious and healing practice in contemporary world]. *The New Research of Tuva*, no. 4. [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (access date: 12.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.4.3 (In Russ.).

Khomushku, O. M. (1998) *Religiia v istorii kul'tury tuvintsev [Religion in the history of Tuvan culture]*. Moscow, s. n. 177 p. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2005) *Religiia v kul'ture narodov Saiano-Altai [Religion in the culture of the Sayano-Altai peoples]*. Moscow, RAGS Publ. 228 p. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2009) Vliianie buddiiskikh kosmologicheskikh predstavlenii narodov Saiano-Altai [The influence of the Buddhist cosmological concepts of the peoples of Sayano-Altai]. In: *Aktual'nye problemy issledovaniia etnoekologicheskikh i etnokul'turnykh traditsii narodov Saiano-Altai [Urgent issues of the study of ethno-ecological and ethno-cultural traditions of the peoples of Sayano-Altai]*. Proceedings of the 1st interregional scientific and practical conference for young scientists, postgraduates and students. Ed. by O. M. Khomushku. Kyzyl, s. n. 124 p. Pp. 72–74. (In Russ.).

Khomushku, O. M. (2010) Transformatsiia dobuddiiskikh arkhетipov v protsesse ikh vzaimodeistviia s bud-diiskimi predstavleniiami v mirovozzrenii narodov Saiano-Altai [Transformation of pre-Buddhist archetypes in the process of their interaction with Buddhist ideas in the worldview of the peoples of Sayano-Altai]. In: *Tuvinskaiia pis'mennost' i voprosy issledovaniia pis'mennosti i pis'mennykh pamiatnikov Rossii i tsentral'no-aziatskogo regiona [Tuvan writing and research of writings and written monuments of Russia and the Central Asian region]*. Proceedings of the international scientific conference on the 80th anniversary of the Tuvan writing: in 2 vol. / ed. by K. A. Bicheldei. Abakan, Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo. Vol. II. 280 p. Pp. 260–267. (In Russ.).

Khomushku, O. M. Mezhekongfessional'nye otnosheniia v Respublike Tyva: problemy i perspektivy [Interfaith relations in the Republic of Tuva: problems and prospects]. *Rossiiskoe ob'edinenie issledovatelei religii* [online] Available at: <https://rusoir.ru/03print/03print-01/03print-01-34/> (access date: 12.05.2019). (In Russ.).

Shestopal, E. B., Smul'kina N. V. and Sorozikova, I. V. (2019) Sravnitel'nyi analiz obrazov svoei strany u zhitelei rossiiskikh regionov [Comparative analysis of one's own country images in Russian regions]. *Sravnitel'naia politika i geopolitika*, vol. 10, no. 3, pp. 74–94. DOI: 10.24411/2221-3279-2019-10031 (In Russ.).

Iangutov, L. E., Tsyrenov, Ch. Ts. (2016) *Buddizm v sotsiokul'turnoi traditsii Rossii [Buddhism in Russian Social and Cultural Tradition]*. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 6, pp. 108–119. DOI: 10.18101/1994-0866-2016-6-108-119 (In Russ.).

Submission date: 02.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.4

Роль ценностных ориентаций молодых тувинцев в пространственном развитии Республики Тыва*

Ольга А. Персидская

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук,
Российская Федерация



В работе пространственное развитие Республики Тыва рассматривается как проблема развития общества и экономики региона, решаемая с учетом культурных ценностей коренного населения республики, составляющего более 80% всего населения. То есть речь идет об учете этнокультурной составляющей в трактовке пространственного развития. Основной акцент сделан на ценностно обусловленном экономическом поведении. Обосновывается, что такой анализ позволяет выявить основания экономического поведения большинства населения и зафиксировать специфику современного этноэкономического уклада Тувы. Поэтому такой подход эвристичен для разработки стратегий пространственного развития региона.

Эмпирической базой исследования выступили данные социологического опроса тувинской молодежи, проведенного в Туве в 2012 г. представителями новосибирской школы этносоциологии под руководством Ю. В. Попкова. Анализ данных выполнен на основе переосмысления автором некоторых параметров культуры Г. Хофстеде. Сделаны заключения о специфике системы ценностей молодежи Тувы, которые позволили охарактеризовать культуру тувинцев как коллективистски ориентированную, феминную и с

высокой степенью избегания неопределенности.

Проведенный анализ позволил дополнить портрет Тувы чертами, важными как для выявления ее социокультурной специфики, так и для решения задачи по учету этнокультурной составляющей в социально-экономическом развитии субъектов Российской Федерации. Подчеркивается, что выявление социокультурной специфики позволяет искать точки роста для программ экономического развития конкретных регионов. Сформулированы рекомендации, касающиеся характеристик организационной этики и особенностей менеджмента предприятий в Туве.

Ключевые слова: молодежь; Тува; тувинцы; ценности культуры; пространственное развитие; этноэкономический уклад; кросскультурный подход

* Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Персидская О. А. Роль ценностных ориентаций молодых тувинцев в пространственном развитии Республики Тыва [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/863> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.4



Персидская Ольга Алексеевна — младший научный сотрудник отдела социальных и правовых исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Тел.: +7 (383) 330-22-40. Эл. адрес: olga_alekseevna@mail.ru

ORCID ID: 0000-0002-6821-4692

Persidskaia Olga Alekseevna, Junior Research Fellow, Department of Social and Legal Studies, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Nikolaeva St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel.: +7 (383) 330-22-40. E-mail: olga_alekseevna@mail.ru



The role of value orientations of young Tuvans in the spatial development of the Republic of Tuva*

Olga A. Persidskaya

Institute of Philosophy and Law, SB RAS, Russian Federation

The paper considers the spatial development of the Republic of Tyva as a problem of the social and economic development of the region. This issue can be resolved with respect to cultural values of the indigenous population of the republic, who account for more than 80% of its total population. More specifically, the ethnocultural component should be placed in the context of economic interpretation of spatial development. The focus is made on value-driven economic behavior. Such analysis makes it possible to identify the reasons for the economic behavior of most of the population and to indicate peculiarities of the modern ethnoeconomic structure of Tuva. Therefore, this approach is heuristic for developing strategies for spatial development of the region.

The research is based on the data of a sociological survey of Tuvan youth conducted in Tuva in 2012 by representatives of the Novosibirsk school of ethnosociology under the supervision of Yu. V. Popkov. The data analysis is based on the author's reimagination of some parameters of culture as developed by G. Hofstede. Therefore, we can categorize the culture of Tuvan youth value system as collectivist-oriented, feminine, with a high degree of avoiding uncertainty.

The analysis made it possible to complement the portrait of Tuva with features that are important both for identifying its sociocultural peculiarities and for solving the problem of how to take account of the ethnocultural component within the general socioeconomic development of Russia's constituent subjects. The article emphasizes that identification of sociocultural peculiarities helps locate potential "growth areas" for the programs of economic development of specific regions. Also formulated are some recommendations concerning the characteristics of institutional ethics and details of enterprise management in Tuva.

Keywords: youth; Tuva; Tuvans; cultural values; spatial development; the determinants of spatial development; ethnoeconomic structure; cross-cultural approach

* The article was written under the aegis of programs of fundamental research established by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.



For citation:

Persidskaia O. A. The role of value orientations of young Tuvans in the spatial development of the Republic of Tuva. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/863> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.4

Введение

Изучение особенностей пространственного развития регионов и поиск стратегий повышения его эффективности принято связывать с областью экономических исследований. По нашему мнению, хотя экономический подход обладает значительной методологической и методической базой по разработке данной проблематики и в его рамках достигнуты значимые и для теоретического развития, и для управленческой практики результаты, актуальным является также взгляд на проблему пространственного развития с точки зрения других дисциплин, позволяющий найти новое концептуальное и содержательное наполнение темы.

В данной работе предпринята попытка взглянуть на пространственное развитие региона — Республики Тыва — с точки зрения этносоциологии с методологической опорой на кросс-культурный подход. Цель исследования — выявление взаимосвязи системы этнокультурных ценностей с пространственным развитием региона. Задачи исследования: обосновать механизм влияния структуры ценностей на экономическое поведение; на основе анализа данных массового социологического опроса молодежи Тувы выявить систему ценностей тувинцев; дополнить социокультурный портрет Тувы характеристиками, позволяющими учесть этнокультурный фактор в социально-экономическом развитии республики.



Методологической основой работы выступает кросс-культурная интерпретация культурных ценностей Г. Хофстеде, позволяющая рассматривать культурные ценности как основу культурно обусловленных форм экономического поведения. Таким образом, выявление структуры ценностей этнических групп, населяющих регион, может стать значимым шагом для решения задачи, связанной с необходимостью учета этнокультурных факторов в социально-экономическом развитии субъектов Российской Федерации.

В качестве источниковой базы исследования выступают публикации авторов, посвятивших свои исследования методологии и методикам кросс-культурного подхода в исследовании ценностей (Г. Хофстеде, Р. Инглхарт, Ф. Тромпенаарс, Ш. Шварц); вопросам этноэкономического развития регионов Российской Федерации (В. Я. Ахметов, Г. И. Бердникова, В. В. Браткова, Н. В. Гонтарь, Н. А. Дегтярева, Н. Н. Киселева, Е. М. Колмакова, О. В. Печура, Г. И. Шагибалова и др.); социально-экономическим проблемам Тувы и перспективам ее модернизации (Г. Ф. Балакина, Д. Ф. Дабиев, У. М. Дабиева, А. Ч. Килдыгай и др.) с акцентом на системе ценностей тувинцев (М. Ш. Абдулаева, З. В. Анайбан, Ч. К. Ламажаа, Е. А. Тюгашев, Ю. В. Попков и коллектив авторов ИФПР СО РАН). Эмпирической базой работы стали обработанные автором данные массового социологического опроса, проведенного в Республике Тыва в 2012 г. под руководством д. филос. н., проф. Ю. В. Попкова сотрудниками Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск).

Роль этнической культуры в развитии экономики

В обновленном варианте Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. (далее — Стратегия) в качестве обязательных к выполнению задач обозначены «учет этнокультурного фактора при обеспечении сбалансированного, комплексного и системного развития субъектов Российской Федерации и муниципальных образований» и «формирование гибкой системы расселения населения, учитывающей многообразие региональных и национальных укладов жизни» (Стратегия ... , Электр. ресурс). Решение таких задач наталкивается на проблему, связанную с тем, что различия в уровне экономического развития регионов увеличивают опасность возникновения региональных кризисов и затрудняют проведение единой социально-экономической политики (Киселева, Браткова, 2014: 131), что актуализирует необходимость разработки управленческих стратегий, масштабированных не в федеральных, а в региональных и локальных границах.

Пространственное развитие региона — это процесс, детерминируемый изменениями в организации обустройства занимаемой регионом территории и распределением мест обитания и характера деятельности основных социальных и профессиональных слоев общества, вносящих наиболее значимый вклад в его прогрессивное развитие (Колмакова Е., Колмакова И., Дегтярева, 2018: 31). В историко-экономических исследованиях в качестве детерминант пространственного развития региона рассматриваются природные условия и специфика исторических этапов хозяйственного освоения его территории, которые обуславливают большую или меньшую эффективность складывающихся региональных хозяйственно-автохтонных систем (Паникарова, Власов, Чебодаева, 2011: 53). В части исследований, прямо или косвенно связанных с пространственным развитием регионов, акцентируется значимость геополитического фактора, например, выделяются более экономически развитый «центр» и отстающая по социально-экономическим показателям «периферия» (Аниканов, Степанов, Сусоколов, 1999: 10–11). Реже исследователи выходят на взаимосвязь проблемы неравномерности пространственного развития регионов со спецификой экономических укладов населяющих их этнических групп (Ахметов, Бердникова, Шагибалова, 2010; Гонтарь, 2015: Электр. ресурс).

По итогам сравнительных исследований регионов ряда параметров, среди которых интенсивность хозяйственной активности и финансовой самодостаточности, привлекательность региона как места проживания, степень развитости в нем инновационной активности и др., Н. Н. Киселева и В. В. Браткова отмечают, что на общероссийском фоне по совокупности показателей уступают республики Северо-Кавказского федерального округа, Мордовия, Алтай, Бурятия, Тыва, то есть так называемые национальные или «этнические» регионы. Как указывают авторы, в данных регионах практически «отсутствуют условия и стимулы самостоятельного территориального развития» (Киселева, Браткова, 2014: 131). Экономический уклад этнических регионов слабо восприимчив к процессам модернизации по западному типу. Эта ригидность этнических экономик связана со сложным комплексом причин, среди которых преимущественное распространение в домохозяйствах традиционных, чаще аграрных форм хозяйственной деятельности, преобладание кустарных ремесел и надомного ручного труда, высокий авторитет неформальных институтов, экстенсивный тип занятости с использованием сырьевой хозяйственной инфраструктуры, низкая социальная и территориально-пространственная мобильность населения и малоразвитость обмена (Овчинников, Колесников, 2006: 147–148).



Соглашаясь с некоторыми выводами таких исследований, связанными с подчеркиванием определяющей роли этнических экономик в организации жизни значительной части жителей национальных регионов, мы все же считаем, что разница социально-экономических показателей регионов, акцентированная в Стратегии как проблема, может быть рассмотрена также и с другой стороны: этнические особенности могут и должны выступить как точки роста для эффективных программ экономического развития конкретных регионов. В этом смысле игнорирование этнической составляющей в анализе перспектив пространственного развития равноценно потере значимой части потенциала развития экономического пространства.

Мы считаем, что поддержка исторически сложившихся этноэкономических укладов и их адаптация к современным экономическим условиям важна, так как позволяет раскрыть потенциал роста экономик этнических регионов. При этом важно отметить, что этноэкономический уклад обладает высокой степенью жизнеспособности на индустриальных и даже постиндустриальных стадиях общественного развития за счет высокой степени адаптивности своих форм.

К механизмам, позволяющим в современных условиях раскрыть потенциал этноэкономического уклада той или иной этнической группы, относят: разработку этноэкономических профилей регионов, учитывающих специфику исторически и культурно имманентных для населяющих его этнических групп форм хозяйствования; формулирование и совершенствование нормативно-правовой базы по внедрению элементов этноэкономического уклада; создание социально-экономических и организационных предпосылок для формирования кластера мелких этнически-ориентированных товаропроизводителей, развивающих сеть отраслей традиционной этноэкономики; стимулирование развития потребительской кооперации в сфере переработки и реализации сельскохозяйственной продукции и др. (см.: Персидская, 2017). Также, по нашему глубокому убеждению, важное значение в поиске эффективных стратегий этноэкономического развития играет выявление и учет ментальных, ценностных оснований культур, носителями которых являются представители разных этнических групп, населяющих регион. В социогуманитаристике существенную поддержку находит точка зрения о том, что экономические уклады в значительной степени являются порождением этнической среды, а не только стратегий рационального экономического поведения, так как этнические культуры, на ментальном уровне «программирующие» активность своих носителей, оказывают влияние на их экономическое поведение через ценности (см.: Печура, 2009; Персидская, 2012).

Об особенностях системы ценностей тувинцев сказано достаточно много. Так, Ч. К. Ламажаа в своей монографии «Тува между прошлым и будущим» отмечает такие ключевые черты «резко-континентальной культуры» тувинцев, как приверженность своим этническим корням, выражающаяся в тесной связи с родом и семьей, подчеркиваемая гордость за достижения своего народа, значимость кочевого образа жизни, музыкальность, образность мышления, близость к природе и ее циклам. Отдельно автор акцентирует внимание на том, что существенное влияние на самобытность мировоззрения народа Тувы оказывает формирование культуры в некоторой изоляции «внутрисаянья», в условиях сложного религиозного синкретизма и смешения различающихся культурных пластов (Ламажаа, 2011). Ю. В. Попков и Е. А. Тюгашев на основе анализа данных социологических опросов фиксируют такие ценностные ориентации у тувинцев, как приверженность коллективизму, приоритет патернализма, важность комплексного выражения собственной этничности и др. (Попков, Тюгашев, 2010).

Однако, как отмечают Д. Ф. Дабиев и У. М. Дабиева, культурные и религиозные ценности тувинцев оказались существенно трансформированы в период Тувинской Народной Республики и в советское время (Дабиев, Дабиева, 2015). В то же время, реакция тувинского населения на социально-экономические трансформации пост-советского периода показала глубокую укорененность традиционной основы в коллективном сознании рассматриваемой этнической группы. Как отмечают Ч. К. Ламажаа и М. Ш. Абдулаева, «феномены архаизации здесь (в Туве и ряде других этнических регионов Сибири: на Алтае, в Бурятии, Хакасии. — О. А.) выразились в первую очередь в натурализации хозяйственной деятельности, в актуализации архаических представлений о земле как территории коллективного пользования родов и отторжении идеи частной собственности на землю; в массовом возрождении архаических семейно-родовых объединений и правил взаимопомощи; в возрождении значения скота как ценности, элемента богатства, мерила материального благополучия» (Ламажаа, Абдулаева, 2014: 69–70). Обращение к архаизированным социальным практикам, переплетенным с их современным неотрадиционным переосмыслением, подтверждает, на наш взгляд, идею о том, что социально-экономический прогресс Тувы затруднителен без реализации моделей экономики, опирающихся на исторически сложившиеся этноэкономические уклады.



Возможности кросскультурного подхода в выявлении ценностно обоснованного экономического поведения

Выявление и сравнение ценностей разных культур (в том числе этнических) является одной из целей кросскультурного направления в социогуманитаристике. В рамках кросскультурного подхода этническая группа воспринимается не обособленно, а в системе взаимодействия культур, цивилизаций, мира в целом. Выход за рамки документирования культурных различий с целью понять, какие ценностные переменные лежат в основе культур, привел к складыванию специфической методологии кросскультурных исследований. В ее основе лежит предположение, что все культуры могут быть дифференцированы в соответствии с их положением на шкалах, отражающих определенный набор ценностных дилемм. Влияние культурных ценностей на социально-экономическое развитие изучалась в работах Ф. Тромпенаарса, Ш. Шварца, Р. Инглхarta и других исследователей (см.: Тромпенаарс, Хэмпден-Тернер, 2004; Schwartz, 1992; Инглхарт, Вельцель, 2011).

Эмпирические выводы данной работы основаны на методологии Г. Хофстеде, нидерландского исследователя, который на основе результатов факторного анализа, проведенного на широчайшем эмпирическом материале, сформулировал пять ценностных шкал (Hofstede, 1980, 1998). В логике Г. Хофстеде, основу системы ценностей культуры составляет статистически обобщенный выбор большинством ее представителей того или иного полюса из следующих пяти шкал-дихотомий: (1) индивидуализм или коллективизм, (2) высокий или низкий уровень избегания неопределенности, (3) большая или малая дистанция по отношению к власти, (4) феминность или маскулинность, (5) долгосрочная или краткосрочная ориентация целей представителей культуры. Первый показатель разделяет культуры на индивидуалистические и коллективистские; второй определяет потребность в формальных правилах и уровень терпимости к нетрадиционным идеям; третий указывает степень, в которой общество одобряет неравномерное распределение власти в институтах и организациях; четвертый основан на склонности большинства представителей культуры к ценностям экономического развития и роста дохода (маскулинные культуры) или к повышению качества жизни и улучшению отношений с людьми (феминные культуры); наконец, пятый раскрывает динамизм культуры: дальность горизонта планирования, к которой склонны большинство представителей конкретной культуры. Выявление ценностного полюса, к которому тяготеет исследуемая культура по каждой из перечисленных шкал, в результате дает сложную картину специфической системы ценностей. В соответствии с методикой Г. Хофстеде, эта система ценностей интерпретируется в терминах, описывающих стратегии поведения, в том числе, экономического, имманентно присущих культуре. Представляется, что такой анализ может быть полезен для выявления механизмов увеличения эффективности пространственного развития территорий, связанных с повышением бизнес-активности и умножением социального капитала.

Ценности тувинской культуры в интерпретированной методологии Г. Хофстеде

Насколько нам известно, исследований по методу Г. Хофстеде в Туве не проводилось, но имеются эмпирические данные, полученные в процессе исследований, проведенных по другим методикам, но с сопоставимыми результатами. Речь в частности идет об итогах работы, проведенной в 2012 г. сотрудниками Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск) в рамках программы изучения ценностных ориентаций населения национальных республик Южной Сибири и сопредельных территорий (руководитель проекта — д. филос. н., проф. Ю. В. Попков, организатор опроса в республике — канд. филос. н. С. А. Мадюкова, интервьюер — И. С. Тарбастаева). Исследование было проведено методом массового социологического опроса. В его основе лежала авторская методика дихотомически организованных ценностных предпочтений (подробное описание методики и результатов исследования см.: Евразийский мир, 2010: 212–291). Выполненный нами анализ методики позволил сделать заключение о значительном числе пересечений идей сибирских этносоциологов и Г. Хофстеде не только в методической части (которая касается представления о том, что ценностные предпочтения могут быть организованы в виде дихотомических противопоставлений), но, что важно, и в самом смысловом наполнении этих ценностных дихотомий. Это позволяет использовать результаты опроса 2012 г. для того, чтобы рассмотреть ценности тувинской культуры в горизонте методологии Г. Хофстеде.

Результаты исследования позволили сибирским этносоциологам доказать гипотезу о евразийском основании в системах ценностей разных этнических групп Сибири, а также Калмыкии, Казахстана и Монголии. Переосмысление полученных эмпирических данных, вдохновленное методологией Г. Хоф-



стед и осуществленное в данной работе, предпринято для того, чтобы использовать модель системы ценностей культуры для объяснения некоторых характеристик экономического поведения у тувинцев. Представляется, что анализ таких характеристик может открыть способы диагностики и повышения качества человеческого капитала и интенсификации бизнес-активности, что значимо для выявления стратегий пространственного развития Тувы, где тувинцы составляют большинство населения.

Итак, эмпирической базой данной работы послужили результаты массового социологического опроса, проведенного в Туве в 2012 г. Всего в опросе приняли участие 718 человек, все представители учащейся и работающей молодежи разных этнических групп. Так как выборка исследования была построена в соответствии с этнической структурой региона, большинство опрошенных — 612 чел. или 85% опрошенных — являются тувинцами, и приведенная в данной статье статистика основана именно на их ответах. Возраст опрошенных на момент проведения исследования составлял от 16 до 27 лет, соответственно, сейчас, в 2019 г., этим людям от 23 до 34 лет. Можно предположить, что большинство из них в настоящее время являются участниками рынка труда в качестве экономически активной части населения. Так как система культурных ценностей является достаточно устойчивой структурой и ее основания мало изменчивы, стабильны — как в границах жизни отдельного человека, так и в рамках существования социальных групп — можно предположить, что суждения о ценностях, высказанные респондентами в 2012 г., сейчас являются реальными регуляторами экономического поведения части экономически активного, молодого населения Тувы, а поэтому актуальны. Именно руководствуясь этими соображениями, мы посчитали, что результаты данного исследования востребованы в настоящее время.

На имеющихся материалах опроса нам удалось найти способ проинтерпретировать только первые четыре из пяти вышеназванных шкал Г. Хофстеде. Следует оговорить, что интерпретация шкал Хофстеде весьма условна и наполнена набором эмпирических индикаторов, которые совпадают с указанными нидерландским социологом скорее по смыслу, чем по конкретному методическому содержанию.

Для выявления склонности опрошенных тувинцев к *индивидуалистическим или коллективистским ценностям* был проведен анализ ответов на вопросы о коллективизме и индивидуализме и об их утилитарной значимости для личности. Результаты опроса показали, что на уровне общих представлений коллективизм видится опрошенным более привлекательным. Так, 78% из них считают, что тувинскому народу более всего нужно чувство взаимопомощи, коллективизма, а не чувство индивидуализма, личной деловитости, свободы личности. Также абсолютное большинство опрошенных (72%) поддержало идею о том, что для успешного развития тувинского народа следует развивать коллективную собственность. В то же время, на уровне анализа личностных ценностных ориентаций не все так однозначно: хотя сторонниками коллективистской идеи о том, что интересы народа (этнической группы) должны быть выше интересов личности, выступили 54% респондентов, также значительное их число (46%) поддержало индивидуалистическую установку: для них личные интересы человека находятся в приоритете по сравнению с интересами народа. Несмотря на это, мы все же склонны отнести тувинскую культуру скорее к коллективистским, а выявленную ориентацию почти половины опрошенных на предпочтение личных, а не общеэтнических интересов определить скорее не как ценность, а как стратегию выживания в современном мире, преимущественно основанном на законах рыночной экономики.

Интересно отметить еще одну явно коллективистскую черту тувинского национального характера, которую зафиксировали Г. Ф. Балакина и А. Ч. Кылыдай: высокая значимость ценностей равенства и родства у них подчас выражается в повсеместно принятом «уравнительном распределении» благ в семье: считается, что более экономически успешный родственник должен разделить свой доход с менее успешными, оказывать им поддержку (Балакина, Кылыдай, 2012: 75).

Приоритет коллективистских ценностей, выражающийся у тувинцев через значимость для них семейной идентичности, подчеркивает в своих публикациях Ч. К. Ламажаа. По мысли автора, модернизация в Туве может быть реализована наиболее эффективно, если будет сделана ставка не на развитие индивидуальных «я», а на коллективные «я» через воздействие на локальные семейные сообщества, так как «в характеристики идеального тувинца по сию пору входит ориентация на коллективистские ценности, в том числе он должен знать свою родословную, свое происхождение, как можно большее число родственников, соблюдать родовые традиции, бережно относиться к природе и почитать ее духов» (Ламажаа, 2011: 295). Высокая ценность семьи позволяет ей аккумулировать несколько значимых социальных функций: быть транслятором ценностей, выступать ячейкой экономического развития, быть агентом социально-политической активности.

По нашему мнению, *степень избегания неопределенности* можно зафиксировать, опираясь на выбор опрошенными ценностей свободы или порядка, стабильности или перемен и ориентации на сохра-



нение или разрушения традиций ради прогресса общества. В целом, молодые тувинцы показали себя как общность с высоким уровнем избегания неопределенности: 70% указали, что для страны важнее обеспечение общего порядка, а не личных свобод граждан, 64% считают, что в жизни важнее стабильность и устойчивость, а не перемены и новизна, 76% уверены, что новое следует строить с сохранением, а не разрушением традиций. То, что тувинцев следует отнести скорее к представителям культур с высоким уровнем избегания неопределенности, подтверждается и зафиксированной Г. Ф. Балакиной и А. Ч. Кылгыдай сниженной скоростью адаптации к условиям рынка у тувинской молодежи по сравнению с русской (Балакина, Кылгыдай, 2012: 74).

Дистанция власти проинтерпретирована нами как такое представление о роли государства для человека, в котором большой дистанции свидетельствуют выраженные ценности патернализма, а короткой — противоположный, предполагающий большую индивидуальную свободу взгляд на систему отношений между гражданином и государством. Анализ данных показал, что среди опрошенных тувинцев нет явного преобладания той или иной позиции: 53% считают, что рабочие места и условия жизни должно обеспечить государство (патерналистская установка), а человек должен хорошо трудиться, остальные полагают, что человек должен сам обеспечить себе работу и условия жизни, а государство — его защиту законами и справедливыми налогами. Косвенно о патерналистических установках тувинской молодежи свидетельствуют также упоминания об «иждивенческой психологии», о распространенности в массовом сознании тувинцев установки на ожидание помощи от других, в первую очередь, от государства и родственников, как о культурной особенности (Балакина, Кылгыдай, 2012; Анайбан, 2018: Электр. ресурс). Однако проведенный нами анализ достаточно ограничен и не позволяет сделать однозначный вывод о короткой или длинной дистанции власти у представителей тувинской этнической группы. По нашему мнению, дистанция в настоящее время сокращается — у старшего поколения сильнее выражена патерналистская установка (см.: Евразийский мир..., 2010: 215), а у младшего — начался переход к противоположной позиции. Но эта гипотеза требует дополнительной проверки.

Наконец, в том, что касается выраженности *феминных* или *маскулинных* ценностей у представителей тувинской этнической группы, отметим, что, как нам кажется, культура тувинцев скорее феминна, нежели маскулинна: 88% считают, что в жизни сотрудничество и единство важнее, чем соперничество и борьба, а 64% признаются, что для них важно работать в любимой профессии, даже если доход при этом будет небольшим. В пользу феминности рассматриваемой культуры также свидетельствуют заключения исследователей о склонности тувинцев к творческим профессиям, связанным с артистическим или художественным искусством (Анайбан, 2018: Электр. ресурс). В то же время, анализ ответов респондентов указывает также на выраженную ценность хорошего финансового обеспечения своего труда, что, как правило, считают характеристикой маскулинной культуры: 68% ответили, что для них очень важно много зарабатывать, и при этом даже не важно, где именно. Фиксируя данное противоречие как симптом раскола системы ценностей у тувинской молодежи, мы можем говорить о ценности денег не только как характеристике маскулинности культуры, но также как об одном из маркеров современности, актуальном не только для тувинской культуры, но и далеко за пределами Тувы. Как отмечает З. В. Анайбан, проблема труда и занятости молодежи (особенно сельской) является в Туве одной из наиболее острых. Справедливо ее заключение: «...молодые люди сегодня, в отличие от предыдущих старших поколений, социальные блага, материальные интересы все-таки ставят выше любых других ценностей» (там же), но происходит это не столько из внутренних ценностных установок, сколько из-за сложностей социально-экономического плана. При этом ориентация на финансовое благополучие у молодежи, разумеется, не является исключительно чертой Тувы: «желание денег как утопия будущего и своего благополучия» зафиксировано и исследователями Левада-центра при общероссийском опросе молодежи 2011 г. (Гудков, Дубин, Зоркая, 2011: 94).

Таким образом, можно заключить, что, по результатам анализа данных, *тувинскую культуру следует относить к числу коллективистских, феминных культур с высокой степенью избегания неопределенности*. Данный вывод позволяет сформулировать рекомендации, основанные на имманентных, подкрепленных на уровне культурных ценностей, характеристик производственной этики и особенностей менеджмента предприятий, которые могли бы быть полезны для улучшения экономических показателей Тувы.

В экономиках регионов с коллективистской культурой лучше развиваются предприятия, служащие которых связаны не только трудовым контрактом, но и моральными обязательствами по отношению друг к другу, эмоционально вовлечены в дела компании. В управлении приветствуются групповые решения, ценятся опыт и преемственность. Более успешны организации, «выращивающие» своих сотрудников для себя, корпоративная этика строится на основе принципа партикуляризма — деления окружающих на «своих» и «чужих».



Ориентация культуры на высокую степень избегания неопределенности связана со значительным сопротивлением переменам у представителей культуры. В этой ситуации для развития бизнеса эффективно осуществление практик, связанных со строгим планированием деятельности организаций и введением детализированных требований и инструкций для сотрудников. Приветствуются организационные традиции и ритуалы. Взаимодействия между сотрудниками более успешны, если регламентированы взаимными правами и обязанностями — формально прописанными или неформальными, но ясными. Четкая иерархическая структура компаний в культурах с высокой степенью избегания неопределенности страхует их участников от случайностей и рисков. К особенностям организационной культуры относится то, что часто управленцев отбирают на основе критерия возраста и высокие посты занимают люди старшего возраста. Также отметим, что в таких культурах люди сложно переносят организационные конфликты.

В феминных культурах поощряются забота друг о друге и эмоциональная привязанность. Эффективным способом решения конфликта, в том числе делового, будут переговоры и достижение компромисса, а не борьба и противостояние. Корпоративная этика должна строиться на основе солидарности и скромности; считается справедливым распределение доходов на основе принципа равенства. В целом, представители такой культуры работают, чтобы жить, а не наоборот — живут ради работы. Отметим, что в приоритете успешных предприятий феминных культур находится забота о природе, бережное отношение к окружающей среде (Hofstede, 1980, 1998; Лебедева, Татарко, 2007; Оксина, 2013).

Заключение

Очевидно, что для поиска стратегий эффективного пространственного развития Тувы не только важно выявить специфику опирающихся на ценности этноэкономических укладов, но и решить ряд актуальных экономических и социальных вопросов. Часть из них напрямую связана с молодежью, особенно сельской. Эксперты отмечают, что в тувинских селах существенно ограничены возможности трудовой занятости молодых людей. Переезд в город также не решает проблемы: «весомую долю не имеющих работу образует сельская молодежь, которая активно пополняет ряды городских безработных» (Анайбан, 2018: Электр. ресурс). Молодежь — и сельская, и городская — оказывается в сложной ситуации как из-за недостатка трудового опыта, так и в связи со сложностями для значительной ее части найти свое место на рынке труда (там же).

В то же время, несмотря на все трансформации, которым подверглась система традиционных культурных ценностей тувинцев, у них до сих пор ценятся занятия традиционными видами хозяйствования, связанными с природой. Социологические опросы показали растущее число представителей тувинского этноса, которые хотели бы заниматься фермерством (Балакина, Кылдыгай, 2012: 71). Нельзя не отметить, что возрождение и развитие сельского хозяйства осознается правительством Тувы и ее гражданским сообществом в качестве одной из приоритетных стратегий пространственного развития¹. Такие сельскохозяйственные программы, как «Кыштаг для молодой семьи» и «Одно село — один продукт» в сочетании со строительством и ремонтом сельских социальных объектов, дорог и инфраструктуры должны способствовать осовремениванию села, повышению его привлекательности для молодых. При этом фермерство как нельзя более соответствует духу феминной культуры и позволяет реализовывать модели производственной организации, свойственные коллективистской культуре — например, семейные предприятия. Представляется, что акцент на четком планировании деятельности организации, подробное инструктирование сотрудников об их обязанностях и введение в обиход организационных традиций (все это рекомендовано для менеджмента в культурах с высокой степенью избегания неопределенности) будут способствовать повышению доходов от фермерской деятельности. В этой связи важной стратегической задачей видится не только повышение профессиональных умений будущих индивидуальных фермеров, но и формирование их управленческих компетенций с учетом специфики ценностей тувинской культуры.

¹ Совет гражданских инициатив Тувы предложил дополнить проект Стратегии пространственного развития РФ до 2025 года [Электронный ресурс] // Тува Онлайн. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2018/11/30/sovet-grazhdanskih-iniciativ-tuvy-predlozhit-dopolnit-proekt-strategii-prostranstvennogo-razvitiya-rf-do-2025-goda.html> (дата обращения: 1.03.2019); В Туве вступил в силу закон о бесплатной земле для переселенцев в малые села [Электронный ресурс] // Официальный портал Республики Тыва. URL: http://gov.tuva.ru/press_center/news/society/38759/ (дата обращения: 1.03.2019).



Проведенный анализ позволяет дополнить социокультурный портрет пространственного развития Тувы такими ее чертами, как феминность, коллективистская ориентация, высокая степень избегания неопределенности. Представляется, что дальнейший поиск и разработка социокультурных особенностей региона будут способствовать решению важной для пространственного развития регионов задачи по учету этнокультурного фактора в социально-экономическом развитии субъектов Российской Федерации.

Благодарности

Автор выражает признательность за любезное согласие на использование для анализа статистических данных социологического исследования 2012 г., проведенного в Туве, руководителю проекта д. филос. н., проф. Ю. В. Попкову, а также координатору опроса канд. филос. н. С. А. Мадюковой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года [Электронный ресурс] // Президент России. URL: <http://kremlin.ru/acts/bank/36512> (дата обращения: 01.06.2019).

Анайбан, З. В. (2018) Трудовая занятость и социально-профессиональные ориентации молодежи современной Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы, № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/773> (дата обращения: 06.02.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.2.6.

Аниканов, М. В., Степанов, В. В., Сусоколов, А. А. (1999) Титульные этносы Российской Федерации. Аналитический справочник. М. : Ин-т национальных проблем образования. 396 с.

Ахметов, В. Я., Бердникова, Г. И., Шагибалова, Г. И. (2010) Этноэкономика и сельское развитие: опыт локального исследования в этнически однородном территориальном сообществе // Региональная экономика: теория и практика. № 29. С. 36–42.

Балакина, Г. Ф., Кылгыдай, А. Ч. (2012) Особенности социально-экономической адаптации этнических групп в Республике Тыва // Социологические исследования. № 4 (336). С. 69–77.

Гонтарь, Н. В. (2015) Этноэкономика в контексте регионального развития: структурные особенности и характер влияния на социально-экономические процессы [Электронный ресурс] // Управление экономическими системами. № 11 (83). URL: <http://www.uecs.ru/regionalnaya-ekonomika/item/3839-2015-11-30-06-49-12> (дата обращения 11.02.2019).

Гудков, Л. Д., Дубин, Б. В., Зоркая, Н. А. (2011) Молодежь России. М. : Московская школа политических исследований. 96 с.

Дабиев, Д. Ф., Дабиева, У. М. (2015) Социокультурные процессы и экономика региона. О скорректированном показателе Индекса развития человеческого потенциала (ИРЧП) с учетом социокультурных факторов (на примере Тувы) // Экономический анализ: теория и практика. № 37. С. 50–64.

Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация (2010) / под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск : Nonparel. 449 с.

Инглхарт, Р., Вельцель, К. (2011) Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство. 464 с.

Киселева, Н. Н., Браткова, В. В. (2014) Проблемные регионы: сущность и идентификационные признаки // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. № 4 (38). С. 131–135.

Колмакова, Е. М., Колмакова, И. Д., Дегтярева, Н. А. (2018) Пространственное развитие региона в контексте стратегии социально-экономического роста // Вестник Челябинского государственного университета. № 3 (413). С. 30–37.

Ламажаа, Ч. К., Абдулаева, М. Ш. (2014) Архаизация и неотрадиционализм: российские и региональные формы // Знание. Понимание. Умение. № 3. С. 68–80.

Ламажаа, Ч. К. (2011) Тува между прошлым и будущим. 2-е изд. СПб. : Алетейя. 368 с.

Лебедева, Н. М., Татарко, А. Н. (2007) Ценности культуры. М. : Издательский дом ГУ ВШЭ. 527 с.

Овчинников, В. Н., Колесников, Ю. С. (2006) Этноэкономика как фактор развития // Проблемы прогнозирования. № 1. С. 118–123.

Оксинойд, К. Э. Типология организационных культур Герта Хофстеда [Электронный ресурс] // Корпоративный менеджмент. URL: <http://www.cfin.ru/management/people/culture/Hofstede.shtml#> (дата обращения: 20.02.2019).



Паникарова, С. В., Власов М. В., Чебодаев, В. П. (2011) Институты развития этноэкономики // Проблемы современной экономики. № 4. С. 53–57.

Персидская, О. А. (2012) Параметры сравнения культур Г. Ховстеде и Ф. Тромпенаарса: сходство и различия // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: гуманитарные и социальные науки. № 5. С. 51–55.

Персидская, О. А. (2017) Этноэкономический уклад в жизнедеятельности регионального межэтнического сообщества // Сибирский философский журнал. Т. 15. № 1. С. 139–148.

Печура, О. В. (2009) Этнический фактор в развитии экономики региона // Известия Уральского государственного экономического университета. № 2 (24). С. 138–143.

Попков, Ю. В., Тюгашев, Е. А. (2010) Ценностные ориентации народов Южной Сибири // Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация / под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск: Нонпарель. 449 с. С. 213–236.

Тромпенаарс, Ф., Хэмпден-Тернер, Ч. (2004) Национально-культурные различия в контексте глобального бизнеса / пер. с англ. Е. П. Самсонова. М.: ООО «Попурри». 528 с.

Hofstede, G. (1980) *Culture's Consequences: International differences in work related values*. London, Sage Publications. 475 p.

Hofstede, G. (Ed.). (1998) *Cross-cultural psychology series, Vol. 3. Masculinity and femininity: The taboo dimension of national cultures*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 256 p.

Schwartz, S.H. (1992) *Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries* / M. Zanna (ed.). *Advances in experimental social psychology*. N.Y.: Academic Press. Vol. 25. 397 p. P. 1–65.

Дата поступления: 01.06.2019 г.

REFERENCES

Strategiya gosudarstvennoy natsional'noy politiki Rossiyskoy Federatsii na period do 2025 goda [The strategy of the state national policy of the Russian Federation for the period up to 2025]. *President of Russia* [online]. Available at: <http://kremlin.ru/acts/bank/36512> (accessed 28.06.2019). (In Russ.).

Anayban, Z. V. (2018) Trudovaya zanyatost' i sotsial'no-professional'nyye oriyentatsii molodezhi sovremennoy Tuvy [Employment and socio-professional orientations of contemporary Tuva's youth]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/773> (accessed date: 6.02.19). DOI: 10.25178/nit.2018.2.6 (In Russ.).

Anikanov, M. V., Stepanov, V. V. and Susokolov, A. A. (1999) *Titul'nye etnosy Rossiiskoi Federatsii. Analiticheskii spravochnik* [Titular ethnicities of the Russian Federation: An analytical reference book]. Moscow, Institute of National Problems of Education Publ. 396 p. (In Russ.).

Ahmetov, V. Ya., Berdnikova, G. I. and Shagibalova, G. I. (2010) Ethnoehkonomikai sel'skoe razvitie: opyt lokal'nogo issledovaniya v etnicheski odnorodnom territorial'nom soobshchestve [Ethnoeconomics and rural development: an attempt of a local study of an ethnically homogeneous territorial community]. *Regional'naya ehkonomika: teoriya i praktika*, no. 29, p. 36–42. (In Russ.).

Balakina, G. F. and Kyldygay, A. Ch. (2012) Osobennosti sotsial'no-ekonomicheskoy adaptatsii etnicheskikh grupp v Respublike Tyva [Socio-economic adaptation of ethnic groups in the Republic of Tyva]. *Sotsiologicheskie issledovaniia*, no 4 (336), pp. 69–77. (In Russ.).

Gontar', N. V. (2015) Ethnoehkonomika v kontekste regional'nogo razvitiya: strukturnye osobennosti i harakter vliyaniya na sotsial'no-ehkonomicheskie processy [Ethnoeconomics in the context of regional development: structural features and the impact on the socio-economic processes]. *Upravlenie ekonomicheskimi sistemami: elektronnyi nauchnyi zhurnal*, no. 11 (83) [online] Available at: <http://www.uecs.ru/regionalnaya-ekonomika/item/3839-2015-11-30-06-49-12> (accessed date: 11.02.2019). (In Russ.).

Gudkov, L. D., Dubin, B. V. and Zorkaia, N. A. (2011) *Molodezh' Rossii* [Youth of Russia]. Moscow, Moskovskaia shkola politicheskikh issledovaniy. 96 p. (In Russ.).

Dabiyev, D. F. and Dabiyeva, U. M. (2015) Sotsiokul'turnyye protsessy i ekonomika regiona. O skorrektirovanom pokazatele Indeksa razvitiya chelovecheskogo potentsiala (IRCHP) s uchetom sotsiokul'turnykh faktorov (na primere Tuvy) [Socio-cultural processes and the economy of the region. On the adjusted indicator of the Human Development Index (HDI), with relation to sociocultural factors (the case of Tuva)]. *Economic Analysis: Theory and Practice*, no. 37, p. 50–64. (In Russ.).



Yevraziyskii mir: tsennosti, konstanty, samoorganizatsiia [Eurasian world: values, constants, self-organization] (2010) / ed. by Yu. V. Popkov. Novosibirsk, Nonparel' Publ. 449 p. (In Russ.).

Inglehart, R. and C. Welzel (2011) *Modernizatsiya, kul'turnye izmeneniya i demokratiya: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiya* [Modernization, Cultural Change, and Democracy The Human Development Sequence]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ. 464 p. (In Russ.).

Kiseleva, N. N. and Bratkova, V. V. (2016) Problemnye regiony: suschnost' i identifikatsionnye priznaki [Problem regions: their nature and identification features]. *Vektor nauki Tol'yatinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 4 (30), pp. 131–135. (In Russ.).

Kolmakova, E. M., Kolmakova, I. D. and Degtyareva, N. A. (2018) Prostranstvennoe razvitiye regiona v kontekste strategii social'no-ekonomicheskogo rosta [Spatial development of a region in the context of a strategy of socio-economic growth]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 3 (413), pp. 30–37. (In Russ.).

Lamazhaa Ch. K. and Abdulaeva M. Sh. (2014) Arhaizatsiya i neotraditsionalizm: rossiiskie i regional'nye formy [Archaization and neotraditionalism: Russian and regional forms]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 3, pp. 68–80. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2011) *Tuva mezhdru proshlym i budushchim* [Tuva between the Past and Future]. St. Petersburg, Aletheia Publ. 368 p. (In Russ.).

Lebedeva, N. M. and Tatarko, A. N. (2007) *Tsennosti kul'tury* [Values of Culture]. Moscow, Higher School of Economics Publ. House. 527 p.

Ovchinnikov, V. N. and Kolesnikov, Yu. S. (2006) Etnoekonomika kak faktor razvitiia [Ethnoeconomics as a development factor]. *Problemy prognozirovaniya*, no. 1, pp. 118–123. (In Russ.).

Oksinoid, K. E. Tipologiya organizatsionnykh kul'tur Gerta Hofsteda [Geert Hofstede's typology of organizational cultures]. *Corporate management* [online] Available at: <http://www.cfin.ru/management/people/culture/Hofstede.shtml#> (accessed date: 20.02.2019). (In Russ.).

Panikarova, S. V., Vlasov, M. V. and Chebodaev, V. P. (2011) Instituty razvitiya etnoekonomiki [Institutes of development of ethnoeconomics]. *Problemy sovremennoi ekonomiki*, no. 4, pp. 53–57. (In Russ.).

Persidskaya, O. A. (2012) Parametry sravneniya kul'tur G. Hofstede i F. Trompenaarsa: skhodstvo i razlichiya [G. Hofstede's and F. Trompenaars' parameters of comparing cultures: similarities and differences]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, no. 5, pp. 51–55. (In Russ.).

Persidskaya, O. A. (2017) Etnoekonomicheskii uklad v zhiznedeiatel'nosti regional'nogo mezhetnicheskogo soobshchestva [Ethno-economic way of life in the regional inter-ethnic community]. *Sibirskii filosofskii zhurnal*, vol. 15, no. 1, pp. 139–148. (In Russ.).

Pechura, O. V. (2009) Etnicheskii faktor v razvitiie ekonomiki regiona [The ethnic factor in the development of regional economy]. *Izvestiia Ural'skogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta*, no. 2 (24), pp. 138–143. (In Russ.).

Popkov Yu. V. and Tyugashev Ye. A. (2010) Tsennostnyye orientatsii narodov Yuzhnoi Sibiri [Value orientations of the peoples of Southern Siberia]. In: *Yevraziyskii mir: tsennosti, konstanty, samoorganizatsiya* [Eurasian world: values, constants, self-organization] / ed. by Yu. V. Popkov. Novosibirsk, Nonparel' Publ. 449 p. (In Russ.).

Trompenaars, F. and Hampden Turner, Ch. (2004) *Natsional'no-kul'turnye razlichia v kontekste global'nogo biznesa* [Riding the Waves of Culture Understanding Cultural Diversity in Business]. Moscow, Popurri Rubl. 528 p. (In Russ.).

Hofstede, G. (1980) *Culture's Consequences: International differences in work related values*. London, Sage Publications. 475 p.

Hofstede, G. (Ed.). (1998) *Cross-cultural psychology series, Vol. 3. Masculinity and femininity: The taboo dimension of national cultures*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 256 p.

Schwartz, S.H. (1992) *Universals in the content and structure of values: Theory and empirical tests in 20 countries* / M. Zanna (ed.). Advances in experimental social psychology. New York, Academic Press. Vol. 25. P. 1–65. 397 p.

Submission date: 01.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.5

Этническая культура на глобальной орбите: феномен пространственного развития тувинской народной музыки*

Ольга В. Долженкова

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук,
Российская Федерация



На примере тувинской народной музыки в статье рассматриваются особенности пространственного распространения этнической культуры в современном мире вплоть до глобального уровня. Выявляются значимость содержания локальной, этнической культуры для культуры глобальной (западной), и основа подобной значимости — родовые потребности человека. Реализация данных потребностей в рамках глобальной западной культуры затруднена, поскольку, согласно доминирующей в данном типе культуры системе ценностей, приоритет отдается удовлетворению других групп потребностей.

В статье показывается, что этнокультура обладает способностью реализовать подобные потребности, поскольку включает в себя значимые для обеспечения человеческого существования ценности, находящиеся на периферии системы ценностных ориентаций глобальной западной цивилизации. Этническая культура в данном случае выполняет коммуникативную функцию соотнесения с потребностями индивида.

Современная тувинская народная музыка демонстрирует значимость сохранения этнического своеобразия культуры при её одновременной адаптации к тезаурусу представителя западной культуры для обеспечения возможности осуществления подобной коммуникации. Такой баланс нашел выражение в новой эстетике тувинской музыки, специфика которой заключается в выделении ключевых параметров её звучания — ориентация на тембр, звукоподражание и «тембровый парадокс» — и их переработке в неотредактированную, позволяющую актуализировать такие особенности родовых потребностей индивида, как необходимость в коллективном способе жизни, долговременной перспективе ориентации деятельности и взаимодействии с естественной средой обитания.

Ключевые слова: этническая культура; пространственное развитие; тувинская музыка; тувинская народная музыка; world music; Тува; тувинцы; горловое пение; хоомей; Хун-Хурту

*Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Долженкова О. В. Этническая культура на глобальной орбите: феномен пространственного развития тувинской народной музыки [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/864> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.5



Долженкова Ольга Викторовна — аспирант отдела социальных и правовых исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Тел.: +7 (383) 330-09-75. Эл. адрес: corpusdva@yandex.ru. Научный руководитель - д-р филос. н., проф. Ю. В. Попков.

ORCID ID: 0000-0003-3468-1118

Dolzhenkova Olga Viktorovna, Post-graduate student, Department of Social and Legal Studies, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8, Nikolaeva St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel: +7 (383) 330-09-75. E-mail: corpusdva@yandex.ru. Research advisor – Doctor of Philosophy, Professor Yu. V. Popkov.



Ethnic culture in the global orbit: the phenomenon of spatial development of Tuvan folk music

Olga V. Dolzhenkova

*Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Science,
Russian Federation*

Making use of Tuvan folk music as a case study, the article discusses the features of spatial distribution of ethnic culture in the modern world up to the global level. The author investigates the importance of the content of local ethnic culture for the global (Western) culture, and the basis of such importance is found in ancestral human needs. Within the frame of the global culture, meeting these needs looks difficult since the dominant values system in global culture prioritizes a different group of human needs.

The paper shows how the ethnic culture is capable to meet ancestral needs, since it includes the values, crucial for human existence but located on the periphery of the global (Western) values system. In this case, the ethnic culture performs a communicative function of correlating them with those of an individual.

Modern Tuvan folk music demonstrates the importance of preserving the ethnic identity of culture while adapting it to the thesaurus of the representative of Western culture to ensure the possibility of such communication. Such balance is reflected in the new esthetics of the Tuvan folk music, which is based on amplifying its traditional key sound parameters - a focus on the timbre, onomatopoeia and the 'paradox of timbre'. All of these are converted into neotradition, which re-actualizes such ancestral needs as commitment to a communal type of life, focus on long-term action and on interaction with nature.

Keywords: ethnic culture; spatial development; Tuvan music; Tuvan folk music; world music; Tuva; Tuvans; xöömei; throat-singing; Huun-Huur-Tu

* The article was written under the aegis of programs of fundamental research established by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.



For citation:

Dolzhenkova O. V. Ethnic culture in the global orbit: the phenomenon of spatial development of Tuvan folk music. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/864> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.5

Введение

Понятие этнической культуры охватывает сферу явлений материальной и духовной культуры, которая воспринимается как характерная для определенного этноса (Арутюнов, 1989: 166). С переходом от традиционного общества к современному, этническая культура испытывает определенные изменения. Происходит сужение ареала ее присутствия и преимущественное перемещение в духовную сферу (Монгуш, Зайцева, Бакшеев, 2014: Электронный ресурс). Однако, несмотря на указанные процессы, элементы этнической культуры продолжают воспроизводиться в современном мире.

Как представляется, современное развитие этнической культуры концептуально может быть выражено с помощью понятий «глокализация» и «интернационализация». Согласно первому, существуют два взаимодополняющих и взаимопроникающих направления развития общества: гомогенизация и гетерогенизация (Robertson, 1995: 40), согласно второму, глобализация и этническая фрагментация могут рассматриваться как продукты интернационализации (Попков, 2000: 3; Попков, 2012: 1067–1068). Соответственно, можно выделить различные способы, с помощью которых глобальная унифицирующая тенденция развития и этнические феномены как проявление «локального» взаимодействуют между собой. Так, на локальном уровне может происходить усвоение определенных свойств глобального. В качестве подобного усвоения можно рассматривать развитие локального, этнического пространства при помощи брендинга (Культура и пространство ... , 2012). Другим проявлением локального в ответ на распространение глобального является возрождение местных культурных форм (Бергер, 2004: 18–20), каковым является, например, возрождение интереса к бретонской культуре, которое началось в период урбанизации Бретани (Любарт, 2013: 329).



В качестве второго направления взаимодействия глобального и локального можно рассматривать распространение определенных элементов этнической культуры за пределами свойственного ей региона. Это происходит в том числе потому, что на них существует определенный спрос. Как отмечал еще в 1970-х гг. С. А. Арутюнов, общемировая культура в своем развитии постоянно черпает новые элементы из местных традиционных культур (Арутюнов, 1979: 37). На современном этапе подобная форма развития этнической культуры также может рассматриваться как ответ на глобализацию и происходить в виде так называемых альтернативных моделей глобализации (Бергер, 2004: 18–20). Таковыми являются концепции буддистской или исламской экономики, гандизм¹, отражающие такие культурные ценности, как ориентация на самосовершенствование, гармония общества и природы и самоограничение в потреблении. Они соответствуют императивам постиндустриального развития (Зарубина, 1998: 222–223, 234–235).

Ещё одной формой проявления взаимодействия глобального и локального является уже отмеченное широкое распространение отдельных элементов конкретной этнической культуры. Характерным примером последнего является возникновение в 1980-х гг. такого явления, как world music, которое, с одной стороны, акцентирует внимание на значении локального в глобальных потоках, а с другой стороны, выводит локальное на глобальный уровень (Connell, Gibson, 2004: 354). Подобное, выходящее вплоть до глобального масштаба за пределы свойственного определенной этнической культуре региона, распространение элементов этнической культуры может рассматриваться как глобальный аспект пространственного развития этнической культуры.

Факт пространственного развития этнической культуры в современном мире позволяет говорить о том, что подобное развитие связано не только с мобильным характером современной глобальной культуры, в которую включается культура этническая, но и со свойствами самой этнокультуры. В данном контексте можно предположить, что этническая культура обладает определенной универсальной понятностью и значимостью, поэтому она не только разъединяет людей разной этнической принадлежности, но и объединяет их, невзирая на этнические различия.

Поскольку, как отмечалось, этническая культура с переходом от традиционного к современному обществу уходит из бытовой и хозяйственной сфер в духовную сферу, в которой также начинает занимать лишь определенную нишу, то этнокультура, в сравнении с культурой массовой, перестает быть непосредственно доступной индивиду. Обращение к этнической культуре на современном этапе требует от индивида определенных поисковых усилий, активности. Подобная активность может рассматриваться как результат переживания индивидом на субъективном уровне необходимости в контакте с этнической культурой. Понятием, которое объединяет в себе перечисленные компоненты: субъективно переживаемую необходимость и активность, является потребность (Ильин, 2002: 33, 21). Поэтому можно говорить о том, что содержащийся в этнической культуре универсальный контент затрагивает определенные потребности индивида.

Соответственно, в качестве фактора пространственного развития этнической культуры в современном мире можно рассматривать определенные потребности индивида, реализации которых отвечает, с одной стороны, процесс глобального развития современной культуры, а с другой стороны, — содержание этнической культуры. С учетом фиксации данной проблемы в статье ставится задача определить, какими потребностями индивида и почему обусловлено пространственное развитие этнической культуры, и какова роль этнической специфики культуры в данном процессе.

¹ Концепция «исламской экономики» была сформулирована во второй половине XX в. Сам термин утвердился в 1970-е гг. Существует как в теоретической форме, так и в виде частичной реализации на практике. В практической форме особенностью исламской экономики более всего проявляются в финансовой сфере, где основную её цель составляет поиск альтернативы процентному финансированию (Беккин, 2012: 100). Согласно используемым в исламской экономике методам финансирования, норма прибыли, в отличие от процентной ставки, представляет собой более эффективный и рациональный механизм распределения ресурсов (Беккин, 2010: 64–65). Концепция «буддистской экономики» была разработана в теоретическом виде австрийским исследователем Е. Шумахером. Согласно данной концепции, в основе буддистской экономики лежит производство на основе местных ресурсов и для местного потребления, а также приоритет духовных ценностей над материальными (Старостин: 1984: 161). Появлению концепции способствовал рост участия буддистской общины в хозяйственной жизни и модернизации стран Азии (Сравнительное изучение цивилизаций, 1998: 432–433). Содержание концепции роднит её с идеями гандизма, движения, основанного М. К. Ганди и способствовавшего достижению Индией политической независимости и утверждению её культурной самобытности в процессе модернизации. М. К. Ганди отстаивал возможность развития общества без индустриализации и роста потребления, на основе уважения к труду, самоорганизации, самодисциплины и самообразования (там же: 487–488).



Тувинская народная музыка может рассматриваться как характерный пример пространственного развития одного из элементов этнической культуры в современном мире. Как представляется, народная музыка получила приоритетное развитие по сравнению с другими элементами тувинской этнической культуры в результате действия нескольких факторов. Музыкальность является характерной чертой носителей тувинской этнической культуры (Сузукей, 2006: 50–51; Кыргыз, 2002: 14), что само по себе выделяет народную музыку в ряду других элементов этнической культуры. Помимо этого, тувинская народная музыка обладает большим своеобразием звучания, которое выделяет её среди других музыкальных этнических феноменов. И, кроме того, приоритетность пространственного развития музыки можно объяснить свойствами музыки как таковой, которая является значимым каналом коммуникации, не только переносящим информацию, но и обеспечивающим важную для человека передачу эмоций и чувств (Hsu Shen-Mou, 2017: Электр. ресурс).

Основные вехи современного пространственного развития тувинской народной музыки

Проявлением значимости музыки как части этнической культуры в целом можно считать возникновение в 1980-х гг. феномена world music, которую принято рассматривать как маркетинговую категорию для музыкальных жанров, существующих за пределами европейско-американской популярной музыки и записываемых в основном в странах третьего мира (Ventsel, 2014: 189). Данная музыкальная категория обычно применяется к области, ранее называемой «этнической музыкой», и обсуждается в контексте соотношения музыки и этничности, музыки и пространства (Guilbault, 1997: 32, 41).

Тувинская народная музыка развивается в рамках world music с конца XX в. Однако начало процесса пространственного развития тувинского музыкального фольклора следует отнести к более раннему времени. Можно в общих чертах выделить два больших периода в его развитии. Первый период — с начала XX в. и до 1980-х гг. — связан с распространением тувинской музыки сначала в пределах Российской империей, а затем СССР и стран социалистического лагеря. Второй этап связан с выходом тувинской народной музыки на глобальный уровень. Он начался с конца 1980-х гг. и продолжается до настоящего времени. Эти периоды объединены одним процессом — устойчивым воспроизводством народной музыкальной традиции в форме бытового музицирования на территории Тувы (Сузукей, 2006: 133–134).

Каждый из двух этих периодов можно разделить на два этапа. Так, для первого периода граница первого этапа соответствует 1960-м годам, когда в контексте изменения тенденций национальной политики СССР произошел рост интереса к фольклору. В течение первого этапа, до революции, А. В. Анохиным были сделаны первые фонографические записи тувинской народной музыки. Затем записи производились в 1927 г. Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд в Ленинградской области (Аксенов, 1964: 14; Кыргыз, 2002: 14). А в 1934 г. по заказу Тувинской Народной Республики Московской фабрикой грамзаписи было выпущено семь граммофонных пластинок со звукозаписями тувинского музыкального фольклора (Аксенов, 1964: 3, 14).

В 1940-е — 1950-е гг., наряду с устойчивым бытовым музицированием, музыкальный фольклор воспроизводился самостоятельными коллективами на базе клубов. (Сузукей, 2006: 128–130). С 1948 г. в Туве существовал Областной дом народного творчества (переименованный затем в Республиканский научно-методический центр народного творчества и культурно-просветительской работы), который работал с самостоятельными коллективами и клубами. В рамках его работы регулярно проводились областные смотры художественной самодеятельности, которые способствовали накоплению опыта работы с народными исполнителями и выявлению талантливой молодежи (Кыргыз, 2002: 130; Сузукей, 2006: 130–131). Здесь был открыт талант мастера горлового пения Максима Дакпая (Кыргыз, 2002: 130). В 1956 г. Областным домом народного творчества был издан сборник песен «Ырлар» М. Мунзука и Ю. Кюнзегеша, ставший значимым событием для сохранения тувинской народной музыки (Аксенов, 1964: 14).

Вехой второго этапа стала вышедшая в 1964 г. монография А. Н. Аксенова «Тувинская народная музыка», которая отразила заинтересованность научного сообщества в сохранении и воспроизводстве тувинского музыкального фольклора (Аксенов, 1964). С 1960-х гг. на основе самостоятельных коллективов почти во всех районах начали создаваться фольклорные ансамбли. В результате широкой трансляции по республиканскому радио и телевидению получили известность самостоятельные артисты



(Сузукей, 2006: 132–133). В 1970-е гг. на студии «Мелодия» был записан и несколько раз переиздавался альбом «Мелодии Тувы» (Абилдснес, 2017: Электр. ресурс). В 1975 г. сотрудниками сектора фольклора Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории был организован слет народных певцов и музыкантов (Сузукей, 2006: 136). В 1981 г. состоялся Первый республиканский фестиваль «Хоомей». В 1980-е гг. появились самобытные фольклорные коллективы (Сузукей, 2006: 134), которые в первой половине 1980-х гг. записали несколько альбомов на студии «Мелодия» (Абилдснес, 2017: Электр. ресурс).

В течение первого периода народная музыка Тувы вышла за пределы своего автохтонного региона: участники художественной самодеятельности принимали участие во всесоюзных и всероссийских смотрах и фестивалях в Москве, Новосибирске, Улан-Удэ. Исполнитель горлового пения Максим Дакпай был удостоен Золотой медали VI Всемирного фестиваля молодежи в 1957 г. в Москве. А в 1974 г. в Будапеште на Международном конкурсе обладателем гран-при «Золотого павлина» стал Сергей Куулар (Сузукей, 2006: 131). Вместе с инструментальным ансамблем «Хемчик» он также участвовал в XI Всемирном фестивале молодежи и студентов на Кубе (Кыргыс, 2002: 130). Но поскольку глобальные коммуникативные процессы в данный период ещё не получили соответствующего масштаба развития, пространственное распространение тувинской народной музыки фактически было ограничено рамками советского государства.

Второй период с конца 1980-х гг. можно охарактеризовать как наиболее интенсивный процесс пространственного развития тувинской музыки. Активизация интереса к музыкальному фольклору в этот период произошла как в самой Туве, так и за рубежом. Значимым событием в русле данной тенденции стало получение в 2017 г. И. Кошкендеем музыкальной премии Латиноамериканской академии искусства и науки звукозаписи — латинской Грэмми¹. Подобный рост внимания к этнической культуре в целом был связан с процессами политического, социального и экономического развития как внутри, так и за пределами СССР. Характерно, что в этот же период произошло возникновение и самого феномена world music, среди его причин выделяется консолидация глобальной медиа системы и перестройка мирового экономического порядка на основе более гибкой международной системы (Connell, Gibson, 2004: 351).

В течение этого периода тувинские исполнители народной музыки начали гастролировать за рубежом и записывать в сотрудничестве с мировыми звукозаписывающими компаниями альбомы. Как отмечает Т. Левин, для тувинской музыки в период 1980–1990-х гг. была характерна так называемая «экспортная», ориентированная на зарубежную аудиторию направленность. С 1990-го г. диски записывались в западноевропейских, американских и московских студиях и не продавались в самой Туве (Левин, 2012: 76).

На начальном этапе второго периода важную роль в пространственном развитии тувинской народной музыки сыграли представители научного сообщества: как российского, так и зарубежного. В рамках работы советско-американской научной этнографической экспедиции 1987–1988 гг. были произведены собрание и запись тувинского музыкального фольклора. Эти материалы были затем (в 1990 г.) изданы некоммерческой звукозаписывающей студией Smithsonian Folkways Recordings в виде альбома Tuva: Voices from the Center of Asia (Beahrs, 2017: Электр. ресурс). В 1989 г., в Кызыле под руководством музыковеда З. К. Кыргыс был создан ансамбль «Тыва» (Сузукей, 2006: 134). Особенностью этого ансамбля было стремление передать на концертной площадке музыкальный тувинский фольклор близко к аутентичному звучанию (Шапошников, 2017: Электр. ресурс). В конце 1980-х — начале 1990-х гг. ансамбль «Тыва» выезжал на зарубежные гастроли, были записаны два альбома, что послужило началом к участию тувинских музыкантов в коммерческих проектах (Beahrs, 2017: Электр. ресурс).

Дальнейшее пространственное развитие тувинской народной музыки в глобальном масштабе было связано с участием тувинских музыкантов в коммерческих проектах и с изменением формата исполнения. В этот период на основе опыта ансамбля «Тыва» появились коллективы, более приспособленные к освоению глобального музыкального пространства (Шапошников, 2017: Электр. ресурс). Образцом нового формата для тувинской народной музыки и родоначальником новой системы музыкальных правил и эталоном для воспроизведения тувинского фольклора для более молодых фольклорных групп Тувы стал коллектив «Хун-Хурту» (Карелина, 2009: 457–458, 461), одним из основателей которого является входивший в состав ансамбля «Тыва» К. К. Ховалыг (Сузукей, 2006: 134).

¹ Первая «Grammy» в истории Тувы (2018) [Электронный ресурс] // ИА «Тува-Онлайн», 7 марта. URL: <https://www.tuvaonline.ru/2018/03/07/pervaya-grammy-v-istorii-tuvy.html> (дата обращения: 10.06.2019).



Родовые потребности человека как фактор современного пространственного развития этнокультуры

Итак, в 1990-е гг. тувинский музыкальный фольклор стал участником глобальных процессов развития мировой музыкальной культуры. Подобное новое состояние тувинской народной музыки было связано с вхождением её в состав world music, которая рассматривается, прежде всего, как коммерческий феномен (Connell, Gibson, 2004: 342), маркетинговая категория. Однако коммерческий интерес, проявляемый западными компаниями к локальной, этнической музыке может пониматься не только с точки зрения коммерциализации народной музыки и её приближения к стандартам западной культуры, но и как отражение определенных потребностей слушателей, их заинтересованности в связанных с этнической культурой артефактах. В данном контексте развитие этнической музыки в глобальном масштабе можно рассматривать как обусловленное потребностями слушателей. Как, отмечается, world music отражает потребности Запада в новых звуках, источниках творчества и аутентичности (подлинности) (там же: 344). Слушатели world music являются представителями современного общества, подверженного процессам урбанизации, стандартизации. Актуальность поиска аутентичности для них основана на том, что реальность современного общества представляет собой в значительной мере псевдобытие (Бодрийяр, 2006: 164), и собственный мир слушателей поэтому воспринимается ими как эфемерный, искусственный, испорченный (Taylor, 1997: 26).

Слушатели world music ищут в ней альтернативу доминирующей коммерческой поп музыке, которая для них не обладает достаточной аутентичностью (подлинностью) и экзотикой (Ventsel, 2014: 190, 200). Аутентичность является важной составляющей world music. Выделяются три аспекта проблемы аутентичности world music. Во-первых, аутентичность понимается как отстраненность незападных артистов от капиталистического музыкального бизнеса; во-вторых, как источник эмоций, отсутствующих в западной музыке; в-третьих: как отсылка к неизменному, зафиксированному во времени прошлому, отдаленным, экзотическим, не тронутым рынком местам, связанным с ощущением устойчивости и укорененности (Connell, Gibson, 2004: 344–345, 352). Причем world music рассматривается как источник двух типов эмоций: радости и глубокой одухотворенности (Taylor, 1997: 23–25). Первый тип может рассматриваться как ощущение единения и солидарности, не свойственных западному индивидуалистическому мироощущению. А второй — как попытка единения через музыку с мирозданием, космосом, которое также перестало быть свойственно западной музыкальной традиции, начиная с XVII в. (Ганжа, 2017: 66).

Подобное понимание аутентичности world music заставляет обратиться к особенностям этнической культуры как потенциального источника данной аутентичности. Поскольку слушатели world music являются в основном представителями этнических культур, не связанных с культурами — источниками world music, то, очевидно, что общая для них необходимость аутентичности характеризует потребности слушателей world music как обладающие определенной универсальностью.

В структуре этнической культуры принято выделять два уровня: этническую специфику и культурные универсалии. Проблема культурных универсалий, объединяющих различные культуры, неоднократно затрагивалась как в отечественной, так и в зарубежной литературе. При этом указывалось на близость понятия культурных универсалий к понятию ценностей. Так, А. И. Першиц выделяет в любой культуре два слоя культурных ценностей. Первый, глубокий, отражает единство и общность культуры всех народов. Этот слой слабее этнически окрашен. Второй слой — связан с локальными культурными ценностями и более ярко окрашен этнически (Першиц, 1982: 11–12). Выделяя шесть важнейших общечеловеческих проблем, Ф. Клакхон и Ф. Штротдбек также связывали их содержание с ценностями (Kluckhohn, Strodbeck, 1961: 4, 10).

Натуралистический подход к ценностям позволяет рассматривать их как выражение человеческих потребностей (Сурина, 1999: 7). Поэтому уровень универсалий, очевидно, отражает определенные потребности, общие для всего человечества. Среди них можно выделить две группы. Первая группа — элементарные органические (биологические, физиологические) потребности, которые характерны не только для человека, но и для других живых существ. Вторая группа — потребности социальные, родовые, присущие только человеку. Поскольку ценности принято рассматривать как продукт развития и функционирования общества (Дробницкий, 1967: 312, 325, 329; Kluckhohn, 1962: 398), то они, очевидно, отражают в большей степени родовые потребности человека. Так, у Шварца и Билски восемь мотивационных областей, с помощью которых классифицируются ценности, только в одном случае напрямую связаны с физиологическими потребностями, а остальные области прямо или косвенно имеют отношение к функционированию социальной сферы (Schwarz, Bilsky, 1987: 550–553).



Характеризуя ценностное содержание культурных универсалий, необходимо выделить ряд особенностей родовых потребностей человека. Они выражают значимость коллективного образа жизни (Момджян, 2015: 4), и долговременного, волевого способа ориентации деятельности (Узнадзе, 2001: 269–270, 272–273), а также отражают особенности потребностей роста, с которыми генетически связаны. Основой последних является необходимый для человека уже указанный долговременный способ ориентации во времени и пространстве и обеспечение его взаимодействия с как можно большим количеством сред обитания (Симонов, 1987: 48–49, 36–37, 39).

Подобная соотнесенность культурных универсалий с родовыми потребностями человека обоснована и спецификой самого традиционного общества, в рамках которого сформировалась этническая культура. Для данного общества характерен коллективизм, ключевая роль традиции, с помощью которой осуществлялась долговременная ориентация деятельности, а также постоянное взаимодействие индивида не только с социальной, но и природной средой.

Говоря в этой связи о факторах пространственного развития тувинской народной музыки в формате world music, важно подчеркнуть наличие универсалий этнической культуры, которые соотносятся с родовыми потребностями индивида. Подобное соотношение оказывается значимым для индивида в силу того, что в современном обществе в результате роста дифференциации, специализации и технической опосредованности бытия человека для него характерно сокращение взаимодействия с естественной средой обитания. Помимо этого, в условиях распространения стандартов избыточного и не связанного с естественными потребностями потребления, рациональности на основе неустойчивых образцов («трендов»), а также — так называемой «проектной логики» развития, ориентированной на краткосрочность планирования и быстроту отдачи (Иванов, 2011: 10, 13, 25) сокращаются масштабы координат, в которых происходит ориентация деятельности индивида. Поэтому выявленные здесь особенности родовых потребностей человека оказываются значимыми на данный момент.

Однако в рамках этнической культуры её этническая специфика и культурные универсалии представляет собой единое целое. Поэтому актуальным представляется вопрос о том, какую роль играет этническая специфика культуры в процессе соотнесения с родовыми потребностями индивида.

Коммуникация как механизм соотнесения этнической культуры с потребностями индивида

Как уже было отмечено, с переходом из традиционного общества к современному, этническая культура в настоящее время испытывает существенные изменения. Они затрагивают её функционирование в качестве знаковой системы. При использовании знака не по назначению возникает нестандартный контекст из-за соотнесения знака с объектами, находящимися за пределами данной знаковой системы (Байбурин, 1995: 89–90). Поэтому для артефактов этнической культуры в современном мире характерно появление новых контекстов употребления.

Для понимания происходящих с элементами этнической культуры изменений в современном мире значимыми представляются идеи У. Эко и Ю. М. Лотмана. Согласно У. Эко, у предметов существуют не только утилитарные, но и символические значения. Подобные символические значения сообщают о возможностях пользования предмета, выходящих за рамки его узкого назначения (Эко, 2006: 273–274). Поэтому новый контекст бытования означает появление у этнической культуры новых референций.

Содержание подобных референций может быть выявлено при помощи рассмотрения элементов этнической культуры как «периферийных семиотических образований», которые понимаются Ю. М. Лотманом в качестве наличия в культуре определенного запаса текстов с утраченными кодами. Одним из их свойств является способность к реконструкции всей системы, к которой они принадлежали, но на основе нового языка, а не воссоздания старого (Лотман, 1992: 18).

Таким образом, в качестве одного из моментов функционирования элементов этнической культуры в условиях современного общества можно рассматривать появление у неё новых символических значений, основанных на формировании нового, обобщенного кода, в соответствии с которым этническая специфика культуры превращается в означаемое. Объектом, с которым начинает соотноситься подобное означаемое, становится та система, к которой этническая культура принадлежала — традиционное общество во всей совокупности связанной с ним специфики общественных отношений, отличающих его от общества современного. Соответственно, в состав подобной новой референции входят связанные с этнической культурой универсалии, по происхождению связанные с традиционным обществом и обобщенно отражающие его специфику.



Так, формируется новый семиотический код, посредством которого этническая культура соотносит индивида с содержанием культурных универсалий. Владение подобным «кодом», как представляется, формируется в период первичной социализации, когда ребенок впервые сталкивается с этнической культурой своего и других народов и когда у него формируются родовые потребности. На основе содержательного сходства данных потребностей и ценностей культурных универсалий у ребенка складывается общая область означаемых, которая соотносится с этнической культурной спецификой как означающим.

И чем более аутентичным и экзотичным по своей форме является подобное означаемое, тем легче для индивида в дальнейшем провести соотношение и тем активнее происходит пространственное развитие этнической культуры. Как представляется, тувинская народная музыка, функционирующая в формате world music, позволяет продемонстрировать значимость аутентичности и экзотичности этнической культуры как означаемого для процесса её пространственного развития. Особенностью тувинской народной музыки в данном контексте является то, что свойственный ей так называемый «этнический код» успешно выполняет функцию подобного соотношения.

Аутентичность и неотрадиционализм тувинской народной музыки

Анализ развития народной музыки в рамках world music сопряжен с обсуждением проблемы аутентичности, подлинности данного музыкального явления, сохранением баланса между аутентичностью и гибридизацией с доминирующей культурой (Ventsel, 2014: 191–192). Для тувинской народной музыки на данном этапе её развития была выработана новая эстетика, позволяющая, с одной стороны, функционировать в формате world music, а с другой стороны, сохранять аутентичность, специфику тувинского музыкального фольклора.

Как уже отмечалось, с возникновением «Хун-Хурту» традиционный музыкальный материал был переосмыслен и модифицирован (Карелина, 2009: 457–458, 461). При этом «Хун-Хурту» создали новую, можно сказать, неотрадиционную эстетическую модель исполнения традиционных тувинских песен (о феномене социокультурного неотрадиционализма см.: Мадюкова, Попков, 2011), которая, позволяла подчеркнуть древность исполняемого материала и создать с помощью обновленного звучания атмосферу, погружающую слушателя в природные, характерные для Тувы естественные ритмы (Beahrs, 2017: Электр. ресурс). На наш взгляд, у созданной «Хун-Хурту» неотрадиционной музыкальной эстетики можно выделить три источника. Во-первых, сам тувинский музыкальный фольклор и живая музыкальная традиция. Во-вторых, влияние, которое испытали участники коллектива со стороны западной музыки. Здесь следует выделить роль отдельных исполнителей: так, А. Кувезин (входивший в первые годы в состав коллектива, впоследствии организовал свою группу «Ят-Ха») отмечал влияние на его творчество Led Zeppelin, а С. Бапа — влияние американского джаз-фьюжн коллектива Weather Report и Фрэнка Заппы (Frank Zappa). Кроме того, важно характерное для world music включение в нее технического потенциала западной культурной традиции. И, в третьих, ещё одним источником стало влияние научного сообщества, которое происходило в форме участия американского этномузыковеда Т. Левина в становление неотрадиционной эстетики «Хун-Хурту». В период записи первых трех альбомов Т. Левин являлся исполнительным продюсером группы (Beahrs, 2017: Электр. ресурс). Таким образом, формирование неотрадиции в исполнении тувинской народной музыки означало не только характерный для world music синтез традиционной и массовой западной культуры, но и влияние научного знания.

Вместе с тем, неотрадиционная эстетика развивает уже присущие тувинской народной музыке традиционность и этническое своеобразие, которые сами по себе являются значительными. Так, высокая степень аутентичности традиционной народной культуры Тувы является важной особенностью данного региона, которая была обусловлена поздним вступлением Тувы в состав СССР (Сузукей, 2006: 175). Советский период также не стал для Тувы периодом слома её традиционности, поскольку, с одной стороны, традиция в Туве характеризуется устойчивостью и фундаментальностью и музыкальные традиции воспроизводились в течение всего советского периода на бытовом уровне (там же: 132). И, кроме того, с тувинской традиционностью боролись и противопоставляли ее новой советской культуре в 1930–1950 гг., но затем стало очевидно, что советская культура также основана на соблюдении ряда базовых традиций (Ламажаа, 2011).

Природа этнического своеобразия и выразительности тувинской народной музыки связана с особенностями звуковой организации тувинского музыкального фольклора, которые резко контрастиру-



ют с европейской музыкальной традицией. Так, для тувинцев музыкой является не только тот материал, который четко организован по высоте, темпу и ритму, как это принято в европейской музыкальной культуре, но и звуки, богатые по тембру. Тембр является первоосновой музыкального мышления тувинцев и его яркой особенностью (Сузукей, 2006: 33–34, 56–59).

Ориентация на тембр означает, что, в отличие от европейской музыки, в которой в звуке все обертоны сливаются в один, в тувинской народной музыке в одном звуке раскрывается целый акустический мир, созданный распылением обертонов (Левин, 2012: 82). Причем обертоны в тувинской инструментальной музыке извлекаются там же, где и бурдон (Сузукей, 2006: 188; Сузукей, 2010: 88, 91–92, 95). Специфика восприятия подобной музыки проявляется в том, что во время прослушивания горлового пения за счет выделения обертонов на фоне основного тона («тембровый парадокс») у слушателя появляется чувство, что он способен ощущать необычные явления, например, присутствие духов, иными словами, осуществляется переход к иному восприятию мира (Левин, 2012: 90–91).

Кроме того, тембровое восприятие звука является идеальным акустическим зеркалом природы. Акустические картины природы погружают исполнителя и слушателя в атмосферу природного ландшафта, создавая ощущение присутствия (Левин, 2012: 93, 143). Для тувинского музыкального фольклора обращение к естественной среде обитания является содержательной доминантой (Сузукей, 2006: 30, 27, 36; Карелина, 2009: 24). Не только содержание, но и форма тувинской музыки определяются звуковым ландшафтом региона. (Levin, Edgerton, 1999: 80). Свойственная тувинской музыке объемность, многократность, пространственность звукового потока позволяет создать голографический, а не фотографический образ природы. (Сузукей, 2006: 30, 33).

Тувинская народная музыка в формате world music полностью соответствует запросу современного слушателя на аутентичность. Последняя выражена здесь в особенностях звучания — ориентированности на тембр, традиционности и наполненности легко ощутимыми образами естественной среды обитания человека. Помимо этого, аутентичность тувинской народной музыки усиливается тем психофизическим эффектом «тембрового парадокса», который она оказывает на слушателя. В данном контексте тувинская народная музыка ассоциируется именно с глубокой одухотворенностью и сакральностью (Taylor, 1997: 25).

Донесение подобной аутентичности до современного слушателя стало возможным благодаря выработке так называемого нового «кода» прочтения тувинской народной музыки, реализованного в новой эстетике, синтезированной на основе живой исполнительской традиции, научной рефлексии и профессионального исполнительского искусства. Особенностью данного кода стало не только сохранение, но и усиление свойственного тувинской музыке своеобразия.

Заключение

Для пространственного развития этнической культуры в современном мире характерно, с одной стороны, обеспечение ее доступными коммуникативными каналами для обмена информацией с глобальным пространством, а с другой стороны, процесс её коммерциализации. Коммерциализация может рассматриваться как поиск ресурсов, необходимых для удовлетворения запросов потребителей — в частности, представителей западной глобальной культуры. Обращение к незападным, локальным источникам свидетельствует о том, что в данном случае речь идет о потребностях, которые индивид не может реализовать в рамках западной культуры.

С одной стороны, содержание подобных потребностей представителя современной западной культуры можно рассматривать как характерное для данной культуры проявление стремления к новизне, обновлению впечатлений (Парыгин, 1974: 95–97). Но с другой стороны, конкретизация содержания данных потребностей на примере понятия «аутентичности» world music, показывает, что подобные потребности отражают более глубокую, чем требование новизны, необходимость — необходимость более укорененного, последовательного, духовного способа существования. В подобном контексте, локальное — этническая культура — может рассматриваться как альтернатива западной культуре с точки зрения доминирующих в ней ценностных ориентаций, поскольку последние отражают приоритетность реализации потребностей в соответствии с иерархией ценностей, характерной для данного типа культуры.

В процессе пространственного развития элементы этнической культуры выступают как закодированное сообщение. Чтобы подобное сообщение было понято адресатом, этническая специ-



фика культуры должна быть сохранена и в то же время адаптирована к тезаурусу представителя современного западного общества. Соблюдение подобного баланса демонстрирует неотрадиционная эстетика тувинской музыки, особенность которой составляет использование этнической культуры как терминальной ценности, а западной — как инструментальной для выражения этнической специфики тувинской культуры.

Содержание подобного сообщения составляют те ценности, которые в современной западной культуре находятся на периферии системы ценностных ориентаций и не позволяют в должной степени реализоваться связанным с данными ценностями родовым потребностям индивида. Данные потребности представляют собой один из значимых факторов пространственного развития этнической культуры в современном мире. В ходе данной работы среди особенностей этих потребностей были выделены: необходимость в коллективном способе жизни, генетически связанная с познавательными потребностями нужда индивида в долговременной перспективе ориентации деятельности, а также во взаимодействии с естественной, природной средой обитания.

Подводя итоги, можно сказать, что пространственное развитие этнической культуры является необходимой частью процесса формирования нового типа культуры, основой которого является сбалансированная система ценностей, отводящая значимое место не только индивидуалистическим ценностям личного самосохранения, но в необходимой мере отражающая ценностные ориентации, связанные с родовой сущностью человека и обеспечивающие его самосохранение как вида.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абилдснес, М. (2017) Тувинская музыка и ее дискография (основные имена, названия, проблемы описания) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/706> (дата обращения: 05.03.2019). DOI: DOI: 10.25178/nit.2017.2.6
- Аксенов, А. Н. (1964) Тувинская народная музыка. М. : Музыка. 238 с.
- Арутюнов, С. А. (1979) Этнографическая наука и изучение культурной динамики // Исследования по общей этнографии / отв. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Наука. 277 с. С. 24–60.
- Арутюнов, С. А. (1989) Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М. : Наука. 247 с.
- Байбурун, А. К. (1995) Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера. Избранные статьи / сост. А. К. Байбурун, Н. М. Гиренко, К. В. Чистов. СПб.: Европейский дом. 414 с. С. 80–96.
- Беккин, Р. И. (2010) Исламская экономическая модель и современность. М. : Изд. дом Марджани. 352 с.
- Беккин, Р. И. (2012) Исламская экономика: универсальная теория развития или одна из моделей третьего пути? // Восток. № 5. С. 99–112.
- Бергер, П. Л. (2004) Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М. : Аспект Пресс. 379 с. С. 8–27.
- Бодрийяр, Ж. (2006) Общество потребления. Его мифы и структуры. М. : Республика ; Культурная революция. 269 с.
- Ганжа, А. (2017) Культура как препятствие: размузыкаливание мира в гибридных дискурсах музыкального воздействия // Социологическое обозрение. Т. 16. № 1. С. 50–82. DOI: 10.17323/1728-192X-2017-1-50-82
- Дробницкий, О. Г. (1967) Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М. : Изд-во политической литературы. 350 с.
- Зарубина, Н. Н. (1998) Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб. : РХГИ. 288 с.
- Иванов, Д. В. (2011) Глэм-капитализм: общество потребления в XXI веке // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. XIV. № 5 (58). С. 9–29.
- Ильин, Е. П. (2002) Мотивация и мотивы. СПб. : Питер. 512 с.
- Карелина, Е. К. (2009) История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней: исследование. М. : Композитор. 552 с.
- Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территории, регионов и мест (2012) / отв. ред. В. К. Малькова, В. А. Тишков. Ростов на Дону : Издательство ЮНЦ РАН. 312 с.



Кыргыс, З. К. (2002) Тувинское горловое пение: Этномузыковедческое исследование. Новосибирск : Наука. 236 с.

Ламажаа, Ч. К. (2011) Тува между прошлым и будущим. 2-е изд. СПб. : Алетейя. 368 с.

Левин, Т. (2012), при участии В. Ю. Сузукей. Музыка новых номадов. Горловое пение в Туве и за её пределами. М. : Издательский дом «Классика-XXI». 336 с.

Лотман, Ю. М. (1992) О семиосфере // Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. Таллин : Александра. Т. I. 479 с. С. 11–25.

Любарт, М. К. (2013) Праздник «Фес-ноз» как явление в современной культуре бретонцев // Очерки о европейской идентичности и многокультурности / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М. : ИЭА РАН. 480 с. С. 321–358.

Мадюкова, С. А., Попков, Ю. В. (2011) Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб. : Алетейя. 132 с.

Момджян, К. Х. (2015) Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. № 2. С. 3–13.

Монгуш, М., Зайцева, А., Бакшеев, Е. (2014) «Этническая культура»: содержание и составляющие понятия [Электронный ресурс] // Культурологический журнал. № 2. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/kulturologicheskij-zhurnal/kul2-2014/25090-etnicheskaya-kultura-soderzhanie-i-sostavlyayushchie-ponyatiya.html> (дата обращения: 26.03.2019)

Парыгин, Б. Д. (1974) Научно-техническая революция и динамика социальных потребностей // Проблемы формирования социогенных потребностей. Материалы I Всесоюзной конференции (4–6 ноября 1974, Тбилиси) / отв. ред. Ш. Н. Чхартишвили, Н. И. Сарджвеладзе. Тбилиси : Институт психологии. 307 с. С. 95–98.

Першиц, А. И. (1982) Проблема аксиологических сопоставлений в культуре // Советская этнография. № 3. С. 8–12.

Попков, Ю. В. (2000) Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск : Изд-во ИДМИ. 200 с.

Попков, Ю. В. (2012) Этносоциальные процессы и этнонациональная политика // Вестник Российской академии наук. Т. 82. № 12. С. 1067–1074. DOI: 10.1134/S1019331612060093

Симонов, П. В. (1987) Мотивированный мозг. Высшая нервная деятельность и естественнонаучные основы общей психологии. М. : Наука. 270 с.

Сравнительное изучение цивилизаций (1998): хрестоматия, учебное пособие для студентов вузов / ред. Б. С. Ерасов. М. : Аспект-пресс. 556 с.

Старостин, Б. С. (1984) Освободившиеся страны: общество и личность. Критический анализ не-марксистских концепций. М. : Мысль. 282 с.

Сузукей, В. Ю. (2006) Конфигурация развития музыкальной культуры Тувы: динамика аксиологического аспекта. Кемерово : Кемеровский гос. ун-т культуры и искусств. 205 с.

Сузукей, В. Ю. (2010) О специфике музыкального языка инструментального искусства тувинцев // Урало-алтайские исследования. № 2 (3). С. 88–98.

Сурина, И. А. (1999) Ценности. Ценностные ориентации. Ценностное пространство. Вопросы теории и методологии. М. : Институт молодежи. 183 с.

Узнадзе, Д. Н. (2001) Психология установки. СПб.: Питер. 416 с.

Шапошников, М. В. (2017) Тувинская музыка и World Music [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/712> (дата обращения: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.5

Эко, У. (2006) Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум. 544 с.

Hsu Shen-Mou (2017) Social and cognitive functions of music based on the example of Tuvan throat singing [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. С. 177–185. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/719> (дата обращения: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.8

Beahrs, R. O. (2017) Nomads in the Global Soundscape: Negotiating Aesthetics in PostSoviet Tuva's Traditional Music Productions [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/716> (дата обращения: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.3

Connell, J., Gibson, Ch. (2004) World music: deterritorializing place and identity // Progress in Human Geography. No. 28 (3). P. 342–361.



Guilbault, J. (1993) On Redefining the "Local" Through World Music // *The World of Music*. Vol. 35. No. 2. P. 33–47.

Guilbault, J. (1997) Interpreting World Music: A Challenge in Theory and Practice // *Popular Music*. Vol. 16. No. 1. P. 31–44.

Kluckhohn, C. (1962) Values and Values-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification // *Toward General Theory of Action* ed. T. Parsons and E. A. Shils. Harvard University Press. 506 p. P. 388–434.

Kluckhohn, F. R., Strodtbeck, F. L. (1961) *Variations in Value Orientations*. Evanston, Illinois : Row, Peterson. 451 p.

Levin, T. C., Edgerton, M. E. (1999) The Throat-Singers of Tuva // *Scientific American*. No. 281. P. 80–87.

Robertson, R. (1995) Glocalization: Time-Space Homogeneity-Heterogeneity // *Global Modernities*. Ed. by M. Featherstone et al. London: Sage. 292 p. P. 25–44.

Schwarz, Sh., Bilsky, W. (1987) Toward A Universal Psychological Structure of Human Values // *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 53. No. 3. P. 550–562.

Taylor, T. D. (1997) *Global Pop: world music, world markets*. New York : Routledge. 258 p.

Ventsel, A. (2014) World music routes: the modification of the Sakha musical tradition // *InterDisciplines*. No. 1. P. 189–206.

Дата поступления: 03.06.2019 г.

REFERENCES

Abildsnes, M. (2017) Tuvinskaia muzyka i ee diskografiia (osnovnye imena, nazvaniia, problemy opisaniia) [Tuvan music and its discography (principal names, titles, issues of description)]. *The New Research of Tuva*, no. 2, pp. 142–164. [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/706> (access date: 05.03.2019). (In Russ.). DOI: 10.25178/nit.2017.2.6 (In Russ.).

Aksenov, A. N. (1964) *Tuvinskaia narodnaia muzyka [Tuvan folk music]*. Moscow, Muzyka. 238 p. (In Russ.).

Arutiunov, S. A. (1979) Etnograficheskaia nauka i izuchenie kul'turnoi dinamiki [Ethnology and the study of cultural dynamics]. In: *Issledovaniia po obshchei etnografii [Research in general ethnography]*. Ed. by Yu. V. Bromlei. Moscow, Nauka. 277 p. Pp. 24–60. (In Russ.).

Arutiunov, S.A. (1989) *Narody i kul'tury: razvitie i vzaimodeistvie [Peoples and cultures: their development and interaction]*. Moscow, Nauka. 247 p. (In Russ.).

Baiburin, A. K. (1995) Semioticheskii status veshchei i mifologiiia [Semiotic Status of Things and Mythology]. In: *Kunstkamera. Izbrannye stat'i [Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography: Selected articles]*. Ed. by A. K. Baiburin, N. M. Girenko and K. V. Chistov. St. Petersburg, Evropeiskii dom. 414 p. Pp. 80–96. (In Russ.).

Bekkin, R. I. (2010) *Islamskaia ekonomicheskaiia model' i sovremennost' [The Islamic economic model and modernity]*. Moscow, Mardzhani Publishing House. 352 p. (In Russ.).

Bekkin, R. I. (2012) Islamskaia ekonomika: universal'naia teoriia razvitiia ili odna iz modelei tret'ego puti? [The Islamic economics: Universal theory or a model of the Third Way?]. *Vostok*, no. 5, pp. 99–112. (In Russ.).

Berger, P. L. (2004) Kul'turnaia dinamika globalizatsii [The cultural dynamics of globalization]. In: *Mnogolikaia globalizatsiia [Many globalizations: Cultural diversity in contemporary world]*. Ed. by P. L. Berger and S. P. Huntington. Moscow, Aspekt Press. 379 p. Pp. 8–27. (In Russ.).

Baudrillard, J. (2006) *Obshchestvo potrebleniia. Ego mify i struktury [The consumer society: myths and structures]*. Moscow, Respublika, Kul'turnaia revoliutsiia. 269 p. (In Russ.).

Ganzha, A. (2017) Culture as obstacle: Demusicalization of the world in the hybrid discourses of the effects of music. *Russian Sociological Review*, vol. 16, no. 1, pp. 50–82. (In Russ.). DOI: 10.17323/1728-192X-2017-1-50-82

Drobnitskii, O. G. (1967) *Mir ozhivshikh predmetov. Problema tsennosti i marksistskaia filosofiia [The world of animated objects: The question of values in Marxist philosophy]*. Moscow, Politicheskoi literatury publ. 350 p. (In Russ.).

Zarubina, N. N. (1998) *Sotsiokul'turnye faktory khoziaistvennogo razvitiia: M. Veber i sovremennye teorii modernizatsii. [Sociocultural factors of economic development: M. Weber and contemporary theories of modernization]*. St. Petersburg, RKhGI. 288 p. (In Russ.).



Ivanov, D. V. (2011) Glam-Capitalism: Consumer Society in the XXI st Century. *The Journal of Sociology And Social Anthropology*, vol. XIV, no. 5 (58), pp. 9–29. (In Russ).

Il'in, E. P. (2002) *Motivatsiia i motivy [Motivation and Motive]*. St. Petersburg, Piter. 512 p. (In Russ).

Karelina, E. K. (2009) *Istoriia tuvinskoi muzyki ot padeniia dinastii Tsin i do nashikh dnei: issledovanie [A history of Tuvan music from the fall of the Qing dynasty to the present day]*. Moscow, Kompozitor Publ. 552 p. (In Russ).

Kul'tura i prostranstvo: istoriko-kul'turnye brendy i obrazy territorii, regionov i mest [Culture and space: Historical and cultural brands and images of territories, regions and localities] (2012). Ed. by V. K. Mal'kova and V. A. Tishkov. Rostov-on-Don, SSC RAS Publishers. 312 p. (In Russ).

Kyrgys, Z. K. (2002) *Tuvinskoe gorlovoe penie: Etnomuzykovedcheskoe issledovanie [Throat singing of Tuva: an ethnomusicological study]*. Novosibirsk, Nauka. 236 p. (In Russ).

Lamazhaa, Ch. K. (2011) *Tuva mezhdu proshlym i budushchim [Tuva between Past and Future]*. 2nd ed. St. Petersburg, Aleteia. 368 p. (In Russ).

Levin, T. (2012) *Muzyka novykh nomadov. Gorlovoe penie v Tuve i za ee predelami [Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music, and Nomadism in Tuva and Beyond]*. Moscow, Klassika-XXI Publ. 336 p. (In Russ).

Lotman, Yu. M. (1992) O semiosfere [On semiosphere]. In: Lotman Yu. M. *Izbrannye stat'i [Selected articles]* : in 3 vol. Tallin, Aleksandra. Vol. I. 479 p. Pp. 11–25. (In Russ).

Liubart, M. K. (2013) Prazdnik «Fes-noz» kak iavlenie v sovremennoi kul'ture bretontsev [The Fes-noz festival as a phenomenon of modern Breton culture]. In: *Ocherki o evropeiskoi identichnosti i mnogokul'turnosti [Essays on European identity and interculturality]*. Ed. by M. Yu. Martynova. Moscow, IEA RAN. 480 p. Pp. 321–358. (In Russ).

Madiukova, S. A. and Popkov, Yu. V. (2011) *Fenomen sotsiokul'turnogo neotraditsionalizma [The phenomenon of sociocultural neotraditionalism]*. St. Petersburg, Aleteia. 132 p. (In Russ).

Momdzhian, K. Kh. (2015) Universal'nye potrebnosti i rodovaia sushchnost' cheloveka [Universal needs and generic human essence]. *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 3–13. (In Russ.).

Mongush, M., Zaitseva, A. and Baksheev, E. (2014) «Etnicheskaia kul'tura»: sodержanie i sostavliaushchie poniatia [Ethnic culture: its content and constituent elements]. *Journal of Cultural Research*, no. 2. [online] Available at: <http://www.intelros.ru/readroom/kulturologicheskii-zhurnal/kul2-2014/25090-etnicheskaya-kultura-soderzhanie-i-sostavlyayushchie-ponyatiya.html> (access date: 26.03.2019.). (In Russ).

Parygin, B. D. (1974) Nauchno-tekhnicheskaiia revoliutsiia i dinamika sotsial'nykh potrebnostei. [The technological revolution and the dynamics of social needs]. In: *Problemy formirovaniia sotsiogennykh potrebnostei [Problems of developing of social needs]*. Proceedings of the 1st National Conference. Ed. by Sh. N Chkhartishvili and N. I. Sardzhveladze. Tbilisi, Institut psikhologii. 307 p. Pp. 95–98. (In Russ).

Pershits, A. I. (1982) Problema aksiologicheskikh sopostavlenii v kul'ture [The problem of axiological comparisons in culture]. *Sovetskaia etnografiia*, no. 3, pp. 3–12. (In Russ).

Popkov, Yu. V. (2000) *Internatsionalizatsiia v traditsionnom i sovremennom obshchestvakh [Internationalization in traditional and contemporary societies]*. Novosibirsk, IDMI Publ. 200 p. (In Russ).

Popkov, Yu. V. (2012) Etnosotsial'nye protsessy i etnonatsional'naia politika [Ethnosocial processes and ethnonational politics]. *Herald of the Russian Academy of Sciences*, vol. 82, no. 12, pp. 1067–1074. (In Russ). DOI: 10.1134/S1019331612060093

Simonov, P. V. (1987) *Motivirovannyi mozg. Vysshiaia nervnaia deiatel'nost' i estestvennonauchnye osnovy obshchei psikhologii [The motivated brain. Higher nervous activity and the foundations of general psychology in natural science]*. Moscow, Nauka. 270 p. (In Russ).

Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii [Comparative studies of civilization] (1998) : Compilation. Study guide for students / ed. by B. S. Erasov. Moscow, Aspekt-press. 556 p. (In Russ.).

Starostin, B. S. (1984) *Osvobodivshiesia strany: obshchestvo i lichnost'. Kriticheskii analiz nemarksistskikh kontseptsii [Former colonial countries: Society and personality]*. Moscow, Mysl'. 282 p. (In Russ).

Suzukei, V. Yu. (2006) *Konfiguratsiia razvitiia muzykal'noi kul'tury Tuvy: dinamika aksiologicheskogo aspekta [Configuration of development of Tuvan musical culture: Dynamics of the axiological aspect]*. Kemerovo, Kemerovskii gos. un-t kul'tury i iskusstv. 205 p. (In Russ).

Suzukei, V. Yu. (2010) Special features of the musical language in Tyva instrumental art. *Ural-Altaic Studies*, no. 2 (3), pp. 88–98. (In Russ).



Surina, I. A. (1999) *Tsennosti. Tsennostnye orientatsii. Tsennostnoe prostranstvo. Voprosy teorii i metodologii* [Values. Value orientations. Space of values. Theoretical and methodological issues]. Moscow, Institut molodezhi. 183 p. (In Russ).

Uznadze, D. N. (2001) *Psikhologiya ustanovki* [The psychology of set]. St. Petersburg, Piter. 416 p. (In Russ).

Shaposhnikov, M. V. (2017) Tuvan music and World Music. *The New Research of Tuva*, no. 2, pp. 122–141 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/712> (access date: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.5 (In Russ).

Eco, U. (2006) *Otsutstvuiushchaia struktura. Vvedenie v semiologiiu* [The absent structure: introduction to semiotics]. St. Petersburg, Simpozium. 544 p. (In Russ).

Hsu, Shen-Mou (2017) Social and cognitive functions of music based on the example of Tuvan throat singing. *The New Research of Tuva*, no. 2, pp. 177–185. [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/719> (access date: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.8

Beahrs, R. O. (2017) Nomads in the Global Soundscape: Negotiating Aesthetics in PostSoviet Tuva's Traditional Music Productions. *The New Research of Tuva*, no. 2, pp. 59–110. [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/716> (access date: 05.03.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.2.3

Connell, J. and Gibson, Ch. (2004) World music: deterritorializing place and identity. *Progress in Human Geography*, no. 28 (3), pp. 342–361.

Guilbault, J. (1993) On redefining the "local" through world music. *The World of Music*, vol. 35, no. 2, pp. 33–47.

Guilbault, J. (1997) Interpreting world music: A challenge in theory and practice. *Popular Music*, vol. 16, no. 1, pp. 31–44.

Kluckhohn, C. (1962) Values and Values-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: *Toward General Theory of Action*. Harvard University Press. 506 p. Pp. 388–434.

Kluckhohn, F. R. and Strodtbeck, F. L. (1961) *Variations in Value Orientations*. Evanston, Illinois, Row, Peterson. 451 p.

Levin, T. C. and Edgerton, M. E. (1999) The Throat-Singers of Tuva. *Scientific American*, no. 281, p. 80–87.

Robertson, R. (1995) Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In: *Global Modernities*. Ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. London, Sage. 292 p. Pp. 25–44.

Schwarz, Sh. and Bilsky, W. (1987) Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 53, no. 3, pp. 550–562.

Taylor, T. D. (1997) *Global Pop: world music, world markets*. New York, Routledge. 258 p.

Ventsel, A. (2014) World music routes: the modification of the Sakha musical tradition. *InterDisciplines*, no. 1, pp. 189–206.

Submission date: 03.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.6

Северный «номадизм»: мобильность этнических групп коренного и некоренного населения в практиках пространственного освоения Сибири (на примере Сургутского района ХМАО — Югры)*

Елена А. Ерохина

Институт философии права Сибирского отделения Российской академии наук;
Новосибирский национальный исследовательский государственный университет,
Российская Федерация



В статье анализируется роль различных социальных институтов в пространственном развитии Обского Севера. На примере Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа (Югры) показано влияние государственного регулирования и самоорганизации общества на формирование пространственного каркаса расселения. Исследуются поселенческая структура и транспортная инфраструктура Сургутского района как результат взаимного наложения старожильческой, советской и постсоветской моделей освоения пространства.

Раскрываются функции неформальных социальных институтов (родства, свойства, землячества) в пространственном развитии Севера. Выявлено их значение для воспроизводства населения на Севере из числа как коренных малочисленных народов (КМНС) Югры, так и представителей некоренных для Обского Севера этносов. Отмечено, что этнические сети, фундированные в неформальных институтах, выступают самостоятельными инструментами пространственной мобилизации. Их работа облегчает трудности миграции и адаптирует к «новой жизни» в местах укоренения нескольких поколений мигрантов. Дается представление о «номадном» характере не только ав-

тохтонных народов Севера (хантов, манси, ненцев), но и иных этнических групп, представленных в структуре межэтнических сообществ Обского Севера.

Эмпирическую базу исследования составили интервью с жителями Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа (ХМАО) и Тазовского района Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО): славянами, представителями народов Поволжья, Кавказа и Средней Азии, этнических групп КМНС (всего более 40 интервью). Кроме материалов экспедиции 2018 г. в основу статьи легли результаты предыдущих полевых исследований, осуществленных автором в 1994, 2013 и 2014 гг.

Ключевые слова: пространство; пространственное освоение; Сибирь; Север; Югра; мобильность; этнические сети; родство; землячество; номадизм; северный номадизм

* Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Ерохина Е. А. Северный «номадизм»: мобильность этнических групп коренного и некоренного населения в практиках пространственного освоения Сибири (на примере Сургутского района ХМАО — Югры) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/865> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.6



Ерохина Елена Анатольевна — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела социальных и правовых исследований Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук; ведущий научный сотрудник Гуманитарного института Новосибирского национального исследовательского государственного университета Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Тел.: +7 (383) 330-22-40. Эл. адрес: leroh@mail.ru ORCID ID: 0000-0003-1513-4557

Erokhina Elena Anatolyevna, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow, Department of Social and Legal Studies, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences; Leading Research Fellow, Institute of the Humanities, Novosibirsk State University. Postal address: 8 Nikolaev Street, 630090 Novosibirsk, Russian Federation. Tel.: +7 (383) 330-22-40. E-mail: leroh@mail.ru



'Nomadism' of the North: mobility of ethnic groups of indigenous and non-indigenous population in the practices of spatial development of Siberia (the case of Surgut raion of Yugra)*

Elena A. Erokhina

*Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences;
Novosibirsk State University, Russian Federation*

The article analyzes the role of various social institutions in the spatial development of the Ob's North. The example of the Surgut raion of the Khanty-Mansi Autonomous Region (Yugra) shows the influence of state regulation and social self-organization on shaping the spatial framework of human settlement. The settlement structure and transport infrastructure of the Surgut raion are treated in the article as a result of the mutual overlay of the "old-timer", Soviet and post-Soviet models of spatial exploration.

The article also explains several functions informal social institutions (such as kinship, affinal relationships, or fraternity) have over the spatial development of the North. They are significant for the reproduction of the population on the North, which is true both for indigenous minorities of the Yugra and for non-indigenous ethnic groups of the Ob' North. The ethnic networks established in informal institutions are noted to be functioning as independent actors of spatial mobilization. They facilitate the process of migration and help several generations of migrants adapt themselves to a 'new life' in locations they choose to settle in. The article also gives an idea of the 'nomadic' character not only of the autochthonous peoples of the North (the Khanty, Mansi, Nenets), but also other ethnic groups represented in the structure of inter-ethnic communities of the Ob's North.

The research is empirically based on the interviews with residents of the Surgut raion of the Khanty-Mansi Autonomous Region and the Taz Raion of the Yamalo-Nenets Autonomous Region: Slavs, representatives of the peoples of the Volga region, the Caucasus and Central Asia, and indigenous minorities of the Extreme North (more than 40 interviews overall). The basis of the article also formed the results of previous field studies carried out by author in 1994, 2013, and 2014.

Keywords: space; spatial development; Siberia; North; Yugra; mobility; ethnic networks; relationship; fraternity; nomadism; northern nomadism

* The article was written under the aegis of programs of fundamental research established by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.



For citation:

Erokhina E. A. 'Nomadism' of the North: mobility of ethnic groups of indigenous and non-indigenous population in the practices of spatial development of Siberia (the case of Surgut raion of Yugra). *The New Research of Tuva*. 2019, № 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/865> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.6

Введение

Север и Арктика остаются в числе приоритетных и наиболее перспективных направлений пространственного развития России. Здесь сосредоточены центры нефте- и газодобычи, а сами северные регионы — доноры российского бюджета, являются субъектами РФ с наиболее высоким уровнем жизни населения. Опосредованная включенность в глобальные процессы через хозяйственную специализацию предопределила приоритетное развитие топливно-энергетического сектора и занятость значительной доли населения в добыче, переработке и транспортировке энергоресурсов. Привлекательность указанного сектора экономики обусловила значительную емкость рынка труда, что стало причиной постоянного притока на север, в том числе в Югру, этнически разнородного населения.

Коренным для Ханты-Мансийского автономного округа (Югры) населением являются северные автохтоны (ханты, манси, ненцы, коми) и русские старожилы Югры. По данным Всероссийской Переписи 2010 г., в структуре населения Ханты-Мансийского автономного округа (ХМАО) доля ханты составляла 1,2% (около 20 тыс. чел), манси — 0,7% (11 тыс. чел), ненцев — 0,1% (1,5 тыс. чел), коми и коми-пермяков по 2,5 тыс. чел., что составляет вместе 0,4%. Таким образом, доля индигенного населения в ХМАО не превышает 2,5% от общей численности населения. Численность славянского населения составляет более ¾ от всех жителей ХМАО (русские — 68,1%, украинцы — 6,4%, белорусы — 1%). По мнению некоторых



экспертов, старожилами в ХМАО являются также представители народов Поволжья (башкиры — 2,5%, чуваша — 0,9%, мари — 0,5%) и татары (7,6%), в том числе сибирские¹.

Этническое многообразие вносит существенный вклад в воспроизводство экономической многоукладности Югры. Оба фактора в комплексе выступают предпосылками сохранения противоречия между региональной ориентацией на сырьевую специализацию региона в системе разделения труда и реально существующим многообразием форм собственности, экономических укладов, форм хозяйственного освоения Севера. Указанное противоречие является одной из самых существенных проблем пространственного развития Обского Севера, так как является потенциальным источником конфликтогенеза в отношениях между старожильческим населением округа (коренными народами и русскими старожилами Севера) и предприятиями ТЭК. Каждая из сторон имеет собственный опыт и свою модель освоения Севера, постольку различны их интересы как хозяйствующих субъектов, разнятся их отношение к пространству, практики укорененности и мобильности.

Целью настоящей статьи является выявление роли неформальных институтов самоорганизации как структур пространственной мобильности этнически разнородного населения Югры. Родство, свойство и землячество рассматриваются в статье как самостоятельные, наряду с рынком и государством, институциональные факторы пространственного развития Севера. Этнические сети, фундированные в неформальных институтах, определены как механизмы пространственного развития, дополняющие внеинституциональные (поселенческую структуру и транспортную инфраструктуру) факторы, а также компенсирующие негативные эффекты воздействия иных (государства и рынка) институциональных факторов. Их самостоятельное значение заключается в преобразовании миграционного намерения в действие, в содействии пространственной мобилизации, в адаптирующем воздействии мигрантов в местах укоренения.

Эмпирической основой исследования стали материалы экспертных интервью, собранных автором в 2013, 2014, 2018 гг. в Ханты-Мансийском автономном округе. Последняя экспедиция 2018 г. в Сургутский район позволила собрать более 20 интервью с представителями различных профессий, разного социального статуса, возраста и уровня образования. Исследование опиралось на использование качественных методов, в том числе групповых и индивидуальных нарративных интервью с жителями г. Сургута, пос. Федоровский, с.п. Рускинской, со старожилами и местными жителями, представителями коренных малочисленных народов Севера (хантами), народов Поволжья (чувашами и татарами), Кавказа (ногайцами, ингушами, азербайджанцами), Средней Азии (таджиками и киргизами), славянских этносов (русскими и украинцами). Более 15 интервью по проблеме соотношения укорененности и мобильности на Обском Севере, выявлению основных типов связи населения Севера с его обитаемым пространством удалось собрать в Тазовском районе Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО). Материалы этих интервью, которые публикуются впервые², также послужили раскрытию темы.

Человеческое развитие как ориентир пространственного освоения Севера

Разделение на вестернизированные центры и консервативную провинцию остается в настоящее время одной из фундаментальных детерминант дезинтеграции российского общества и серьезным вызовом его будущему. Данное обстоятельство актуализировало необходимость осмысления рисков пространственного развития, порожденных противоречивыми тенденциями модернизации и архаизации социального пространства.

Такая ситуация была осмыслена в парадигме «новой экономической географии», которая, наряду с особой ролью эффектов пространственной концентрации и транспортных коридоров самое пристальное внимание уделяет значению институциональных факторов. Наличие или отсутствие институциональных барьеров и ограничений способно облегчать или усложнять работу социальных лифтов, разгонять или тормозить рост человеческого капитала, ускорять или замедлять пространственное развитие. Как полагает Н. В. Зубаревич, качественное улучшение характеристик обитаемого пространства способно производить кумулятивные эффекты: концентрация ресурсов в центрах развития формирует среду

¹ Сводные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 4. Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации (2010) [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 16.05.2019).

² Некоторые материалы полевых дневников были опубликованы в статье: Ерохина, 2019. Исследования 2018 г. проводились в рамках Интеграционного проекта СО РАН. Ранние исследования осуществлялись в рамках других проектов.



для инноваций, трансформирующих сам центр, а затем, по закону диффузии, инновации транслируются на периферию, хотя и с временным лагом (Зубаревич, 2014: 8). Поскольку главным ресурсом экономики является человек, то ключевым для понимания пространственного развития оказывается концепт человеческого развития, связывающий компетенции людей, с одной стороны, и институциональные возможности, с другой стороны, с перспективой инновационного развития территорий, по привычке относимых к периферии.

13 февраля 2019 г. Правительство РФ утвердило Стратегию пространственного развития РФ до 2025 г. (Об утверждении Стратегии ... , 2019: Электр. ресурс). Стратегия предполагает формирование опорных зон в Арктике, направленных на развитие Северного морского пути как перспективного транспортного коридора из Европы в Азию. Такие планы требуют серьезного научного обоснования. В XXI веке государство вновь, как в былые времена, намерено прибегнуть к элементам административного управления и планового регулирования, без которого невозможна концентрация и мобилизация материальных, людских и денежных ресурсов. Однако, как отмечает В. А. Крюков, освоение пространства заключается не только в строительстве коммуникаций и городов (Крюков, 2019: 4).

Исследование пространственного развития Севера поставило ряд новых вопросов, в том числе проблему соотношения его институциональных и внеинституциональных факторов, роли государства и неформальных институтов в освоении Севера, связи между треками пространственного перемещения людей и индивидуальными траекториями их жизненного пути. Если предположить, что социальный институт есть результат коллективного воображения социального порядка, то этнические сети, фундированные в неформальных институтах, оказываются элементами инфраструктуры пространственного перемещения.

В тексте Стратегии пространственное развитие определяется как совершенствование системы расселения и территориальной организации экономики, в том числе за счет проведения эффективной государственной политики регионального развития. В документе Ханты-Мансийский АО объединен с Ямало-Ненецким АО и Тюменской областью в Западно-Сибирский макрорегион, территорию, совпадающую с ранее существующими границами Тюменской области, включавшей в советский период ХМАО и ЯНАО (Об утверждении Стратегии ... , 2019: Электр. ресурс). Таким образом, определение специфики человеческого развития Югры с учетом комплекса институциональных и внеинституциональных характеристик социальной инфраструктуры моногородов, экономики недропользования и традиционного образа жизни сельского населения Обского Севера оказывается актуальной научной проблемой. В качестве одного из ее аспектов в статье рассматриваются факторы пространственной мобильности на Севере как условия воспроизводства его населения.

Стратегия в качестве отраслей перспективной эффективной экономической специализации определила для Югры добычу полезных ископаемых (1), производство кокса и нефтепродуктов (3), лесоводство и лесозаготовку (4), рыболовство и рыбоводство (5)¹. В то же время в качестве неэффективной, но критически важной для развития региона отрасли, Стратегия выделила растениеводство и животноводство (там же). Отмеченное в тексте Стратегии противоречие между сырьевой моноспециализацией и необходимостью развития сельскохозяйственного кластера Югры проявляется, в частности, в столкновении интересов предприятий топливно-энергетического комплекса и общин коренных малочисленных народов Севера (КМНС) региона (Ерохина, 2018: 83). Традиционный образ жизни требует активной хозяйственной деятельности вне поселений, на угодьях и стойбищах, доступ к которым нередко перекрыт контрольно-пропускными пунктами недропользователей. Одновременно с ограничением мобильности усиливается экологическая нагрузка на среду традиционного природопользования коренного населения Югры, что, без сомнения, сужает возможности для ведения традиционного хозяйства.

Существенный вклад в изучение этнокультурных механизмов сохранения традиционного образа жизни и традиционных знаний КМНС региона на современном этапе внесли этнографы и антропологи, в том числе И. В. Абрамов, О. Э. Балалаева, А. В. Головнев, Ю. Н. Квашнин, Н. И. Новикова и др. (Квашнин, 2012; Головнев и др., 2014; Балалаева, 2014; Новикова, 2016; Абрамов, 2017). Мониторинг этносоциальных процессов воспроизводства человеческого потенциала национально-смешанных поселений Югры в постсоветский период проводился В. В. Мархониным, И. В. Удаловой, Г. А. Выдриной, Е. А. Тюгашевым, Ю. В. Попковым (Мархинин, Удалова, 2002; Тюгашев, Выдрина, Попков, 2004). Процессы естественного расселения и экономической самоорганизации, фундированные в неформальных институтах, имеющих иную, нежели рынок или государство, природу, были исследованы социологами,

¹ Указанная в скобках цифра обозначает ранг приоритетного направления развития.



экономистами, географами М. Г. Агаповым, Н. Ю. Замятиной, Ю. М. Плюсниним, И. Е. Штейнберга, В. П. Ключевой, Л. Я. Рахмановой и др. (Штейнберг, 2009; Рахманова, 2018; Замятина, Пилясов, 2018; Плюснин, 2018; Агапов, Ключева, 2018).

Эти работы открыли перспективу изучения мобильности этнически разнородного населения Югры в двух проекциях: как результат пространственного перемещения и движения по сетям родства, свойства или землячества представителей разных этносов, выходцев из различных регионов России и сопредельных стран, некогда бывших частью СССР.

Дороги и маршруты Югры

До начала XX века поселенческая структура Югры формировалась на основе естественного расселения. Время от времени государство то стимулировало, то тормозило приток населения. Главными транспортными коридорами оставались бассейны крупных сибирских рек (Обь, Иртыш, Таз, Пур), а также их притоков. Естественной границей, разделяющие историко-культурные области Югры и более северной, арктической зоны, является граница тайги и тундры. На территории современного ХМАО, в таежной зоне, русские старожильские поселения формировались в XVII–XIX вв. и располагались преимущественно по берегам Оби: Сургут, Сытомино, Локосово, Тундрино. На территории современного ЯНАО, в зоне тундры, русских поселений, за исключением торговых факторий, не было (Ерохина, 2019: 158).

Автохтонное население крупных поселений в регионе не основывало: каждый род был связан со своей территорией, от которой получал все необходимое для оленеводства, охоты, рыболовства и собирательства. В 1930–1940-х гг. советская власть провозгласила курс на переход к оседлому образу жизни и в бассейнах рек — притоков Оби (Пима, Большого и Малого Югана, Агана, Тромъёгана) — появились национальные деревни. Строительство национальных, и не только, поселков осуществлялось в значительной мере усилиями спецпереселенцев. В целом весь указанный период характеризуется переходом к принудительным мерам расселения и закрепления населения на территории, к использованию труда заключенных и спецпереселенцев в строительстве, рыбозаготовке, сельском хозяйстве (Скипина, Чекрыгина, 2015: 33–37). Тогда же окончательно изменилось соотношение автохтонного и пришлого населения в пользу мигрантов, прежде всего славян (Ерохина, 2019: 159).

В 1950–1960-е гг. происходит отказ от принудительных методов прикрепления населения. В период «оттепели» власть ищет мотивационные стимулы для воспроизводства населения на Севере. В рамках плановой экономики поиск завершается становлением топливно-сырьевой специализации региона на рубеже 1960-х и 1970-х гг. С этого времени началось активное промышленное освоение Обского Севера. Высокие зарплаты, романтика вызова и покорения пространства, общественный подъем, вызванный достижениями СССР в освоении космоса, в развитии науки, техники и технологий, мобилизовали на освоение Севера население многих областей СССР, в том числе из регионов с традиционно высоким уровнем нефте- и газодобычи: с Кавказа и Поволжья. Это обусловило рост в структуре населения ХМАО и ЯНАО азербайджанцев, татар, башкир, чувашей, представителей народов Дагестана (там же).

Тогда же возникает новая транспортная инфраструктура. Строительство железнодорожной дороги от Тюмени до Уренгоя (1966–1988 гг.) связало Север с Уралом и Южной Сибирью. Развитие сети автомобильного транспорта облегчило доступ ко многим населенным пунктам. В этот период усилия государства по мобилизации населения были направлены на промышленное освоение ресурсных богатств Севера. В настоящее время не только пространственный каркас расселения, но и качество транспортной инфраструктуры, связывающей поселения Сургутского района ХМАО в единую сеть, зависят от вклада добывающих компаний, основных хозяйствующих субъектов в районе: «Сургутнефтегаза», «Лукойла», «Газпрома».

Таким образом, на географической карте Сургутского района можно найти следы трех моделей пространственного освоения. *Первая модель*, связанная с естественным расселением по берегам больших рек, репрезентирует практики русских старожилов. *Вторая модель* порождена принудительными практиками прикрепления к пространству, которые использовало советское государство в 1930–1950 гг. *Третья модель* отражает плановый подход к промышленному освоению Севера, для которого характерны активная роль государства в индустриализации, ориентация на индивидуальную мотивацию и героический пафос преодоления.

Наложение повседневных практик пространственного перемещения между поселениями на географическую карту Сургутского района позволило сделать допущение о радиально-концентрическом характере его пространственной структуры. Элементами последней являются: 1) «большой» центр — Сургут;



2) расходящаяся по направлению от центра к периферии сеть автодорог; 3) три кольца периферии — внутреннее (Снежный, Черный мыс и другие «спальные районы» Сургута, некогда бывшие самостоятельными поселениями), внешнее (пригородные поселки Белый Яр, Барсово, Солнечный) и «малые» центры (Лянтор, Федоровский, Нижнесортимский, Когалым, Лангепас); 4) «малые» центры окружены сетями радиально расходящихся дорог, ведущих по направлению к промышленным объектам; 5) сельские населенные пункты, часть из которых являются старожильческими (Локосово, Лямина, Угут и др.), тогда как другая часть представлена национальными и национально-смешанными поселениями (Русскинская, Тром-Аган и др.).

Две системы транспортного сообщения, старая — речная, и новая, сформированная в советский период, должны, казалось бы, облегчить транспортную доступность в самые отдаленные места. На практике же речная транспортная сеть деградирует. Вместе с ней приходит в упадок старожильская культура русских поселений на берегах Оби: Тундрин, Сытомина, Локосова. С ликвидацией Западно-Сибирского речного пароходства в 2017 г. доступ туда по воде оказался затруднен. Сеть автомобильного пассажирского сообщения переживает период трансформации после того, как в 2018 г. произошла реорганизация пассажирских автоперевозок. Обслуживание их маршрутов, а также содержание автостанций Сургутского транспортного узла стало бизнесом частных коммерческих компаний.

Вместе с тем строящаяся автодорога, Северный широтный коридор, уже позволила связать с Сургутом и «большой землей» некоторые «медвежьи» в недавнем прошлом «углы». В будущем эта магистраль соединит Пермский край на западе с Томской областью на востоке.

Мобильность коренного и пришлого населения Югры задается ритмом производственной активности. Для автохтонов, индигенного населения и русских старожилов, она детерминирована сезонным циклом, включенностью в традиционные промыслы и логикой отходничества. Для некоренного населения, работающего на предприятиях ТЭК, это, конечно, график мобилизации. Для предпринимателей ритм пространственной мобильности причинно обусловлен бизнес-конъюнктурой. Так или иначе, всякая мобильность на Севере есть результат трудовой деятельности людей. Работа — это то, что дает смысл жизни на Севере, вне зависимости от рода занятий и характера труда.

Люди на Севере: траектории жизненного пути

Несмотря на неравномерность развития транспортной сети, практически все поселения Сургутского района являются открытыми для миграционного притока и по факту многонациональны. Наиболее привлекательными для миграции оказываются города и рабочие поселки городского типа. С распадом СССР и разрушением элементов плановой экономики особые ожидания возлагались на рыночные институты. Парадоксально, однако, что не только они, но и архаичные институты, такие как родство, свойство и землячество, послужили фундаментом постсоветского режима пространственного развития и воспроизводства населения Обского Севера. Примечательно, что работа данных институтов обуславливает современную динамику этнического многообразия, характерными чертами которой остаются увеличение доли выходцев с Кавказа и Средней Азии, в том числе в младших возрастных когортах, за счет расширенного воспроизводства¹.

Неожиданным стало обнаружение роли неформальных институтов в рассказах респондентов из числа представителей славянских этносов. Нет ничего удивительного в том, что сильные родовые и земляческие структуры сохраняют свое влияние на обычаи и традиции, ценностные ориентиры и поведение северных автохтонов, хантов и ненцев, представителей диаспор Кавказа и Средней Азии, азербайджанцев и ногайцев. Примечательно то обстоятельство, что представители более урбанизированных этносов, например, русские, украинцы и татары, также отмечали свою включенность в миграционные потоки, движущиеся на Север в постсоветский период, в перемещение по сети родства и землячества. Такой «северный номадизм», отражающий вовлеченность представителей славянских, тюркских и иных этносов, выходцев из центральных и приволжских, сибирских и южных регионов России, в семейные, родственные и земляческие сети, показывает чрезвычайную востребованность неформальных институтов в период упадка планового хозяйства и расселения.

¹ Сводные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 4. Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации (2010) [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 16.05.2019).



Впервые такая вовлеченность неожиданно дала о себе знать в ходе полевых исследований летом 2018 г. в сельском поселении Русскинская. Здесь участники экспедиционного отряда случайно познакомилась с двумя пожилыми женщинами, которых в разговоре отличал необычный акцент. В ходе бесед с одной из них удалось выяснить, что обе являются выходцами из Винницкой области Украины. Женщина пояснила, что ее пригласили земляки — односельчане, которые уже проживали в Русскинской, после того, как она овдовела и вышла на пенсию в 1992 г. Средств на жизнь было недостаточно, а на Севере ей предложили работу. Уже более 20 лет она проживает в этом национально-смешанном поселении. Хотя информант покинула Украину давно, связи с родиной она не теряет и хочет воссоединиться с детьми и внуками, которые проживают ныне в Киеве. Из беседы с ней стало известно, что в селе проживает более 15 семей из числа их односельчан. Многие имеют женатых детей и даже внуков от смешанных украино-хантыйских браков. Последние в случае необходимости могут пользоваться правовым статусом КМНС.

Гипотеза о вовлеченности представителей различных этносов в движение по неформальным сетям подтвердилась в последующих интервью с русскими, украинцами, чувашами, народами Кавказа. В высказываниях участников группового интервью, которое автор статьи взяла у представителей национальных диаспор рабочего поселка городского типа Федоровский, женщина, врач, глава украинской организации, рассказала о том, как приехала на Север вслед за мужем из Луганской области. Другая женщина, представитель чувашской организации, воспитатель детского сада, также приехала из Башкирии вместе с супругом. Обе имеют взрослых детей. Их собственная профессиональная деятельность и карьера их мужей связаны с Федоровским.

Немало историй о воздействии родителей, мужей и жен, братьев и сестер, тетей и дядей, земляков на принятие решения о миграции на Север поведали нам водители такси в различных населенных пунктах на маршруте экспедиции: русские и киргизы, азербайджанцы и таджики, дагестанцы и узбеки. Так, молодой водитель 33 лет, ногаец из Дагестана, занимающийся частным извозом, в перерывах между рабочими сменами на муниципальном предприятии, рассказал о том, как приехал на Север впервые к брату после армии. Он привез своих племянников к началу учебного года. Брат уговорил его остаться. Молодой человек нашел работу, женился на русской девушке и уже более 10 лет живет на Севере. Он также рассказал, что первой из односельчан укоренилась его землячка, которую он назвал «бабой Ньюрой». По его словам, она открыла магазин, после чего подтянулись другие жители кавказского села.

Еще один рассказ был записан со слов 45-летней женщины, русской, уроженки Ростовской области, жительницы поселка Тазовский ЯНАО. В начале 1990-х годов, по приглашению тетки, которая уже жила и работала на Севере, она приехала в поселок. Открытая вакансия учителя начальных классов, которую она намеревалась занять, оказалась занятой другим учителем: не удалось вовремя достать билетов на поезд. Однако, после того, как удалось устроиться в учреждение дополнительного образования, она продолжила карьеру в учреждении культуры. Здесь сложилась и ее личная жизнь, родился сын, который, после получения в Тюмени высшего образования, вернулся в поселок для того, чтобы продолжить активную трудовую жизнь на «малой» родине.

Хотя большинство информантов не планировали отъезд с Севера в среднесрочной перспективе, тем не менее, некоторые из них задумываются о том, как может сложиться их жизнь после окончания трудоспособного возраста. За исключением КМНС, представители всех этносов так или иначе рассматривают возможность переезда: либо возвращение на родину, либо переезд на юг Тюменской области, либо отъезд в Краснодарский или Ставропольский край. Даже те, кто отвергает этот вариант в будущем, такую возможность хотя бы один раз рассматривали.

Для выходцев с Кавказа и Средней Азии возвращение на родину имеет, помимо прочего, еще и экзистенциальный смысл. Многие из них хотят быть похороненными на родовом кладбище. Кладбища как места семейной памяти важны и для северных народов. Мотив семейной и родовой памяти побуждает их к восстановлению малых поселков и стойбищ на межселенных территориях, где находились или находятся их родовые угодья.

Север бросает вызов человеку. Не только суровые условия жизни, но и ошибки, допущенные самим человеком в ходе его освоения, такие, как промышленное загрязнение, оказываются испытанием. Что же выступает побудительным мотивом жизни на Север?

Жизнь на Севере

Ведущий побудительный мотив заключен в стремлении к благополучию: собственному, своей семьи, близких людей. Жизнь на Севере открывает такие перспективы. Это не только работа на предприятиях



ТЭК, которые предлагают своим сотрудникам высокую заработную плату, социальный пакет и гарантии. Это и занятость в правоохранительных органах и социальной (здравоохранение, образование, культура) сфере, в муниципальных и дорожных службах, везде, где есть постоянная работа и социальные гарантии. Неслучайно упоминание респондентами критического срока, после которого дилемма «уехать или остаться», разрешается в пользу укоренения. Такой критический срок составляет пять лет. Проработав на предприятии пять лет, работники начинают получать ежемесячную 50% «северную» надбавку (именно таков ее размер, по словам информантов, в ХМАО). Весь предшествующий период надбавка к их заработной плате повышается на 10% по истечении каждого года из первых пяти лет. Достигнув максимума через пять лет, «северная» надбавка более не повышается.

Именно первые годы пребывания на Севере оказываются критическими. Нередко в первые 2–4 года принимается решение вернуться на «большую землю». Если критический период пройден, люди, как правило, остаются, даже если на словах утверждают обратное. Как отметил один из наших респондентов: *«Тут все так говорят, но немногие уезжают»* (Полевые материалы автора, 2018 г.).

Север с его суровыми условиями жизни и труда предъявляет высокие требования к самодисциплине. Поэтому в высказываниях респондентов в качестве другого значимого мотива отмечается престиж и общественная значимость труда, ценность трудовой этики и личной репутации, индивидуальная и коллективная ответственность за результат работы. Нередки и высказывания, в которых респонденты отмечают возможность работать на себя в таких сферах, как торгово-посредническая деятельность, предпринимательство, частный и коммерческий извоз. Высокий уровень доходов северян позволяет оставаться прибыльной сфере торговли и предоставления услуг.

Крестьянско-фермерское хозяйство не является престижной сферой труда. И без того тяжелый сельскохозяйственный труд в условиях Севера утратил экономический смысл после того, как в регион пришел сетевой ритейл. Местный сельхозпроизводитель не может конкурировать с крупным товарным производством. Это относится и к продукции оленеводства, рыболовства и рыбоводства, к сбору и продаже дикоросов. Развитие традиционного для коренных малочисленных народов хозяйства не дает прибыли достаточно для того, чтобы на этой основе создать крупный бизнес. Российский Север не является исключением. Без поддержки государства традиционное хозяйство оказывается в кризисе, а вместе с ним забываются родной язык и родная культура, предаются забвению традиционные знания.

Миграционная привлекательность обеспечивает приток рабочей силы в сферы, связанные с предпринимательством, торговлей и извозом, оказанием услуг различного рода. Эту нишу занимают, как правило, выходцы с Кавказа и Средней Азии, причем кавказцы предоставляют работу как своим землякам и родственникам, так и представителям других национальностей. В то же время выходцы с Кавказа востребованы на предприятиях ТЭК, в добывающих и перерабатывающих компаниях. Наряду со славянами (русскими и украинцами) и народами Поволжья (татарами, башкирами, чувашами, удмуртами), азербайджанцы и дагестанцы являются самыми крупными этническими диаспорами региона. Работа на предприятиях ТЭК является престижной и многие из них стремятся стать членами трудовых коллективов промышленных предприятий. Однако, как утверждают респонденты, существуют неформальные карьерные ограничения для выходцев с Кавказа и Средней Азии при приеме на работу и продвижении по службе в добывающих компаниях. Существуют они и в правоохранительных органах.

В интервью упоминалась и практика карьерных предпочтений по родственному принципу, независимо от национальности, для работников предприятий ТЭК. Например, предприятие может выделить стипендию или направить по целевому набору на обучение в вуз ребенка своего сотрудника. Также ему может быть отдано предпочтение при приеме на работу.

Особо стоит отметить высокую межэтническую брачность во всех этнических группах, упомянутых нами. В интервью, взятых у респондентов разных национальностей, нередко упоминаются члены семьи, представители иной национальности, чаще всего супруг или супруга. Это предполагает высокую степень толерантности в межличностной сфере. В то же время есть смысл упомянуть и о межэтнической конкуренции в экономической и деловой сфере. Она в округе, по мнению респондентов, также высока и остра в отношениях между отдельными группами диаспор. В то же время в округе есть этнические группы, весьма многочисленные, хотя и не составляющие большинство, которые играют роль посредников между доминирующим славянским большинством и выходцами с Кавказа и Средней Азии, приверженцами ислама. Это народы Поволжья, большинство из которых в округе составляют татары и башкиры. Они воспринимаются югорчанами как часть регионального межэтнического сообщества.



Заключение

Существуют определенные социально-типические различия в мобильности автохтонов и выходцев с «материка». Для первых она неразрывно связана с традиционным укладом и родовой территорией, с сакральными местами и маршрутами перекочевок. Осознание того, что родина одна и двух быть не может, сочетается парадоксальным образом с представлением о том, что она везде, где есть олень, либо вода (река или озеро), либо еще что-то, что порождает самобытный хозяйственный уклад. Для вторых — это прагматизм и высокая ценность труда, а также возможность иметь две и даже три малых родины: откуда приехал, здесь и там, где планируется остаток жизни.

Вместе с тем есть и то общее, что сближает представителей полиэтничного сообщества Югры, и роднит их друг с другом, а также с другими северянами. Это ответственность за то, в каком состоянии ныне живущие поколения оставят природу своим наследникам. Природа Севера уникальна и хрупка. Она с большим трудом восстанавливает ресурсы своего биоразнообразия, тяжело заживает раны, нанесенные небрежной хозяйственной деятельностью. Также хрупка и человеческая жизнь. В интерьере бесконечного пространства Севера человеческая судьба быстротечна. На Севере экзистенциальные основания человеческого бытия осознаются острее и драматичнее в силу резкой смены сезонов, суровых климатических условий, приводящих к быстрому старению организма.

Способность к коллективному действию и оказанию превентивной помощи тем, кому она необходима, является важной смысловой составляющей жизни на Севере. Однако «северный нomaдизм» — это еще и особая характеристика работы на Севере, что предполагает определенные личностные черты работника: индивидуальную ответственность за результат труда и самодисциплину.

И для тех, кто родился на Севере, и для тех, кто прибыл с «большой земли», жизнь на Севере является важной частью биографии. Кочевой образ жизни составляет смыслообразующую часть бытия аборигенных народов. Однако не только для них мобильность остается стержневой составляющей образа жизни. Движение составляет суть жизни на Севере, немыслимой без перемещения по огромным просторам. Это и переезд к месту работы на период мобилизации работников предприятий ТЭК, и путешествия из интерната на стойбище и обратно детей из числа КМНС во время школьных каникул, и долгожданные выезды в теплые края отпускников. Как мы и пытались показать в данной статье, это не только физические перемещения, но и результат движения по сетям неформальных институтов: родства, свойства, землячества.

Благодарности

Статья посвящается памяти доктора философских наук, профессора Василия Васильевича Мархина. Без его советов и поддержки это исследование не могло бы состояться. Автор также выражает признательность экспертам, оказавшим помощь в проведении исследования: экс-главе сельского поселения Русскинская Александру Сытову и доценту Сургутского государственного университета Василию Мархину.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Об утверждении Стратегии пространственного развития РФ до 2025 года (2019) [Электронный ресурс] // Правительство России. 14 февраля. URL: <http://government.ru/docs/35733> (дата обращения: 16.05.2019).

Абрамов, И. В. (2017) Оленеводство как стратегия жизнеобеспечения манси: факторы возникновения и угасания // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 4 (39). С. 104–113. DOI: 10.20874/2071-0437-2017-39-4-104-113

Агапов, М. Г., Ключева, В. П. (2018) «Север зовет»: мотив «северное притяжение» в истории освоения Российской Арктики // Сибирские исторические исследования. № 4. С. 6–24. DOI: 10.17223/2312461X/22/1

Балалаева, О. Э. (2014) Общинное движение в Сургутском районе и община «Яун-Ях» // Северный регион: наука, образование, культура. № 1 (29). С. 35–43.

Головнев, А. В., Лёзова, С. В., Абрамов, И. В., Белоруссова, С. Ю., Бабенкова, Н. А. (2014) Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург : Издательство АМБ. 232 с.

Ерохина, Е. А. (2018) Коренные малочисленные народы и добывающие компании на Обском Севере: сотрудничество или конфликт? // ЭКО. № 5. С. 81–92. DOI: 10.30680/ECO0131-7652-2018-5-81-92



Ерохина, Е. А. (2019) Этнокультурные механизмы пространственного развития на Обском Севере // Пути России. Границы политики / отв. ред. М. Г. Пугачева. М. : Дело. 322 с. С. 154–162.

Замятина, Н. Ю., Пилясов, А. Н. (2018) Локальные транспортные системы в развитии Сибири и Дальнего Востока // География и природопользование Сибири. № 25. С. 93–99.

Зубаревич, Н. В. (2014) Региональное развитие и региональная политика в России // ЭКО. № 4. С. 6–27.

Квашнин, Ю. Н. (2012) Этнические и демографические процессы у тазовских ненцев в начале XXI века // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 3 (18). С. 141–152.

Крюков, В. А. (2019) Слабеющий скреп пространства // ЭКО. № 3. С. 4–7. DOI: 10.30680/ECO0131-7652-2019-4-4-7

Новикова, Н. И. (2016) Нефть, газ, коренные народы: кто напишет правила? // Вестник угроведения. № 3 (26). С. 124–137.

Мархинин, В. В., Удалова, И. В. (2002) Традиционное хозяйство народов Севера и нефтегазовый комплекс (социологические исследования в Ханты-Мансийском автономном округе). Новосибирск : Наука. 254 с.

Плюснин, Ю. М. (2018) Промыслы провинции: архаические и современные экономические практики населения // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 21. № 1. С. 73–106. DOI: 10.31119/jssa.2018.21.1.4

Рахманова, Л. Я. (2018) Испытание — адаптация — укоренение: осмысление и воплощение понятий на Севере и в Сибири // Пути России. 1917–2017: сто лет перемен / отв. ред. М. Г. Пугачева, В. П. Жарков. М. ; СПб. : Нестор — История. 284 с. С. 227–244.

Скипина, И. В., Чекрыгина, Е. А. (2015) Документы 1930-х гг. о спецпереселенцах на Обском Севере в фондах государственного архива Тюменской области // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. Т. 21. № 6. С. 33–37.

Тюгашев, Е. А., Выдрина, Г. А., Попков, Ю. В. (2004) Этноконфессиональные процессы в современной Югре. Новосибирск : Nonparel. 224 с.

Штейнберг, И. Е. (2009) Процесс институционализации сетей социальной поддержки в межсемейных и дружеских обменах // Экономическая социология. Т. 10. № 2. С. 62–75.

Дата поступления: 02.06.2019 г.

REFERENCES

Ob utverzhdenii Strategii prostranstvennogo razvitiya RF do 2025 goda [On adopting the Spatial Development Strategy of the Russian Federation until 2025] (2019). *Pravitel'stvo Rossii*, February 14 [online] Available at: <http://government.ru/docs/35733> (access date: 16.05.2019). (In Russ.).

Abramov, I. V. (2017) Olenevodstvo kak strategiya zhizneobespecheniya mansi: faktory vozniknoveniya i ugasaniya [Reindeer herding as a strategy for the life support of the Mansi: Factors of occurrence and extinction]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*, no. 4 (39), pp. 104–113. (In Russ.). DOI: 10.20874/2071-0437-2017-39-4-104-113

Agapov, M. G. and Kliueva, V. P. (2018) The North is calling!: the Northern attraction motif in the history of the Russian arctic development. *Siberian Historical Research*, no. 4, pp. 6–24. DOI: 10.17223/2312461X/22/1

Balalaeva, O. E. (2014) Obshchinnoe dvizhenie v Surgutskom raione i obshchina «Yaun-Yah» [Community movement in the Surgut Raion and the Yaun-Yah community]. *Severnyi region: nauka, obrazovanie, kul'tura*, no. 1 (29), pp. 35–43. (In Russ.).

Golovnev, A. V., Lyozova, S. V., Abramov, I. V., Belorussova, S. Yu. and Babenkova, N. A. (2014) *Etnoekspertiza na Yamale: nenetskie kochev'ya i gazovye mestorozhdeniya* [Ethno-expert examination on Yamal: Nenets nomad camps and gas fields]. Ekaterinburg, Izdatel'stvo AMB. 232 p. (In Russ.).

Erokhina, E. A. (2018) Korennye malochislennye narody i dobyvayushchie kompanii na Ob'skom Severe: sotrudnichestvo ili konflikt? [Indigenous minorities and mining companies in the Ob' north: Cooperation or conflict?]. *ECO*, no. 5, pp. 81–92. (In Russ.). DOI: 10.30680/ECO0131-7652-2018-5-81-92

Erokhina, E. A. (2019) Etnokul'turnye mekhanizmy prostranstvennogo razvitiya na Ob'skom Severe [Ethnocultural mechanisms of spatial development in the Ob' north]. In: *Puti Rossii. Granicy politiki* [The Ways of Russia. The Boundaries of Politics]. Moscow, Delo. 322 p. Pp. 154–162. (In Russ.).



Zamyatina, N. Yu. and Pilyasov, A. N. (2018) Lokal'nye transportnye sistemy v razvitii Sibiri i Dal'nego Vostoka [Local transport systems in the development of Siberia and the Far East]. *Geografiya i prirodopol'zovanie Sibiri*, no. 25, pp. 93-99. (In Russ.).

Zubarevich, N. V. (2014) Regional'noe razvitie i regional'naya politika v Rossii [Regional development and regional policy in Russia]. *ECO*, no. 4, pp. 6-27. (In Russ.).

Kvashnin, Yu. N. (2012) Etnicheskie i demograficheskie processy u tazovskikh nencev v nachale XXI veka [Ethnic and demographic processes of the Taz Nenets at the beginning of the 21st century]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*, no. 3 (18), pp. 141-152. (In Russ.).

Kryukov, V. A. (2019) Slabeyushchii skrep prostranstva [The weakening grip of space]. *ECO*, no. 3, pp. 4-7. DOI: DOI: 10.30680/ECO0131-7652-2019-4-4-7

Novikova, N. I. (2016) Neft', gaz, korennye narody: kto napishet pravila? [Oil, gas, indigenous peoples: Who will write the rules?]. *Vestnik ugrovedeniya*, no. 3 (26), pp. 124-137. (In Russ.).

Marhinin, V. V. and Udalova, I. V. (2002) *Traditsionnoe khoziaistvo narodov Severa i neftegazovyy kompleks (sociologicheskie issledovaniya v Hanty-Mansijskom avtonomnom okruge [Traditional economy of indigenous peoples of the North and the oil and gas complex: sociological research in the Khanty-Mansi Autonomous Region]*. Novosibirsk, Nauka. 254 p. (In Russ.).

Plyusnin, Yu. M. (2018) Promysly provintsii: arkhaiskie i sovremennye ekonomicheskie praktiki naseleniya [The crafts of the province: Archaic and modern economic practices of provincial households]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, vol. 21, no. 1, pp. 73-106. (In Russ.). DOI: 10.31119/jssa.2018.21.1.4

Rakhmanova, L. Ya. (2018) Ispytanie — adaptatsia — ukorenenie: osmyslenie i voploshchenie ponyatii na Severe i v Sibiri [Testing — Adapting — Rooting: Understanding and implementation of concepts in the North and Siberia]. In: *Puti Rossii. 1917-2017: sto let peremen [The ways of Russia. 1917-2017: a centenary of change]*. Ed. by M. P. Pugacheva and V. P. Zharkov. Moscow, St. Petersburg, Nestor-History. 284 p. Pp. 227-244. (In Russ.).

Skipina, I. V. and Chekrygina, E. A. (2015) Dokumenty 1930-kh gg. o spetspereselentsakh na Obskom Severe v fondakh gosudarstvennogo arkhiva Tyumenskoi oblasti [Documents from 1930s on “special settlers” in the Ob' North in the collections of the state archive of Tyumen Oblast]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 21, no. 6, pp. 33-37. (In Russ.).

Tyugashev, E. A., Vydrina, G. A. and Popkov, Yu. V. (2004) *Etnokonfessional'nye processy v sovremennoj Yugre [Ethno-confessional processes in contemporary Yugra]*. Novosibirsk, Nonparel'. 224 p. (In Russ.).

Shteinberg, I. E. (2009) Process institucionalizatsii setei sotsial'noi podderzhki v mezhsemeinykh i družeskikh obmenakh [The process of institutionalizing social support networks in inter-family and friendly exchanges]. *Ekonomicheskaya sotsiologia*, vol. 10, no. 2, pp. 62-75. (In Russ.).

Submission date: 02.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.7

Трансформация труда в постсовременном мире: ресурсы интеграции этнической трудовой культуры (на примере Тувы и Калмыкии)

Любовь Б. Четырова

Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королева,
Российская Федерация



Тема труда/работы, долгое время остававшаяся в забвении, вновь обрела свою актуальность. Проблемы, возникшие вследствие роботизации, новой автоматизации, применения цифровых технологий: вытеснение (живого) производительного труда, размывание границ между трудом и досугом, появление новых форм эксплуатации работников и, как следствие, прекаризация — нуждаются в изучении. Статья посвящена рассмотрению вопроса о тех трансформациях, которые происходят с трудом и трудовой сферой в постсовременном мире, а также об условиях и возможностях интеграции носителей этнической трудовой культуры Калмыкии и Тувы в экономику постсовременного общества.

Анализ феномена труда в постсоциалистическом мире осуществляется с применением теории прекариата (Г. Стэндинг), теории цифрового (платформенного) капитализма. Для анализа российской трудовой культуры привлекается теория Д. Скотта об адаптации традиционных структур в современном обществе, а также концепции, объясняющие неформальный сектор экономики России. Показано, как меняется модель и способы труда в цифровом (платформенном) капитализме, в условиях которого нематериальный труд

(М. Лаццарато) обретает формы цифрового труда, труда пользователей, создающих бесплатно различные контент.

Анализируется вопрос о неформальной экономике в России, о тех моделях труда (отходники, гаражники, распределенная мануфактура, работа в удаленных поселениях), которые стихийно вырабатываются населением, разными способами приспособляющимися к реалиям рыночной экономики. Дается характеристика состоянию цифрового общества этнических регионов — Калмыкии и Тувы, обосновывается, что исторически сложившиеся особенности скотоводческого типа хозяйствования — отсутствие четких границ между трудом и досугом, символическая составляющая труда, навыки хозяйствования в ситуации неопределенности — могут выступать в качестве ресурсов интеграции в экономику постсовременности.

Ключевые слова: работа; труд; капитализм; постсовременное общество; информационное общество; цифровой капитализм; платформенный капитализм; этническая трудовая культура; Калмыкия; Тува



Для цитирования:

Четырова Л. Б. Трансформация труда в постсовременном мире: ресурсы интеграции этнической трудовой культуры (на примере Тувы и Калмыкии) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/866> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.7



Четырова Любовь Борисовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева. Адрес: 443086, Россия, г. Самара, Московское шоссе, д. 34. Тел.: +7 (846) 337-99-54. Эл. адрес: chetyrova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5064-8735

Chetyrova Lyubov Borisovna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Samara University. Postal address: 34 Moskovskoye shosse, 443086 Samara, Russian Federation. Tel.: +7 (846) 337-99-54. E-mail: chetyrova@gmail.com



The transformation of work in the postmodern world: resources for integrating ethnic work culture (the case of Tuva and Kalmykia)

Lyubov B. Chetyrova

Samara University, Russian Federation

Neglected for quite a while, the topic of work/labor has now become relevant again. There is a growing interest in the problems which stem from the arrival of robotics, new automation and the use of digital technologies, such as the displacement of (live) productive labor, the blurring of the boundaries between work and leisure, the emergence of new forms of exploitation of workers and, consequently, precarity. These problems deserve scholarly attention.

This article analyzes the issue of the transformations in the work sphere of the postmodern world, as well as the conditions and opportunities of integrating ethnic work culture of the Republics of Kalmykia and Tuva into the economy of postmodern society. Our analysis of the phenomenon of work in the post-Socialist world is methodologically based on the theory of precariat (G. Standing) and the theory of digital (platform) capitalism. For our study of Russian work culture, we also rely on J. Scott's theory of adapting traditional structures to modern society, as well as on concepts explaining the informal sector of the Russian economy.

The article also shows how the work/labor model and way of working is changing under digital (platform) capitalism, where immaterial labor (M. Lazzarato) takes the form of digital labor: users create various content for free.

The last section analyzes the problem of informal economy in Russia, of the models of work (such as wandering workers, garage workers, distributed manufactory, or work in remote settlements) spontaneously developed by the people adapting in various ways to the realities of market economy. It also describes the characteristics of the digital society in such ethnic regions as Kalmykia and Tuva. The article explains how some historically established features of the cattle breeding economy (lack of clear boundaries between work and leisure, the symbolic component of work, and management skills under economic uncertainty) can act as resources for integrating into postmodern economy.

Keywords: *work; labor; capitalism; postmodern society; information society; digital capitalism; platform capitalism; ethnic work culture; Kalmykia; Tuva*



For citation:

Chetyrova L. B. The transformation of work in the postmodern world: resources for integrating ethnic work culture (the case of Tuva and Kalmykia). *The New Research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/866> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.7

Введение

В последнее десятилетие феномен труда в культуре и те трансформации, которые происходят в области труда и общественного производства, стали объектом пристального внимания западных и отечественных исследователей. Тема труда, долгое время находившаяся на периферии исследовательского поля, вновь стала остро актуальной и на Западе, и в отечественной науке и философии. Роботизация, новая автоматизация, тотальное применение цифровых технологий изменили сложившееся в эпоху классического капитализма соотношение производства и потребления, труда и досуга, стали причинами вытеснения производительного труда из производства и, соответственно, его замещения иными формами труда. Следствием этого стала новая категоризация труда.

В статье обсуждается вопрос о трансформациях феномена труда в культуре постсовременности и возможностях интеграции этнических регионов (Тува, Калмыкия) в экономику постсовременного общества. При написании автор опирался, во-первых, на материалы обсуждений проблематики в первую очередь в англоязычной научной литературе. Анализ феномена труда в постсоциалистическом мире осуществляется с применением теории прекариата (Г. Стэндинг), теории цифрового (платформенного) капитализма. Для анализа российской трудовой культуры привлекается теория Д. Скотта об адаптации традиционных структур в модерном обществе, а также концепции, объясняющие неформальный сектор экономики России. Во-вторых, привлекаются статистические данные Росстата 2017–2018 гг., а также портала Демоскоп.



Феномен труда в постсовременном обществе

Начавшаяся недавно четвертая промышленная революция (Шваб, 2016) привела к новой автоматизации, основанной на новом типе искусственного интеллекта, способного автоматизировать интеллектуальные способности человека. Наряду с *субститутивной автоматизацией*, которая замещает человека роботом, появилась *супплементарная автоматизация*, основанная на способности искусственного интеллекта решать нестандартные задачи (Кловайт, Ерофеева, 2019: 61–64). Оба типа автоматизации меняют отношения человека с машиной, но по-разному. Первый тип автоматизации в ряде случаев ведет к полной замене человека машиной и, соответственно, означает ликвидацию производительного (живого) труда. Последствия второго вида автоматизации более серьезны — машины забирают у людей рутинные операции, оставляя человеку лишь иконические и социальные аспекты профессии. В результате работник теряет свои компетенции, а некоторые профессии могут быть сведены к выполнению периферийных функций, оставляя человеку карикатуру на профессию (там же: 76–77).

Новая автоматизация вкупе с цифровыми технологиями, быстро захватившими все сегменты общества, радикально поменяли природу труда, а следом за этим структуру занятого в общественном производстве населения. Согласно отчету британских исследователей из Оксфордского университета 2016 г., в результате автоматизации около 47% рабочих мест в США будут ликвидированы. Речь идет не о работниках, занятых в промышленном производстве, большая часть которого переведена транснациональными корпорациями в азиатские страны. Сокращению подлежат высококвалифицированные работники в областях, далеких от производства. К примеру, американская компания Amazon, являющаяся крупнейшей в мире платформой для поставки услуг облачной инфраструктуры, а в последнее время робототехникой, заменяет топ-менеджеров, труд которых оценивался в 6-значных цифрах, компьютерными программами, которые оказались более эффективными¹.

В оценке последствий автоматизации выделяются две основных позиции: с одной стороны, сторонники критической теории постмарксистской традиции, с другой — теоретики либерализма в разных его проявлениях². Если первые дают в целом пессимистический прогноз, то вторые видят последствия новой автоматизации в позитивном свете. Наиболее ярким представителем неолиберализма является основатель экономического форума в Давосе К. Шваб (C. Schwab) (Шваб, 2016). К этой позиции примыкают исследователи, группирующиеся вокруг школы Мартина в Оксфорде (Morgan, 2014: 1–3). Первая группа исследователей довольно разнородная, но более многочисленная.

Культура Web 2.0 породила новые, прежде невиданные формы труда. Речь идет, к примеру, о неоплачиваемом труде программистов-геймеров, добровольно участвующих в совершенствовании программного обеспечения игры, благотворительном труде, сетевом обмене дарами и т. п. (Соколова, 2009: 140–143). К традиционным видам эксплуатации индивида в культуре Web 2.0 прибавилась эмоциональная и когнитивная эксплуатация просьюмеров (Бариле, 2015: 155–157).

Ярким сторонником алармической позиции является британский исследователь Г. Стэндинг (G. Standing), предостерегающий от опасности появления нового класса обездоленных — прекариата, появившегося в высокотехнологичных обществах и принявшего новый вид пауперов обществ второго и третьего мира (Standing, 2011: 1–31).

Но есть и другая позиция. В 2015 г. *The Guardian* опубликовала вызвавшую острую критику статью П. Мэйсона (P. Mason) «The End of Capitalism Has Began», в которой автор оптимистично провозглашает конец капитализма и наступление посткапиталистической эры³. Главными чертами нового общества он называл информационные технологии, новые способы труда и экономику *sharing economy*. Возражая ему, Н. Поллит (N. Pollitt) пишет, что вряд ли компании станут делить свою продукцию бесплатно. К тому же работники, потерявшие работу из-за роботов, потеряют также зарплату и не смогут покупать произведенное роботами (цит. по: McChesney, Nichols, 2016: 5–6).

Н. Срничек (N. Srnicek) и А. Уильямс (A. Williams) рассматривают возможности политического решения этой проблемы. В своей книге «Изобретение будущего» формулируют альтернативу: от классиче-

¹ Technology at work v2.0. The Future Is Not What It Used to Be [Электронный ресурс] // CitiVELOCITY. URL: <https://www.citivelocity.com/citigps/technology-work-v2-0/> (дата обращения: 22.04.2019).

² Обзору существующих позиций и методологий исследования вопроса о труде и капитале в западной литературе посвящена статья А. Усмановой (Усманова, 2017).

³ Mason P. (2015) The End of Capitalism Has Began [Электронный ресурс] // Guardian. 17 July. URL: <https://www.theguardian.com/books/2015/jul/17/postcapitalism-end-of-capitalism-begun> (дата обращения: 10.04.2019).



ского требования полной занятости к ориентированному на будущее требованию полной безработицы (Srnicsek, Williams, 2015: 123).

Другая проблема, которая волнует Н. Срничека, — платформенный капитализм, возникший в результате появления онлайн-платформ, которые позволяют осуществить найм работника и осуществлять трудовые функции в режиме онлайн (Srnicsek, 2017: 36–92).

Тема платформенного капитализма стала чрезвычайно популярной на Западе, да и в России тоже. Ей посвящена серия радиопередач Канадской телерадиовещательной компании CBC¹. Платформенный капитализм породил новый тип наемных работников — кибертариат (*cybertariat*). По оценкам американских экспертов, в 2015 г. каждая из трех глобальных трудовых «транзакций» будет осуществлена онлайн как часть экономики *on-demand* (по требованию) или *crowd labor* (труд толпы), использующей лишь временный найм работников (McChesney, Nichols, 2016: 71). Согласно данным *Freelancers Union* — организации, представляющей интересы американских фрилансеров, неформальный труд или фрилансинг уже сегодня насчитывает более трети всех наемных работников в США, что составляет 57 миллионов человек². По прогнозам, сделанным в 2014 г., к 2018 г. онлайн-бизнес принесет 5 млрд. долларов ежегодно (Morgan, 2014: 70). В отличие от многих других, Морган дает позитивный анализ и оптимистический прогноз, указывая на такие преимущества фрилансерства, как достойная оплата труда, подвижность и свобода распоряжаться своим временем и собой (там же: 71–73). Стэндинг, например, критикует платформенный капитализм за эксплуатацию, интенсивность которой превышает прессинг, испытываемый наемными работниками в традиционных секторах экономики (Standing, 2011: 140–141).

Таким образом, в эпоху постсовременности природа труда подверглась радикальной трансформации, что оказало влияние на субъективность работника. На смену существовавшей на Западе модели институционализированного труда пришла такая, которая характерна размыванием границ между работой и иными формами активности, реализуемыми все чаще онлайн.

Российские модели труда: ретроспективный взгляд

Рассмотрим особенности российской экономики и моделей труда, сложившихся под влиянием капиталистического Запада. Насколько алармические прогнозы, артикулированные западной критической мыслью, применимы к российской экономике и российскому обществу? Действительно ли роботизация и автоматизация «грозят» российским работникам потерей рабочих мест?

На основании данных, приведенных в статистическом сборнике «Россия в цифрах. 2018», можно заключить, что есть секторы российской экономики, которые могут быть автоматизированы, однако технологическое отставание и уровень оплаты труда в России отодвигают перспективы полной автоматизации на длинную перспективу (Россия в цифрах, 2018: 91). В ближайшей перспективе работодателю в тех производствах, где есть живой труд, дешевле держать работников, чем закупать робототехнику. Хотя есть ряд отраслей, где человека заменяют современные машины. К примеру, Российские железные дороги (РЖД) за последние годы значительно снизили численность персонала, занятого в обслуживании железнодорожных путей и дистанционных сооружений.

Картина современной российской экономики довольно мозаична. Наряду с такими формами занятости, как, например, обрабатывающая или добывающая промышленность, существует так называемая неформальная экономика³. Причем то, что принято считать неформальной экономикой на Западе, — фрилансерство отличается от российского понимания этого явления. Главным критерием выделения неформальной экономики у нас считается отсутствие государственной регистрации в качестве юридического лица. Сюда относятся занятые в собственном домашнем хозяйстве по производству продукции сельского, лесного хозяйства, охоты и рыболовства для продажи или обмена⁴.

В этнических регионах (регионах с коренным населением определенного этноса) доля неформального сектора в экономике довольно значительна. Так, по данным Росстата, доля занятых в неформальном секторе выросла в 2018 г. и составила 20,1% от общей численности занятых — 14,6 млн чел. В региональ-

¹ Platform capitalism, digital technology and the future of work (2018) [Электронный ресурс] // CBC Radio. URL: <https://www.cbc.ca/radio/ideas/platform-capitalism-digital-technology-and-the-future-of-work-1.4297369> (дата обращения: 22.04.2019).

² <https://www.freelancersunion.org/about/> (дата обращения: 29.04.2019).

³ Анализ подходов к изучению российской неформальной экономики см. в статье Р. А. Анисимова (Анисимов, 2017).

⁴ Рабочая сила, занятость и безработица — 2016 (2017) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b16_61/Main.htm (дата обращения: 10.04.2019).



ном разрезе самая высокая неформальная занятость наблюдается в республиках Северного Кавказа: в Чечне — 64%, в Дагестане — 52%; в Ингушетии и Кабардино-Балкарии — 48%. Около трети зафиксировано в Бурятии, Северной Осетии, Калмыкии. По данным Росстата, из 14,6 миллиона неформально занятых 13,7 млн чел. работают только в нем¹.

Почти половина сельчан, относящихся к субъектам неформальной экономики, заняты в сельском хозяйстве, охотой и лесным хозяйством. Одна пятая из них трудится в оптовой и розничной торговле. Среди горожан более трети заняты оптовой и розничной торговлей, другими наиболее популярными видами экономической деятельности являются строительство и транспорт и связь².

Следует добавить, что реалии расходятся с данными государственной статистики. Так, по данным Центра социально-политического мониторинга Института общественных наук РАНХиГС, теневой рынок труда в 2017 г. включал 30 миллионов россиян, то есть более 40% экономически активного населения. Из них 21,7 миллионов имеют дополнительные к основному месту работу неоформленные заработки, а также те, кто получает часть зарплаты неофициально, в «конвертах». Скрытый фонд оплаты труда составил в 2017 г. около 11,4 триллиона рублей³.

Понять особенности российского неформального сектора экономики и трудовых практик, реализуемых в нем, можно лишь обратившись к истории становления советской модели труда. Есть причины, укорененные в истории становления трудовой культуры в период советской модернизации. На рубеже 1920–1930-х годов на заводы и фабрики пришел, как выразился М. Горький, «дремучий деревенский мужик» со свойственной ему «частнособственнической психологией». В написанной на солидной основе архивных материалов книге «Крепость социализма» авторы исследуют проблему мотивации труда на советском предприятии в самом начале советской модернизации (Журавлев, Мухин, 2004: 3–7).

Характерные недостаточным материальным стимулированием, механизмы мотивации труда породили латентные формы материального вознаграждения — воровство («несуны»), работу на заводском оборудовании, с использованием заводских материалов «на свой карман», использование государственного транспорта в личных целях. Стихийно сложившаяся латентная система материального вознаграждения выступала как адаптивный механизм, позволяющий работнику приспособиться к требованиям, предъявляемым работодателем — будь то завод или колхоз — в качестве которого, в конечном итоге, выступало государство.

Об этом же пишет Д. Скотт, рассматривающий в своем фундаментальном труде проблему модернизации традиционного хозяйства и культуры, в том числе адаптации работников к требованиям системы. Рассматривая советский опыт, он пишет, что «в российском сельском хозяйстве развилась неофициальная экономика, действующая на крошечных частных участках и при помощи “кражи” времени, оборудования и приспособлений из государственного сектора и поставляющая основную часть молочных продуктов, фруктов, овощей и мяса на российский стол» (Скотт, 2005: 494).

В ходе адаптации к требованиям системы у советских работников сформировались практические знания того, как и когда применять правила в конкретной ситуации. Д. Скотт называет эти адаптивные знания словом «метис», подчеркивая «тонкости применения этих правил, потому что метис наиболее ценен в контекстах, которые изменчивы, не определены (неизвестен ряд фактов) и имеют частный характер» (там же: 503).

За годы советской власти у работников сформировались адаптивные способности, благодаря которым россияне смогли пережить лихие 1990-е и приспособиться к экономическим реалиям постсоциалистического общества. Эти адаптивные способности можно рассматривать как ресурс, позволяющий индивиду действовать в ситуации неопределенности, характерной для экономики постсовременности.

Существующие сегодня формы занятости в России являются ничем иным, как результатами адаптации трудоспособного населения к меняющимся экономическим и политическим реалиям: отходничество (Отходники, 2013), хозяйствование в удаленных поселениях (Позаненко, 2018), распределенная мануфактура (Кордонский, Плюснин, 2018), «гаражная экономика» (Селеев, Павлов, 2016). По результатам проведенного Ю. Плюсниным исследования малых городов и сельских поселений, от 10–15 до

¹ Ситуация на рынке труда. В таблицах, графиках, диаграммах. Росстат [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/trud/situaz.pdf (дата обращения: 10.04.2019).

² Рабочая сила, занятость и безработица — 2016 (2017) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b16_61/Main.htm (дата обращения: 10.04.2019).

³ В России выросла неформальная занятость [Электронный ресурс] // Демоскоп. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2019/0807/rossia01.php> (дата обращения: 10.04.2019).



50–80% трудоспособного населения (в основном мужчины) находят заработок на стороне. Отходничество широко развито в Калмыкии. В случае с калмыками местами отходничества являются Москва и Санкт-Петербург. По оценке Ю. Плюснина, не менее 40% провинциальных семей обеспечивают себя за счет отходничества. Принимая во внимание, что в провинции проживают более 60% российских семей, значит порядка 20 миллионов семей живут за счет отходничества (Отходники, 2013: 87).

Возможности адаптации носителей этнической трудовой культуры к цифровому миру постсовременности

Обратимся теперь к тому, каковы условия и возможности интеграции экономики и культуры российских этнических регионов — Калмыкии и Тувы — в постсоциалистический цифровой мир.

Этническая трудовая культура калмыков и тувинцев наряду с ресурсом приспособления, сформировавшимся в советскую эпоху, имеет укорененные в культуре кочевников ресурсы, которые могут быть использованы как для интеграции в экономику капитализма постсовременности, так и для сопротивления такому типу капитализма.

Речь идет о тех реликтах кочевой культуры, которые в том или ином виде сохранились в традиционной культуре калмыков и тувинцев, в прошлом кочевников. Д. Армстронг, различая земледельческие цивилизации и кочевые, писал, что для первых важно пространство и его освоение, а для вторых — время (Armstrong, 1982: 11–12). М. Лаццарато, ссылаясь на М. Фуко, говорит о том, что капитализм осуществил захват времени жизни, тем самым устанавливая контроль над всеми ритмами человеческого существования, упорядочивая случайность. Создание рабочего класса из массы крестьян происходило скорее с помощью темпоральной секвестрации, а не политикой «огораживания» крестьянских земель¹. Для создания пролетариата важнее было «огораживание» времени, создание сетки времени, которая накладывалась на жизнь рабочего, нежели «огораживание» земли. С этой точки зрения, социализм следовал логике «огораживания» времени и установления тотального контроля над жизнью. Тем не менее, сохранялся сектор экономики, где время не поддавалось разметке — это пастбищное скотоводство.

Пастбищное скотоводство, которым занимались калмыки и тувинцы в советское время и продолжают заниматься сегодня, относится к тем видам деятельности, которые отличаются высоким уровнем неопределенности. Зимние бураны, эпизоотии могут в одночасье погубить скот, а значит превратить богача в бедняка. Представления о богатстве и отношении к нему у бывших кочевников иные, чем у других народов. Привычка скотовода жить в ситуации неопределенности формирует навыки, которые применимы в любой ситуации. Культурные коды, сложившиеся у народов, ведущих скотоводческое хозяйство, наследуются и в той или иной мере сохраняются сегодня.

Далее, в таком типе хозяйства отсутствует четко размеченная граница между работой и досугом, нет внешнего дисциплинарного контроля, работник «владеет» своим временем (Ламажаа, 2018: Электр. ресурс). Подобное чувство времени также может стать ресурсом для интеграции к новым формам организации труда, возникающим в экономике постсовременности.

Кроме того, следует помнить, что труд в обществе с широко представленными неоархаическими практиками осуществляется в символическом «одеянии» и не сводится ни к простому исполнению рутинных функций, ни к «драматургическому» исполнению, каким его описал И. Гофман (Гофман, 2000: 63–84). К примеру, начало окота скота сопровождается проведением особых ритуалов, имеющих религиозную легитимацию. Для освящения вновь купленной машины, как прежде это делалось для коня, приглашается шаман или лама. Подобная символизация трудовой культуры также является важным ресурсом, облегчающим адаптацию к символическим пространствам Интернета. Выработанные в традиционной культуре навыки и умения действовать в символической реальности религиозного опыта позволяют их носителям успешно применять их в виртуальной реальности Интернета.

Следовательно, традиционные формы хозяйствования, характерные символизацией трудовых практик, формируют такие качества у работника, которые необходимы для действий в ситуации неопределенности. Все это способствует интеграции носителей этнической трудовой культуры в цифровую культуру постсовременности.

Каков же «цифровой ландшафт» в этнических регионах, какими возможностями они располагают?

¹ Из доклада М. Лаццарато «Отказ от труда и разрушительный досуг», сделанного на конференции «Труд и досуг в экономике и культуре будущего» 31 мая — 1 июня 2019 г. на факультете свободных искусств СПбГУ и заслушанного автором данной статьи.



Для ответа на поставленный вопрос обратимся к данным мониторинга развития цифрового общества в Российской Федерации (Мониторинг ..., 2018: Электр. ресурс) и сравним показатели, характеризующие степень цифровизации в регионах и РФ в целом, рассматривая при этом этнические регионы с соседними. Для этого сопоставим Калмыкию с соседней Астраханской областью, а Туву — с Красноярским краем (см. табл. 1).

Таблица 1. Показатели, характеризующие степень цифровизации российского общества в 2018 г., в %¹
Tabl. 1. Indicators of the Russian society digitalization in 2018

№	Показатели, характеризующие уровень развития цифрового общества	РФ	Калмыкия	Астраханская область	Тува	Красноярский край
1	Доля домохозяйств, имеющих доступ к сети Интернет, в общем числе домашних хозяйств	76,6	73,8	82,2	87,4	72,0
2	Численность пользователей сети Интернет на 100 человек населения	81	82	78	81	80
3	Заказ товаров и услуг через Интернет	34,7	22,7	42,5	30,1	33,7

Таблица 1 показывает, что преобладающая доля домашних хозяйств в регионах России имеет доступ к сети Интернет. При этом в Туве этот показатель выше среднего по России, а в Калмыкии, наоборот, ниже.

По показателю численности пользователей Интернета оба этнических региона опережают среднероссийский показатель, что объясняется, видимо, большим количеством детей в этнических семьях. Известно, что активными пользователями Интернета являются дети. Никого уже не удивляет, что трехлетний сельский малыш, будь то в Калмыкии или Туве, вооружившись мобильным телефоном родителей или бабушки, в поисках игр включает микрофон на поисковике и говорит: «О'кей, Гугл».

Распределение по жителям города и села показывает, что выходят в Интернет каждый день в городе 60,5%, в селе — 52,5% населения (Информационное общество: основные характеристики субъектов ..., 2018: 76).

Довольно активно используется сеть Интернет для заказа товаров и (или) услуг. Но этнические регионы уступают здесь другим и РФ в целом, что объясняется более низким уровнем доходов (табл. 1).

Активно развивается сфера получения электронных услуг онлайн — 72,2% горожан и 51,3% сельчан (там же).

Обратимся теперь к тому, как используется Интернет в предпринимательской и социальной сфере (см. табл. 2).

Таблица 2 показывает, что использование Интернета в предпринимательском секторе в рассматриваемых этнических регионах, преимущественно аграрных, практически не уступает соседним регионам с более диверсифицированной экономикой. Отставание обоих этнических регионов наблюдается в социальной сфере, куда относятся образование, здравоохранение, культура. Особенно отстают электронный обмен данными в социальной сфере Тувы.

Таким образом, можно оценить степень цифровизации предпринимательского и социального секторов в этнических регионах как достаточно высокую, хотя по некоторым показателям они уступают другим российским регионам.

Цифровой ландшафт этнического региона не будет полным без данных по мобильной связи. По данным мониторинга информационного общества, число мобильных телефонов на 100 домохозяйств России в 2017 г. составило в среднем 245. Доля домохозяйств, имеющих телефон, составила 99,8%. При этом

¹ Показатели 1,2 взяты из «Мониторинга развития информационного общества» (Мониторинг развития информационного общества в Российской Федерации (2018) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/figure/anketa1-4.html (дата обращения: 10.03.2019); показатели 3, 4 — из: Информационное общество: основные характеристики субъектов ..., 2018.



только сотовый телефон имели 55,1% домохозяйств, фиксированный и мобильный — 44,3%¹. Следует подчеркнуть важность мобильной связи, которая помимо своей основной функции обеспечивает выход в Интернет жителям удаленных сельских поселений.

Таблица 2. Интернет в предпринимательской и социальной сфере в регионах РФ, в % в 2018 г.²
Tabl. 2. Internet in the business and social sphere of the Russian Federation regions, % in 2018.

	Использование Интернета	Калмыкия	Астраханская область	Тува	Красноярский край
1.	В предпринимательском секторе	83,6	87,8	82,3	89,5
	а) имеют вебсайты	36,1	39,9	33,6	37,8
	б) совершают электронный обмен данными	56,4	79,6	25,0	58,3
2.	В социальной сфере	68,5	92,8	70,2	84,3
	а) имеют свои вебсайты	30,5	55,0	36,3	55,1
	б) совершают электронный обмен данными	43,7	86,9	16,4	53,7

Таблица 3. Фиксированный и мобильный Интернет в регионах России, в % в 2017 г.³
Chart 3. Fixed-line and mobile Internet in the Russian regions, % in 2017

№	Показатели	РФ	Российские регионы			
			Калмыкия	Астраханская область	Тува	Красноярский край
1	Число абонентов фиксированного широкополосного доступа в Интернет на 100 человек	21,0	8,8	14,9	4,4	13,6
2	Число абонентов мобильного широкополосного доступа в Интернет на 100 человек	79,9	67,9	73,1	45,8	75,6

Таблица 3 демонстрирует явное отставание этнических регионов в доступе к Интернету отдельных лиц, а не домохозяйств, особенно в доступе к фиксированному Интернету. Данный недостаток восполняет мобильный широкополосный Интернет, правда, в этом отношении отставание показывает Тува. Различие показателей доступа к Интернету домохозяйств и отдельных лиц, если рассматривать этнические регионы, объясняется тем, что семьи здесь более многочисленные.

Важным ресурсом развития общества сегодня является создание принципиально новых технологий. В России удельный вес принципиально новых технологий в общем числе разработанных передовых производственных технологий на 2018 г. в целом по РФ составил 11,6%. Показательно, что данные по Калмыкии, Туве, Астраханской области отсутствуют, а в Красноярском крае составляют 8,7% (там же).

Наблюдаются отличия между этническими регионами и по удельному весу студентов, обучающихся по образовательным программам высшего образования — программам бакалавриата, специалитета, магистратуры, в общей численности населения в 2017 г. В целом по РФ — 2,9%; Калмыкия — 3,0%; Астраханская область — 2,9%; Тува — 1,4 %; Красноярский край — 2,7%. Тува более чем в 2 раза отстает по этому показателю от Калмыкии и РФ в целом. Однако если взять такой показатель, как доля занятого населения в возрасте 25–64 лет, имеющего высшее образование, в общей численности занятого населения соответствующей возрастной группы, то в 2017 г. в РФ был показатель 35,1%; в Калмыкии — 37,1%; Астраханской области — 35,8 %; Туве — 35,0 %; Красноярском крае — 30,2 % (там же).

¹ Мониторинг развития информационного общества в Российской Федерации (2018) [Электронный ресурс] // Росстат. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/figure/anketa1-4.html (дата обращения: 10.03.2019).

² Таблица 2 составлена на основе данных из: Информационное общество: основные характеристики субъектов ..., 2018.

³ Таблица 3 составлена на основе данных из источника: Мониторинг развития ...



Следовательно, этнические регионы, показывая некоторое отставание по показателям цифровизации, характеризуются высокой долей лиц, имеющих высшее образование, то есть хорошим потенциалом человеческого капитала.

Если брать молодежь, то за последние десятилетия в России появилось сетевое поколение, аналогичное тому, которое сложилось на Западе. Оно имеет доступ к разнообразным информационным ресурсам, вырабатывает совершенно новые практики, правила и нормы поведения, а значит, живет уже согласно культурным кодам цифрового общества (Бродовская и др., 2019: 228–251). Важно подчеркнуть, что цифровая культура вырабатывает не только новую субъективность, но и новую телесность, новые навыки чтения и письма, использование органов чувств.

Особый интерес представляют те модели и идеи труда, которыми руководствуются молодые люди. Если взрослые еще продолжают в какой-то мере воспроизводить ценности прежней эпохи и руководствоваться прежними идеями труда, то у поколения, родившегося в эпоху радикальных экономических, политических и, в целом, культурных перемен рубежа 1980–1990-х годов, совсем иные ценности, в иерархии которых труд занимает далеко не высокие позиции. Слова Дж. Моргана, характеризующие американское поколение миллениалов, родившихся в нулевые, вполне можно отнести и к российскому поколению. Им свойствен новый тип трудового поведения, новые подходы к работе, новые установки и ожидания, предъявляемые к рабочему месту (Morgan, 2014: 14).

Доступ к Интернету в этнических регионах решает в какой-то мере проблему цифрового неравенства и снимает связанную с ней дихотомию «глобального города» и «глобального села»¹. Как уже говорилось, платформы сегодня являются рынками труда, где происходит найм работников. Тем самым снимаются ограничения, накладываемые на потенциального работника, живущего в аграрном регионе, но имеющего необходимый уровень образования и, самое главное, навыки работы в сети. Это относится прежде всего к молодому поколению, телесность представителей которого уже претерпела определенные изменения и натренирована на труд онлайн. Неважно при этом, в каком регионе проживает потенциальный онлайн-работник.

Таким образом, цифровой ландшафт в рассматриваемых нами этнических регионах, где широко представлена неoarхаика, в том числе и в хозяйственной деятельности, разнообразен, что свидетельствует о том, что эти регионы не относятся к «глобальному селу», исключенному из глобального цифрового мира.

Заключение

В заключение хотелось бы сказать, что анализ труда, его «смерти» и возрождения в ином качестве в высокотехнологичном обществе, трансформацию моделей труда следует рассматривать в постсоциалистической перспективе. Зачастую российские исследователи не принимают во внимание такой важный фактор, как влияние СССР и мировой системы социализма на формирование и развитие модели труда в послевоенном мире. Опасения власть имущих на Западе, что трудящиеся массы подпадут под обаяние коммунистической идеи, побуждали их обеспечивать массы всевозможными бенефитами. Это модель трудового общества, в котором все институты определялись институтом труда. В дальнейшем эта модель изжила себя под влиянием технологического прогресса. Однако мир социализма вновь оказал влияние на глобальную экономику и, соответственно, сферу труда, но теперь уже своим крушением, итогом которого стало открытие границ.

Цифровая эпоха рождает новые вызовы, в числе которых новые формы эксплуатации и обнищания масс, которым в перспективе грозит потерять работу навсегда. Однако те тенденции, которые обнаруживаются на Западе, вряд ли в полной мере проявят себя в российском обществе. Выработанные за 70 лет социализма стратегии и тактики выживания позволяют работникам сохранить свою трудовую идентичность. Носители этнической трудовой культуры обладают ресурсами, укорененными в традиционном типе хозяйствования, отличительными особенностями которого являются проницаемость границ труда и досуга, отсутствие тотального контроля над ритмами жизни, символизм трудовых практик. Сформированные в скотоводческом хозяйстве навыки трудового поведения в ситуации неопределен-

¹ Глобальный город является конструктом, обозначающим некоторые города, которые благодаря своим экономическим, политическим ресурсам должны быть отделены от государственной системы, так как оказывают влияние по всему миру. Благодаря Интернету они получают виртуальное присутствие и цифровое воплощение (Анора, 2019: 94–104). «Глобальное село» — конструкт, обозначающий огороженное сообщество, исключенное из глобального мира (там же: 110–111).



ности наследуются и сохраняются в культуре неоархаики. Все это вместе с достаточно высоким уровнем образования в рассматриваемых этнических регионах позволяет заключить о возможностях интеграции носителей этнической трудовой культуры данного типа в экономику постсовременности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Анисимов, Р. А. (2017) Труд в эпоху неопределенности // Социологические исследования. № 11. С. 44–52. DOI: 10.7868/S013216251711006X

Арора, П. (2019) Переосмысление досуговых цифровых сетей с помощью глобальных городов: метафорический взгляд // Логос. № 1. Т. 29. С. 85–129.

Бариле, Н. (2015) Брендинг «я» в эпоху эмоционального капитализма. Эксплуатация «просьюмеров» от риторики double-bind к гегемонии исповеди // Логос. № 3 (105). С. 138–161.

Бродовская, Е. В., Домбровская, А. Ю., Пырма, Р. В., Синяков, А. В., Азаров, А. А. (2019) Влияние цифровых коммуникаций на формирование профессиональной культуры российской молодежи: результаты комплексного прикладного исследования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. № 1. С. 228–251. DOI: 10.14515/monitoring.2019.1.11

Гофман, И. (2000) Представление себя другим в повседневной жизни / пер. с англ., и вступ. статья А. Д. Ковалева. М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле. 304 с.

Журавлев, С., Мухин, М. (2004) «Крепость социализма»: Повседневность и мотивация труда на советском предприятии, 1928–1938 гг. М. : РОССПЭН. 238 с.

Информационное общество Российской Федерации. 2018 (2018): статистический сборник / М. А. Сабельникова, Г. И. Абдрахманова, Л. М. Гохберг, О. Ю. Дудорова и др. ; Росстат ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : НИУ ВШЭ. 196 с.

Информационное общество: основные характеристики субъектов Российской Федерации: статистический сборник (2018) / М. А. Сабельникова, Г. И. Абдрахманова, Л. М. Гохберг, О. Ю. Дудорова и др. ; Росстат ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : НИУ ВШЭ. 216 с.

Кловайт, Н., Ерофеева, М. (2019) Работа в эпоху разумных машин: зарождение невидимой автоматизации // Логос. № 1. Т. 29. С. 53–89.

Кордонский, С. Г., Плюснин, Ю. М. (2018) Архаические экономические институты: распределенные мануфактуры в малых городах России // Мир России. № 4. С. 6–30. DOI: 10.17323/1811-038X-2018-27-4-6-30

Ламажаа, Ч. К. (2018) Тувинское время и экономическая культура тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/768> (дата обращения: 12.07.2019). DOI: 10.25178/nit.2018.2.1

Отходники (2013) / Плюснин Ю. М. и др. М. : Новый Хронограф. 376 с.

Позаненко, А. А. (2018) «Отдельная типа республика»: структурные особенности пространственно изолированных локальных сельских сообществ // Мир России. № 4. С. 31–55. DOI: 10.17323/1811-038X-2018-27-4-31-55

Россия в цифрах. Краткий статистический сборник (2018) / Росстат. М. : АНО ИИЦ «Статистика России». 522 с.

Селеев, С. С., Павлов, А. Б. (2016) Гаражники. М. : Страна Оз. 168 с.

Скотт, Дж. (2005) Благими намерениями государства: почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни / пер. с англ. Э. Н. Гусинского, Ю. И. Турчаниновой. М. : Университетская книга. 576 с.

Соколова, Н. Л. (2009) Популярная культура Web 2.0: к картографии современного медиаландшафта. Самара : Изд-во «Самарский университет». 204 с.

Усманова, А. (2017) Онтологии множества, капитал и цифровое будущее: заметки на полях // Шаги (Steps). № 3 (2). С. 154–167.

Шваб, К. (2016) Четвертая промышленная революция. : пер. с англ. / М. : Э. 209 с.

Armstrong, J. A. (1982) Nation before nationalism. The University of North Carolina Press. 410 p.



McChesney, R. W., Nichols, J. (2016) People get ready: the fight against a jobless economy and a citizenless democracy. New York : Nation Books. 360 p.

Morgan, J. (2014) The future of work: attract new talent, build better leaders, and create a competitive organization. Hoboken, New Jersey : John Wiley & Sons, Inc. 234 p.

Srnicsek, N. (2017) Platform capitalism. Cambridge, UK : Polity Press. 170 p.

Srnicsek, N., Williams, A. (2015) Inventing the future: postcapitalism and a world without work. Brooklyn, New York : Verso Books. 245 p.

Standing, G. (2011) The Precariat. The New Dangerous Class. London ; New York : Bloomsbury. 198 p.

Дата поступления: 04.05.2019 г.

REFERENCES

Anisimov, R. A. (2017) Trud v epokhu neopredelennosti [Labor in the uncertainty epoch]. *Sociologicheskie issledovaniia*, no. 11, pp. 44–52. (In Russ.) DOI: 10.7868/S013216251711006X

Arora, P. (2019) Pereosmyslenie dosugovykh tsifrovyykh setei s pomosh'yu global'nykh gorodov: metaforicheskii vzgliad [Re-imagining digital leisure networks through global cities: a metaphorical journey]. *Logos*, no. 1, vol. 29, pp. 85–129. (In Russ.)

Barile, N. (2015) Brendirovanie «ia» v epokhu emotsional'nogo kapitalizma. Ekspluatatsiia «pros'yumerov» ot ritoriki double-bind k gegemonii ispovedi [Branding the self in the age of emotional capitalism: The exploitation of prosumers, from the rhetoric of “double bind” to the hegemony of confession]. *Logos*, no. 3 (105), pp. 138–161. (In Russ.)

Brodovskaia, E. V., Dombrovskaia, A. Yu., Pyrma, R. V., Siniakov, A.V. and Azarov, A. A. (2019) Vlianie tsifrovyykh kommunikatsii na formirovanie professional'noi kul'tury rossiiskoi molodezhi: rezul'taty kompleksnogo prikladnogo issledovaniia [The impact of digital communications on the formation of professional culture of Russian youth: Results of a comprehensive applied research]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i social'nye peremeny*, no. 1, pp. 228–251. (In Russ.) DOI: 10.14515/monitoring.2019.1.11

Goffman E. (2000) *Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni* [The presentation of self in everyday life]. Moscow, KANON-press-C, Kuchkovo pole. 304 p. (In Russ.)

Informatsionnoe obshchestvo Rossiiskoi federatsii. 2018 [Information society of the Russian Federation. 2018] (2018): a statistical compilation / M. A. Sabel'nikova, G. I. Abdrakhmanova, L. M. Gohberg, O. Yu. Dudorova et al. Moscow, Rosstat, Nats. issled. un-t «Vysshaia shkola ekonomiki». 196 p. (In Russ.)

Informatsionnoe obshchestvo: osnovnye kharakteristiki sub'ektov Rossiiskoi federatsii [Information society: Main characteristics of the constituent entities of the Russian Federation] (2018) : a statistical compilation / M. A. Sabel'nikova, G. I. Abdrakhmanova, L. M. Gohberg, O. Yu. Dudorova et al. Moscow, Nats. issled. un-t «Vysshaia shkola ekonomiki». 216 p. (In Russ.)

Klovait, N. and Erofeeva, M. (2019) Rabota v epokhu razumnykh mashin: zarozhdenie nevidimoi avtomatizatsii [Work in the age of intelligent machines: the rise of invisible automation]. *Logos*, no. 1, vol. 29, pp. 53–89. (In Russ.)

Kordonskii, S. G. and Pljusnin, J. M. (2018) Arhaicheskie ekonomicheskie instituty: raspredelennye manufakturnye v malykh gorodakh Rossii [Archaic economic institutions: “Scattered manufactories” in Russian towns]. *Mir Rossii*, no. 4, pp. 6–30. (In Russ.) DOI: 10.17323/1811-038X-2018-27-4-6-30

Lamazhaa, Ch. K. (2018) “Tuvan time” and economic culture of Tuvans. *The New Research of Tuva*, no. 2 [on-line] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/768> (accessed: 12.07.19). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2018.2.1

Othodniki [The wandering workers] (2013) / Pljusnin Ju. M. et al. Moscow, Novyi Hronograf. 376 p. (In Russ.)

Pozanenko, A. A. (2018) «Otdel'naia tipa respublikha»: strukturnye osobennosti prostranstvenno izolirovannykh lokal'nykh sel'skikh soobshchestv [“A kinda separate little republic”: Structural specifics of spatially isolated local rural communities]. *Mir Rossii*, no. 4, pp. 31–55. (In Russ.) DOI: 10.17323/1811-038X-2018-27-4-31-55

Selev, S. S. and Pavlov, A. B. (2016) *Garazhniki* [Garage people]. Moscow, Strana Oz. 168 p. (In Russ.)

Schwab, K. (2016) *Chetvertaia promyshlennaia revoliutsiia* [The fourth industrial revolution]. Transl. from Engl. Moscow, E. 209 p. (In Russ.)



Skott, J. (2005) *Blagimi namereniiami gosudarstva: pochemu i kak provalivalis' proekty uluchsheniia uslovii chelovecheskoi zhizni* [Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed] / trans. from English by N. Gusinsky and Yu. I. Turchaninova. Moscow, Universitetskaia kniga. 576 p. (In Russ.)

Sokolova, N. L. (2009) *Populiarnaia kul'tura Web 2.0: k kartografii sovremennogo medialandshafta* [Popular culture Web 2.0: towards the cartography of the modern media-landscape]. Samara, Samarskii universitet Publ. 204 p. (In Russ.)

Usmanova, A. (2018) Ontologii mnozhestva, kapital i tsifrovoe budushhee: zametki na poliakh [Ontologies of multitude, capital and the digital future: notes on the margins]. *Steps*, no. 3(2), pp. 154–167. (In Russ.)

Zhuravlev, S. and Muhin M. (2004) «Krepost' socializma»: Povsednevnost' i motivatsiia truda na sovetskom predpriatii, 1928-1938 [“The fortress of Socialism”: Daily life and labor motivation in a Soviet enterprise, 1928-1938]. Moscow, ROSSPEN. 238 p. (In Russ.)

Armstrong, J. A. (1982) *Nation before nationalism*. The University of North Caroline Press. 410 p.

McChesney, R. W. and Nichols, J. (2016) *People get ready: the fight against a jobless economy and a citizenless democracy*. New York, Nation Books. 360 p.

Morgan, J. (2014) *The future of work: attract new talent, build better leaders, and create a competitive organization*. Hoboken, New Jersey, John Wiley & Sons, Inc. 234 p.

Srniczek N. (2017) *Platform capitalism*. Cambridge, UK., Polity Press. 170 p.

Srniczek, N. and Williams, A. (2015) *Inventing the future: postcapitalism and a world without work*. Brooklyn, New York, Verso Books. 245 p.

Standing, G. (2011) *The Precariat. The New Dangerous Class*. London, New York, Bloomsbury. 198 p.

Submission date: 04.05.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.8

Удаленная малая экономика: теоретические основания и эмпирические наблюдения*

Лариса В. Мельникова

*Институт экономики и организации промышленного производства
Сибирского отделения Российской академии наук, Российская Федерация*



Начиная с 1990-х гг. в экономической литературе не ослабевает внимание к теме влияния географического фактора на экономическую динамику и, отсюда, межстрановое и межрегиональное неравенство. Проблемы изолированных удаленных регионов внутри страны актуальны для стран, отличающихся размером территории и разнообразием природных условий, таких как Россия, Канада, Австралия, США. Исследования в области «экономики изоляции и удаленности», выполненные на материале стран мира, привели к созданию концепций и подходов, применимых и к уровню региона, в той мере, в какой регион можно рассматривать как аналог национальной экономики. Статья посвящена анализу теоретических обоснований эффектов удаленности и результатов их эмпирических проверок. Обсуждаемые эффекты иллюстрируются на примере четырех удаленных республик России: Алтая, Тувы, Бурятии и Хакасии.

Обзор дискуссии на тему «смерть расстояния» показал, что роль последнего в формировании пространственной структуры экономики не снижается, несмотря на развитие технологий транспортировки и телекоммуникаций. Микроэкономический анализ обнаруживает, что в основе поведения фирмы при выборе места размещения производства лежит взаимодействие транспортных затрат и типа экономики от масштаба. На макроэкономическом уровне эти фундаментальные факторы определяют, как влияют параметры удаленности и размера национальной или региональной экономики на показатели производства и благосостояния. В зависимости от соотношения возможны разнонаправленные эффекты: в общем случае удаленность экономики снижает эффективность производства, уменьшает конкуренцию и затрудняет распространение инноваций, в то время как растущий размер локального рынка позволяет достигать эффектов масштаба в производстве. Поэтому в удаленных регионах возникает специфическая отраслевая структура экономики, для которой характерны ограниченное число отраслей специализации и гипертрофированная доля государственного сектора из-за трудностей доставки общественных благ.

Основные рекомендации в области региональной политики для преодоления замкнутости удаленных регионов сводятся к поощрению развития инфраструктуры, поддержки локального спроса и развития человеческого капитала, но их потенциальный положительный эффект ограничен структурными особенностями местных экономик, а долгосрочные последствия повышения транспортной доступности снижают защитный эффект удаленности.

Ключевые слова: удаленность; масштаб экономики; транспортные затраты; экономия на масштабе; региональная политика; Алтай; Тува; Бурятия; Хакасия; малая экономика; региональная экономика

* Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Мельникова Л. В. Удаленная малая экономика: теоретические основания и эмпирические наблюдения [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/867> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.8



Мельникова Лариса Викторовна — кандидат экономических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела территориальных систем Института экономики и организации промышленного производства Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, просп. академика Лаврентьева, д. 17. Тел.: +7 (383) 330-84-67. Эл. адрес: melnikova@ieie.nsc.ru ORCID ID: 0000-0001-7427-7289

Melnikova Larisa Melnikova Larisa, Candidate of Economics, Associate Professor, Senior Researcher, Department of Territorial Systems, Institute of Economics and Industrial Engineering, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 17 Akad. Lavrentyev Ave., Novosibirsk, 630090, Russia. Tel.: +7 (383) 3308467. E-mail: melnikova@ieie.nsc.ru



A small remote economy: theoretical framework and empirical observations

Larisa V. Melnikova

*Institute of Economics and Industrial Engineering, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences,
Russian Federation*

Since the 1990s, the influence of the geographical factor on the economic dynamics and, hence, inter-country and inter-regional inequality, has been an important focus in the economic literature. The problems of isolated remote regions within a country are relevant for countries distinguished by their size of territory and diversity of natural conditions, such as Russia, Canada, Australia, and the USA. Research in the field of 'economics of isolation and remoteness' carried out on the basis of national economies resulted in the creation of concepts and approaches that are applicable to the level of a region as much as it can be considered analogous to the national economy. The article analyzes some theorizations of the effects of remoteness and the results of empirical tests. The effects discussed are illustrated by the cases of four remote republics: Altai, Tuva, Buryatia and Khakassia.

An overview of the discussion on the 'death of distance' has demonstrated that the role of distance in shaping the spatial structure of economy does not decrease, even though transportation and telecommunication technologies keep improving. A microeconomic analysis reveals that a firm behavior in the course of choosing its location is affected by the interaction between transportation costs and the type of economies of scale. At the macroeconomic level these 2 factors define how the parameters of remoteness and of the size of national or regional economy affect the indicators of production and welfare. Depending on the ratio of these two parameters, multidirectional effects are possible: generally, the remoteness of the economy reduces production efficiency, decreases competition and complicates the spread of innovation, while the growing size of local market results in economies of scale in production. For these reasons, remote regions are distinguished by their specific sectoral structure of economy that is characterized by a small number of sectoral specializations and overgrown share of government sector due to the difficulties in delivering public goods.

Basic recommendations in the field of regional policy aimed to overcome the isolation of remote regions come down to promoting infrastructural development, supporting local demand and developing human capital. However, potential positive impact of such policies is restricted by structural specifics of local economies while long-term effects of enhancing transport accessibility weaken protective effects of remoteness.

Keywords: remoteness; size of economy; transportation costs; economies of scale; economy of scale; regional policies; Altai; Tuva; Buryatia; Khakassia; small economy; regional economics

* The article was written under the aegis of programs of fundamental research established by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.



For citation:

Melnikova L. V. A small remote economy: theoretical framework and empirical observations. *The New research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/867> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.8

Введение

Различия в географическом положении стран могут существенно влиять на потенциал их экономического развития, создавая основу для межстранового неравенства по доходам. Зависимость такого рода представлялась очевидной на начальных этапах развития капитализма, когда могущество государства напрямую увязывалось с возможностями заморской торговли. Неудивительно поэтому, что аргументируя важность размеров рынка для углубления разделения труда, основоположник классической политической экономии А. Смит использовал пример северной Азии как образчик невыгодного положения региона в силу его низкой транспортной доступности: «Вся ... та часть Азии, которая отстоит далеко к северу от Черного и Каспийского морей, древняя Скифия, современная Татария и Сибирь во все века находились, по-видимому, в таком же варварском и диком состоянии, в каком они находятся и в настоящее время. Единственным морем Татарии являлся Ледовитый океан, который не допускает судоходства; и хотя несколько величайших рек в мире протекают по этой стране, они находятся на слишком большом расстоянии друг от друга, чтобы по ним можно было поддерживать сношения и вести торговлю с большей частью страны» (Смит, 2019: 81).



Тем не менее, в своем дальнейшем развитии основное течение экономической науки преимущественно игнорировало географический фактор. Благодаря Д. Рикардо, который свел различия в местоположении к различиям в плодородности и сделал транспортные издержки неотличимыми от других производственных издержек (Рикардо, 1955), утвердился аргумент, согласно которому различия в размещении неявно учтены в ценах товаров. Эта предпосылка позволяла строить макроэкономические модели национальной и международной экономики и использовать их для анализа и прогноза.

Однако в таких странах как Австралия, Канада, в странах Африки и Океании влияние географического фактора было бы сложно игнорировать. Именно в Австралии, с ее экстремальной удаленностью от Великобритании и Европы, обширной площадью и низкой плотностью населения, в 60-х гг. прошлого века возникло и до сих пор широко используется в национальной дискуссии выражение «тирания расстояния» (Blainey, 2001). В настоящее время влияние расстояния на национальное благосостояние представляется неоспоримым, так что в международной статистике Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) удаленные и островные государства выделены в отдельную аналитическую группу. Россия не относится к таким государствам, но размеры ее территории переводят проблему удаленности на внутринациональный уровень, ограничивая возможности смягчения межрегионального неравенства. С другой стороны, в течение последних 20 лет в литературе обсуждалась «смерть расстояния» (Cairncross, 1997; Friedman, 2005) в ходе технического прогресса и отсюда — возможные кардинальные изменения в пространственном распределении человеческой деятельности.

Эта дискуссия далека от завершения и ценна тем, что способствовала теоретическому обоснованию эффектов удаленности и породила множество эмпирических оценок. Далее дан обзор дискуссии и эмпирических проверок аргументов на материалах международной и региональной статистики, рассмотрены эффекты взаимодействия транспортных затрат и типа отдачи от масштаба при выборе фирмой места для размещения производства. В следующем разделе рассмотрены основные каналы воздействия фактора удаленности на национальные и региональные показатели производства и благосостояния. В завершение рассмотрены известные рекомендации в области региональной политики для преодоления замкнутости удаленных регионов. Обсуждаемые эффекты иллюстрируются на примере четырех удаленных российских республик: Алтая, Тувы, Бурятии и Хакасии.

«Смерть расстояния»: эмпирика и микроэкономические основания

Автор термина «тирания расстояния» Дж. Блейни полагал, что удаленность полностью определила судьбу Австралии, ее экономический и социально-культурный ландшафт. Но 50 лет спустя в тихоокеанском регионе возникли мощные центры экономической активности, так что географическое положение Австралии — уже относительно Японии, Китая, Индии и других стран — стало более конкурентным. Более того, существенное сокращение транспортных тарифов и стремительное развитие телекоммуникационных технологий на рубеже XX–XXI вв. породило оптимизм в отношении перспектив преодоления «сопротивления пространства», что ввело в широкое употребление формулу «смерть пространства» (Cairncross, 1997). В самом деле, с 1930 по 2000 г. стоимость морских перевозок и портовых сборов на тонну груза уменьшилась на две трети, стоимость пассажирских авиаперелетов — почти в 10 раз, а стоимость 3-х минутного телефонного разговора между Нью-Йорком и Лондоном сократилась на 99,9% (Busse, 2003). Отсюда следовало, что при размещении производства фактор транспортно-коммуникационных затрат должен играть все меньшую роль, фирмы начнут предпочитать периферию центру, так что в перспективе будет происходить дисперсия экономической деятельности в пространстве, соответствующая образу «плоского мира» Т. Фридмана. Последняя идея исходит из перспектив свободного перемещения информации, идей, людей и капиталов в мире, где фактор расстояния теряет значение в силу вышеупомянутых причин (Friedman, 2005).

Эти ожидания вряд ли оправдались, о чем свидетельствует статистика ЮНКТАД (United Nations Conference on Trade and Development, UNCTAD): в течение последних десятилетий доля сектора «Транспорт, хранение и связь» в мировой добавленной стоимости скорее росла, чем снижалась (с 7,8% в 1970 г. до 8,8% — в 2017 г.)¹. Дело в том, что развитие технологий транспортировки сопровождалось не только снижением тарифов, но и изменением их структуры. Развитие поставок «точно в срок» подразумевает уменьшение складских запасов фирм и рост скорости и частоты поставок. Последний фактор влечет за собой увеличение транспортных затрат, но логистические затраты растут превосходящими темпами

¹ <https://unctadstat.unctad.org/wds/TableViewer/tableView.aspx?ReportId=95>



в силу возрастающей сложности организации и координации таких поставок. Соответственно, доля транспортной составляющей в транзакционных пространственных издержках снижается, а доля логистической компоненты растет. В структуре информационных издержек снижаются затраты на передачу стандартизированной информации, но возрастание объема и сложности неформализованной информации требует непосредственных контактов между людьми (McCann, Shefer, 2003). Кроме того, доступ к Интернету не равнозначен его повсеместному использованию, о чем свидетельствует рост «цифрового неравенства» в мире, а при прочих равных условиях использование цифровых технологий дает большим городам явные преимущества по сравнению с изолированными регионами. Отсюда следует, что фирма не может быть безразличной к выбору местоположения.

Спустя 20 лет после провозглашения «смерти пространства» можно констатировать, что эта идея не имела достаточно оснований. Если же от микроэкономического анализа затрат фирмы перейти к пространственной структуре расселения, то повсеместно в мире наблюдается растущая концентрация жителей в городах, и это очевидный аргумент не в пользу идеи «плоского мира» (Nijkamp, 2017). На макроэкономическом уровне влияние расстояния на объемы взаимодействий между странами многократно тестировалось на гравитационных моделях. Модели такого типа связывают двухсторонние торговые потоки с размером экономики торгующих стран и с расстоянием между ними с учетом торговых издержек. По аналогии с законом всемирного тяготения предполагается, что чем ближе расположены и экономически крупнее страны, тем больше объемы взаимной торговли. Метаанализ многочисленных опытов тестирования данной гипотезы, предпринятый в работе А.-С. Дидье и К. Хед (Disdier, Head, 2008), позволил привести их к средней оценке эластичности торговли по расстоянию, в соответствии с которой увеличение расстояния между партнерами на 10% снижает интенсивность двусторонней торговли на 9%. При этом снижение данного эффекта расстояния происходило в первой половине XX в., а начиная с 50-х гг. наблюдался его рост, что не дает оснований ожидать ослабления влияния фактора пространства на экономическую деятельность.

В этих условиях удаленные и островные экономики оказываются в невыгодной позиции, что в равной степени относится и к удаленным изолированным регионам национальной экономики. В стратегическом анализе географическое положение региона обязательно учитывается с точки зрения вероятных проблем и создаваемых им возможностей. Долгосрочные стратегии развития регионов представляют собой достаточно редкий тип документа, в котором регион выступает как субъект, заявляющий о своем месте и предназначении, оценивающий свои преимущества и слабости. SWOT¹-анализ конкурентных позиций удаленных регионов непременно включает в себя и оценку географического положения. Так, в Стратегии социально-экономического развития (далее — СЭР) Республики Тыва до 2030 г. к числу ключевых проблем региона отнесена транспортная изолированность². В Стратегии СЭР Республики Алтай до 2035 г. отмечается, что республика удалена от крупных рынков сбыта, не является центром ни одного рынка, а скорее относится к периферии областей динамичного роста³. Хакасский проект Стратегии СЭР до 2030 г. включает удаленность относительно основных экономических центров страны в число слабых конкурентных позиций республики⁴, а Стратегия СЭР Бурятии до 2035 г. — удаленность от морских портов, деловых и культурных центров России⁵.

Следует отметить, что удаленность не сводится к физическому расстоянию, хотя, например, в проекте Стратегии СЭР Хакасии в перечне слабостей приведена цифра «4000 км до Москвы от Абакана». Оценки удаленности, основываясь на гравитационной модели взаимодействий между объектами в пространстве, как правило, учитывают численность населения региона. Разнообразные индексы доступности общественных благ и удаленности региональных сообществ в разрезе городов и регионов разработаны статистическими органами Австралии и Канады (Alasia et al., 2017). Они предназначены для анализа здоровья и благосостояния граждан в зависимости от удаленности с целью более эффективного распределения общественных фондов. Простейшей мерой удаленности является среднее расстояние от административного центра региона до всех остальных, взвешенное по численности населения

¹Strength, Weakness, Opportunities, Threats — сильные и слабые стороны, возможности и угрозы.

²Постановление Правительства Республики Тыва от 24 декабря 2018 года № 638 «О Стратегии социально-экономического развития Республики Тыва до 2030 года». URL: <http://docs.cntd.ru/document/550322563>

³Постановление Правительства Республики Алтай от 13 марта 2018 года № 60 «О Стратегии социально-экономического развития Республики Алтай на период до 2035 года». URL: <http://docs.cntd.ru/document/446669488>

⁴Проект Стратегии социально-экономического развития Республики Хакасия до 2030 года. URL: <https://r-19.ru/management/5697/86042.html>

⁵Закон Республики Бурятия от 18 марта 2019 года № 360-VI «О Стратегии социально-экономического развития Республики Бурятия на период до 2035 года». URL: <http://docs.cntd.ru/document/553221182>



регионов. Выполнив подобный расчет, мы можем ранжировать столицы вышеназванных субъектов по удаленности, и тогда Горно-Алтайск оказывается на 66-м месте, Абакан — на 70-м, Кызыл — 71-м и Улан-Удэ — на 73-м месте из 83-х субъектов РФ (без учета Крыма и Севастополя). Взвешивание по объему ВРП не меняет результатов ранжирования. Сравнение строк 4, 5 и 6 таблицы 1 показывает, что учет соседства с крупными рынками сильнее всего сокращает географическую удаленность для Горного Алтая, и практически не оказывает влияния на удаленность Бурятии, в случае которой фактор физического расстояния превалирует.

Таблица 1. Основные характеристики размера экономики и удаленности некоторых субъектов РФ в 2017 г.¹

Table 1. Basic indicators of the size of the economy and of remoteness for some regions of the RF, 2017.

	Показатели	РФ	Республика Алтай	Республика Тыва	Республика Хакасия	Республика Бурятия
1	Доля в численности населения РФ, %	100	0,15	0,22	0,37	0,68
2	Доля в валовом региональном продукте РФ, %	100	0,06	0,08	0,26	0,28
3	Плотность населения, чел./км ²	8,6	2,4	1,9	8,7	2,8
4	Среднее расстояние от столицы региона до административных центров регионов РФ, км	-	3712	4311	3880	4892
5	Удаленность, взвешенная по численности населения, км	-	3298	4017	3583	4846
6	Удаленность, взвешенная по объему ВРП, км	-	3405	4126	3691	4941

Однако ни один из упомянутых удаленных регионов в своей стратегии развития не рассматривает свою позицию, как источник одной лишь слабости. Республика Алтай оценивает свое геостратегическое положение как выгодное из-за близости к регионам нового освоения и к крупным рынкам Сибирского федерального округа таким, как Новосибирск, Кемерово и Барнаул. Близкое соседство Хакасии с крупным высокоразвитым регионом на севере и востоке — Красноярским краем — в стратегии региона оценивается, как создающее стратегические возможности. Бурятия полагает, что занимает выгодное геостратегическое положение, поскольку граничит с Монголией, имеет автомобильные, железнодорожные и водные сообщения. Для Тувы нахождение в географическом центре Азии имеет явное символическое значение, поскольку употреблено в SWOT-анализе как синоним выгоды геостратегического положения, плюсы которого — соседство с Монголией, с республиками Алтай, Хакасия и Бурятия, с Иркутской областью и Красноярским краем.

Для наших целей важно, что анализ стратегических преимуществ в региональных стратегиях добавил к параметру *удаленности*, помимо физического расстояния, второе измерение — *размер* соседних экономик, хотя ни один из регионов не назвал очевидно малый размер своей экономики в качестве стратегической слабости. Между тем, доли Горного Алтая, Тувы, Хакасии и Бурятии в валовом региональном продукте Российской Федерации в 2017 г. в сумме составили всего 0,68% (см. табл. 1). В самом общем смысле расстояние и размер экономики определяют возможность экономического взаимодействия между регионами. Размер экономики региона измеряют численностью населения, объемом добавленной стоимости или выпуска. Отнеся эти показатели к площади региона, можно оценить плотность экономической деятельности, которая лучше характеризует потенциал взаимодействий внутри регионов и между ними и дает представление уже о внутренней для региона удаленности. С точки зрения плотности населения (строка 3 табл. 1). Хакасия имеет конкурентные преимущества над соседними республиками, плотность населения которых в 3–4 раза ниже среднероссийской.

На микроэкономическом уровне значимость параметров расстояния и размера для региональной экономики обусловлена влиянием двух фундаментальных факторов: *наличия транспортных затрат и отдачи от масштаба в производстве*. Необходимость оплачивать транспортные издержки вынуждает

¹ Для расчета использованы данные Федеральной службы государственной статистики РФ — Росстата: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/vvp/vrp98-17.xlsx; http://www.gks.ru/bgd/regl/b18_14p/IssWWW.exe/Stg/d01/01-01.doc



фирмы выбирать локации, близкие к рынкам сырья и сбыта. Возрастающая отдача от масштаба в производстве (то есть, более чем пропорциональный рост выпуска при увеличении производственных затрат) стимулирует рост размера предприятия. Результат взаимодействия этих двух факторов — концентрация либо дисперсия экономической деятельности в пространстве — зависит от их соотношения.

Если отдача от масштаба существенная, а транспортные затраты относительно невелики, то фирма может наращивать производство, обслуживая все больший район сбыта и получая сырье от удаленных поставщиков. Происходит концентрация экономической деятельности в локации фирмы. Если транспортные затраты высокие, то это накладывает ограничение на рост фирмы. Нет смысла увеличивать масштабы производства, если возникающая экономия от масштаба будет поглощаться ростом транспортных затрат на доставку товаров удаленным потребителям. Поэтому фирма теряет стимул к экспансии, ее доля рынка сокращается, на рынке появляются фирмы-конкуренты, следовательно, происходит дисперсия экономической деятельности в пространстве. В случае постоянной отдачи от масштаба поведение фирмы будет определяться только уровнем транспортных затрат, а следовательно, стремлением, ради экономии, разместиться ближе к потребителям и производственным факторам, и тогда пространственное распределение экономической деятельности будет целиком определяться их размещением.

Однако все сказанное выше относилось к внутренней отдаче от масштаба, которую может получить одна фирма. Если в одной локации размещается несколько фирм, то они могут получить внешнюю экономию от масштаба, называемую локализационной. Внешние эффекты при концентрации фирм, производящих одинаковый продукт, включают в себя экономию при поиске квалифицированного труда, при координации поставок и сбыта, при получении информации, при использовании специализированных услуг и инфраструктуры. Если фирмы принадлежат разным отраслям, но связаны участием в едином производственном процессе, то их выигрыш состоит в экономии на транспортных затратах и координации производственного процесса. Если же в одной локации собираются фирмы, производящие разнообразные продукты, их поставщики и обслуживающие фирмы, которые могут предоставлять услуги только при значительном объеме спроса (это, например, финансовые, образовательные услуги и т. п.), то возникает урбанизационная отдача от масштаба. Возможность получить внешние эффекты масштаба на уровне отрасли и города будет стимулировать фирмы к сосредоточению в пространстве даже в условиях высоких транспортных затрат, а находясь в кластере, фирмы могут далее нарастить масштаб производства и расширить рынок сбыта (Мельникова, 2015).

Взаимодействие параметров расстояния и размера как фактор успеха региональной экономики

Из теории размещения не следует прямо, что большие экономики, близко размещенные друг к другу, будут более успешными. Экономика страны не сводится к сумме фирм, рационально действующих в условиях совершенной информации, руководствуясь тем или иным критерием оптимизации. Район сбыта, который может обслужить фирма в силу своего масштаба, может быть больше территории региона или страны, но может быть разделен государственными границами.

Направление анализа, известное как «экономика изоляции и удаленности» (Redding, Venables, 2002: Электр. ресурс), возникло в рамках теории международной торговли, рассматривающей государства как единицы анализа. Такой подход позволяет оценить прямые и косвенные издержки удаленности эмпирически, на базе международной статистики. К прямым последствиям удаленности относят те, что следуют из роста транспортных затрат: сокращение объемов экспорта и импорта, прямых иностранных инвестиций, потоков финансовых активов и технологий. В удаленных регионах мира уровень транспортных затрат существенно выше, чем на основных торговых путях с высокой плотностью трафика. Уровень транспортной наценки можно косвенно оценить, рассчитав соотношение стоимости импорта в ценах CIF и FoB¹. Например, в 2016 г. данный показатель составлял в США 2,7%, в Бразилии — 4,4%, в Южной Африке — 5,2%, в Исландии — 6,5% и в России — 10%². В особенно невыгодном положении оказываются страны, не имеющие выхода к морю, что лишает их возможности пользоваться самым дешевым морским транспортом и ставит в зависимость от услуг транзитных государств (MacKellar,

¹ Цена CIF (Cost, Insurance, Freight) включает в себя затраты на транспортировку до пункта назначения, тогда как цена FoB (Free on Board) — лишь до пункта погрузки.

² Рассчитано по данным IMF. International Financial Statistics Yearbook, 2018. URL: <http://data.imf.org/?sk=edcb50d2-9c8a-4d3d-8b4f-190d2e4be644>



Wörgötter, Würz, 2000: Электр. ресурс). В то же время развитие поставок «точно в срок» побуждает к использованию авиатранспорта и контейнеризации и увеличивает альтернативную стоимость времени, затрачиваемого на перевозки. Непрямой эффект удаленности — снижение уровня ВВП на душу населения и темпов экономического роста. Эта гипотеза, основанная на предположении о том, что необходимость оплачивать транспортные расходы сокращает способность фирмы оплачивать услуги труда, была неоднократно тестирована на материале национальных экономик. Достаточно сказать, что размер ВВП на душу населения в развивающихся странах, не имеющих выхода к морю (по методологии ЮНКТАД в эту группу входят 33 государства, такие как Афганистан, Казахстан, Монголия и др.), в 2017 г. составлял в среднем 36% к уровню душевого ВВП в группе 164 развивающихся стран (без Китая)¹.

В теоретическом анализе удаленности выделяются такие темы, как эффективность производства, конкуренция и проблемы распространения инноваций, структурные особенности удаленных экономик и проблемы доставки общественных благ. Методологическую основу анализа составляют закономерности поведения фирм и потребителей в процессе выбора своего местоположения, которые тестируются на уровне как стран, так и регионов, с учетом известных отличий региональной экономики от национальной, таких как большая открытость, меньший размер экономики, высокий уровень специализации, пониженные институциональные барьеры, участие в межбюджетных отношениях федерального государства.

Продуктивность экономики в самом общем смысле — как отношение выпуска к затратам — подвержена влиянию удаленности в той мере, в какой выпуск и затраты фирмы в удаленном регионе страны (или мира) отличаются от средних в национальной (или мировой) экономике. Фактор удаленности будет воздействовать на эффективность негативно, если выпуск будет сокращаться, либо затраты — расти. Чтобы производить эффективно, фирма, независимо от ее местонахождения, должна осуществлять производство в таких масштабах, чтобы ее удельные издержки снижались. Если регион пребывания способен обеспечить такой спрос, то фирма успешно обслуживает локальный рынок, что обычно справедливо в отношении стандартных, несложных товаров (для которых характерна невысокая отдача от масштаба в производстве). Но в случае высокотехнологичных и инновационных товаров достижение эффекта масштаба требует больших объемов спроса, которые фирма сможет найти только на национальном и международном рынках, и тогда критически важной становится доступность рынков, т. е. возможность достичь их с минимальными транспортными затратами. В этом случае размещение фирмы в географически удаленном регионе подразумевает дополнительные затраты как на транспортировку грузов, так и на обеспечение координации с поставщиками и потребителями, что поднимает уровень средних издержек. Соответственно, фирма не достигает того эффекта масштаба, который имеют ее конкуренты в более выгодных локациях.

Показано, например, что хроническое отставание производительности труда в австралийских штатах по сравнению с североамериканскими в значительной степени объясняется географическим фактором, т. е. удаленностью австралийской экономики от мировых рынков (Battersby, 2006: Электр. ресурс). В свою очередь, еще более изолированная экономика Новой Зеландии уступает по производительности труда австралийской, и этот разрыв на 50% объясняется фактором расстояния². Ф. Макканн отмечает, что Новая Зеландия демонстрирует неблагоприятное сочетание малого масштаба экономики и экстремальной географической удаленности. При этом сравнимая по удаленности Австралия компенсирует невыгоды своего местоположения масштабом и диверсифицированностью национальной экономики, а сравнимые по размеру экономики Ирландии, Швеции, Дании и других малых европейских стран преуспевают в диверсификации экспорта благодаря близости к большим рынкам. Таким образом, быть малой и изолированной страной означает иметь ограниченные возможности по достижению отдачи от масштаба (McCann, 2009).

С другой стороны, конкуренты извне, приходящие в удаленную страну или регион, теряют конкурентоспособность на локальном рынке, так как вынуждены увеличивать издержки на преодоление расстояния. В результате деятельность местных фирм может оказаться вполне прибыльной, даже если им не удастся достичь полной отдачи от масштаба. Снижение числа игроков относительно потенциального уменьшает конкуренцию на рынке. Расстояние выполняет в данном случае роль защитного барьера, делая экономику более закрытой, что не способствует повышению эффективности производства.

¹ <https://unctadstat.unctad.org/wds/TableViewer/tableView.aspx?ReportId=96>

² IMF (2004) New Zealand: Selected issues // IMF Country Report. № 127(4). 28 p. URL: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/scr/2004/cr04127.pdf>



Отмеченный защитный эффект удаленности наблюдался и в долгосрочной исторической перспективе. На базе выборки стран Старого света в период до изобретения современных транспортных средств К. Ашраф и др. обнаружили статистически значимый и устойчивый положительный эффект степени изоляции страны на уровень ее экономического развития (Ashraf, Galor, Ozak, 2010). Вероятно, изоляция некоторых стран побуждала независимое развитие технического прогресса, способствовала созданию устойчивой культурной среды, способствующей инновациям, о чем свидетельствуют, например, неоспоримые технические достижения Китая в период его политики добровольного изоляционизма. Кроме того, защищенные пространством удаленные страны получали отсрочку от вторжения технически превосходящих государств, что давало возможность накопления и распределения ресурсов на инновации.

Положительное влияние географической близости на *распространение инноваций* следует из модели пространственной диффузии инноваций Т. Хагерстранда (Hägerstrand, 1967)). В этой модели используется теория центральных мест для того, чтобы обосновать два канала распространения инноваций в пространстве. Первый из них подразумевает концентрацию инноваций в городах высшего ранга с последующим переливом на нижние уровни городской системы, второй канал передачи инноваций основан на непосредственных контактах между соседними городами одного иерархического уровня. К настоящему времени сложилось общее убеждение в том, что географическая удаленность затрудняет диффузию инноваций в пространстве и тормозит, таким образом, развитие удаленных регионов. Известны оценки, согласно которым влияние накопленных вложений в исследования и разработки на совокупную факторную производительность тем слабее, чем более удалена экономика от основной массы рынков (Redding, Venables, 2002: 95).

Фактор удаленности оказывает неоднозначное влияние на *структуру* экономики, в частности на уровень ее *специализации и стабильность* отраслевой структуры. В условиях постоянной отдачи от масштаба два региона могут иметь одинаковые сравнительные преимущества в производстве некоего товара, но если в более удаленном регионе эти преимущества поглощаются транспортными издержками, то такой товар не будут производить в масштабах, превосходящих локальный спрос. В результате будет производиться большее число товарных позиций с меньшей эффективностью, объемы межрегиональной торговли будут снижаться. Если же производство характеризуется возрастающей отдачей от масштаба, позволяющей компенсировать рост транспортных затрат, то происходит рост уровня специализации, при условии, что объем внешнего спроса достаточен. Какой бы малой и удаленной ни была местная экономика, в ней всегда обнаруживаются товары, район сбыта которых превосходит площадь региона. В таблице 2 приведен перечень видов деятельности с наивысшими показателями специализации в республиках Алтай, Тыва, Хакасия и Бурятия. Уровень специализации оценивается с помощью *коэффициента локализации*, который представляет собой отношение доли отрасли в региональной экономике к одноименной доле в национальной экономике, размер которой может быть измерен показателями, занятости, добавленной стоимости и т. п. Значение коэффициента, большее 1, указывает на то, что концентрация экономической деятельности в данной отрасли в данном регионе превосходит средний уровень концентрации в стране. Значения меньше единицы в таблице опущены.

Таблица 2. Коэффициенты локализации производства в некоторых субъектах РФ в 2017 г.¹
Table 2. Localization quotients for some regions of the RF, 2017.

Виды экономической деятельности	Республика Алтай	Республика Тыва	Республика Хакасия	Республика Бурятия
Животноводство	3,1			
Деятельность вспомогательная в производстве сельхозкультур и послеуборочной обработки продукции	1,2	1,3	2,7	
Лесоводство и прочая лесохозяйственная деятельность	12,7		2,2	1,2
Сбор и заготовка пищевых и недревесных лесных ресурсов, лекарственных растений				9,7

¹ Для расчета использованы данные Росстата о среднесписочной численности работников по полному кругу организаций.
URL: <https://fedstat.ru/indicator/58699?id=58699>



Предоставление услуг в области лесоводства и лесозаготовок	3,1	3,0		9,8
Рыбоводство			1,5	3,1
Добыча и обогащение угля и антрацита		4,5	10,5	
Добыча и обогащение бурого угля (лигнита)				4,6
Добыча и обогащение железных руд			3,2	
Добыча руд цветных металлов	4,2	10,9	8,0	8,4
Производство готовых кормов для животных	2,7			
Производство пива			6,3	
Производство бумаги и картона				7,3
Производство цемента, извести и гипса				2,2
Резка, обработка и отделка камня			3,5	
Производство основных драгоценных металлов и прочих цветных металлов, ядерного топлива			6,4	
Производство прочих машин специального назначения			4,6	
Производство кузовов для автотранспортных средств; прицепов и полуприцепов			4,0	
Производство железнодорожных локомотивов и подвижного состава				7,0
Производство летательных аппаратов				4,1
Производство медицинских инструментов и оборудования				2,2
Деятельность железнодорожного транспорта: междугородные и международные пассажирские перевозки			1,5	3,1

Данные таблицы 2 демонстрируют, что даже в случае малого масштаба экономики относительный размер не теряет значения. В алтайской, тувинской, хакаской и бурятской экономиках трудятся соответственно — 0,1, 0,2, 0,3 и 0,5% занятых РФ. Пропорционально размеру республик в них растет и число видов специализации: 5, 4, 12 и 12. При этом специализация на товарах, отличающихся возрастающей отдачей от масштаба в производстве (продукты машиностроения, услуги транспорта), наблюдается в более крупных Хакасии и Бурятии. В то же время во всех республиках наиболее выражены преимущества регионов в видах деятельности, основанных на доступности локализованных минеральных и лесных ресурсов.

Особенность добывающего производства состоит в том, что предельный масштаб производства задается на начальной стадии освоения месторождения (Cairns, 1998). По мере роста объемов добычи и приближения к ограничению по запасам возрастающая отдача от масштаба сменяется убывающей. С точки зрения размещения фирмы это подразумевает, что, во-первых, при входе в регион она учитывает не географическую, а экономическую (т. е. с учетом затрат и выгод) удаленность, которая определяется конъюнктурой внешнего рынка, а во-вторых, что срок ее пребывания на территории региона ограничен сроком исчерпания добываемых ресурсов. С учетом ограниченности локальных производственных факторов в экономике малого региона, возникает структурная ловушка: чем выше доля добывающей промышленности, тем уже возможности достижения внешних эффектов масштаба, тем меньше оснований ожидать кластеризации фирм в отраслях переработки и услуг, проигрывающих сектору добычи при оценке их сравнительных преимуществ. Кроме того, в случае колебаний конъюнктуры внешнего спроса возможны резкие изменения отраслевой номенклатуры производства. Существует также проблема асимметрии во взаимоотношениях региональной администрации и крупной корпорации, действующей на территории.



Специфическая для структуры малой региональной экономики черта — гипертрофированная доля государственного сектора, что отражает особенности доставки общественных благ в редконаселенном пространстве. Обязательства, которые берет на себя правительство в отношении пространственного равенства, подразумевают предоставление гарантированного минимума медицинского обслуживания, образования, социальных услуг, коммунальной и общественной инфраструктуры, безопасности всем гражданам, независимо от региона проживания. Соответственно, доступность этих благ определяется, в первую очередь, их транспортной и пешеходной доступностью, и, несмотря на стремление правительства оптимизировать сеть социальных учреждений, их размещение определяется скорее социальными нормативами, чем теориями размещения фирмы. На основании данных таблицы 3 можно предположить, что доля общественных услуг в экономике региона находится в обратной зависимости от его размера.

Таблица 3. Доля отдельных видов нерыночных видов услуг в занятости в некоторых субъектах РФ в 2017 г., % к сумме видов деятельности¹.
Table 3. Contributions of some non-market services into the total employment in some regions of the RF in 2017, % of the total.

Виды экономической деятельности	РФ	Республика Алтай	Республика Тыва	Республика Хакасия	Республика Бурятия
Государственное управление и обеспечение военной безопасности; социальное обеспечение	7,9%	18,6%	19,4%	12,8%	14,0%
Образование	11,4%	24,7%	32,8%	17,1%	14,4%
Деятельность в области здравоохранения и социальных услуг	9,3%	14,3%	17,5%	12,0%	13,0%
Деятельность в области культуры, спорта, организации досуга и развлечений	1,9%	3,4%	4,1%	2,3%	2,3%
Научные исследования и разработки в области общественных и гуманитарных наук	0,04%	0,05%	0,14%	0,03%	0,10%
Деятельность в области художественного творчества	0,04%	-	0,42%	0,003%	0,02%

Помимо России, проблема поставки общественных благ в удаленные регионы типична и для других обширных стран, таких как Австралия, США, Канада. Если в Австралии в секторе государственного управления, обязательного среднего образования и здравоохранения в 2017 г. работали 27% занятых, то в регионе Северная территория в этой сфере трудились 37%. Аналогичный показатель по США в целом составил 25%, а на Аляске — 35%; по Канаде в целом 25%, а в регионе Ньюфаундленд и Лабрадор — 30%².

Нельзя не заметить, что на фоне рассматриваемых регионов Республика Тыва выделяется повышенной долей занятых научными гуманитарными исследованиями и художественным творчеством. Относительный размер этих отраслей оказывается в 10 раз больше среднероссийского, что нельзя объяснить одним лишь малым масштабом экономики. Это наблюдение перекликается с результатами исследования профессиональных предпочтений тувинцев (Дабиев, 2018: Электр. ресурс).

Заключение

Инструменты региональной политики, предназначенные для преодоления последствий удаленности и малости региона, хорошо известны. Проведенный анализ позволяет не только прояснить теоретические основания этих инструментов, но и оценить возможные последствия их осуществления.

Безусловно, первым из популярных инструментов региональной политики является содействие развитию региональной инфраструктуры, что помогает фирмам снижать производственные затраты. Эта рекомендация основана на том, что источником роста является *предложение* производственных

¹ Для расчета использованы данные Росстата о среднесписочной численности работников по полному кругу организаций. URL: <https://fedstat.ru/indicator/58699?id=58699>

² Рассчитано на основе данных OECD.Stat. URL: <https://stats.oecd.org/#>



факторов. Как мы уже писали ранее в другой работе, в частности, строительство транспортной инфраструктуры, развитие энергетики, систем передачи информации является привлекательным фактором для размещения фирм, равно как и развитие систем переобучения, повышения квалификации, трудоустройства и поощрения карьерного роста. Кроме того, политика администрации при выделении земельных участков для экономической деятельности, программы рекультивации и реновации участков прямо влияют на их стоимость. Способствуют снижению затрат и меры, облегчающие приток и распространение знаний в регионе: поддержка научных и технологических парков, бизнес-инкубаторов, финансирование грантовых программ и субсидирование кредитов (Мельникова, 2018). В результате экономическое расстояние между регионами сокращается.

Но инфраструктурные отрасли, особенно транспорт и энергетика, для эффективного функционирования также должны достигать эффекта масштаба. Здесь возникает ограничение со стороны размера рынка малого региона. Само по себе развитие инфраструктуры не принесет рост в регион, если не наберется достаточного количества пользователей и устойчивых объемов спроса, в первую очередь, со стороны отраслей специализации, эффекты масштаба в которых мы рассмотрели выше. Более того, защитный эффект пространства может ослабеть, так как возросшая транспортная доступность региона может привлечь в него более эффективные фирмы, с которыми местные производители не смогут конкурировать. Повысится и конкуренция за трудовые ресурсы среди работодателей, так как работники могут с легкостью покинуть родной регион. Таким образом, развитие инфраструктуры удаленного региона является необходимым, но далеко не достаточным условием преодоления «тирании расстояния».

Второй широко используемый инструмент региональной политики состоит в поощрении регионального *спроса* и основан на мультипликативном эффекте государственных расходов. Государственные программы поддержки местного бизнеса создают запрос на дополнительные трудовые ресурсы; содействие занятости и меры социальной поддержки через рост доходов домохозяйств повышают спрос на местные товары; программы строительства инфраструктуры разгоняют рост строительства и промышленности строительных материалов. Поэтому администрации стремятся привлечь в регион крупные фирмы и одновременно выдвигают условия по локализации производства. Зачастую региональные власти конкурируют за право проведения крупных спортивных или юбилейных событий в регионе, ожидая роста федеральных расходов на территории.

Вместе с тем из нашего анализа следует, что отрасли специализации, выбираемые для государственной поддержки в удаленных регионах, должны отвечать таким критериям, как невысокая транспортноёмкость и возможность получать внешнюю отдачу от масштаба. Развитие таких отраслей страхует регион от роста транспортной составляющей в структуре затрат. Также повышается вероятность появления многоотраслевых кластеров, а, следовательно, устойчивость региона к воздействию внешних шоков. Что касается мер по стимулированию спроса, то повышение доходов бедных слоев населения, доля которых, как правило, высока в удаленных малых регионах, приводит к росту, в первую очередь, потребительского спроса. Поэтому мультипликативный эффект такой политики ограничен скудостью отраслевой структуры местной экономики и будет удовлетворяться, большей частью, поставками извне.

Наконец, в региональной политике часто рекомендуется развитие «человеческого капитала», т. е. повышение уровня образованности работников, стимуляция стартапов, поощрение распространения знаний и навыков. Именно в сфере накопления информации и распространения инноваций «тирания расстояния» стремительно ослабевает благодаря новым технологиям, что дает наибольший относительный эффект в удаленных регионах. С другой стороны, в защищенных расстоянием регионах важны местные особенности, формирующие уникальный социальный капитал территории, сохранение и культивирование которого способствует раскрытию потенциала региона и сокращению экономической «дистанции» между ним и регионами-лидерами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Дабиев, Д. Ф. (2018) Профессиональные предпочтения населения Тувы в контексте экономической культуры [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. С. 132–148. DOI: 10.25178/nit.2018.2.7

Мельникова, Л. В. (2015) Современная региональная экономика: теории и модели. Новосибирск : Издательство НГУ. 303 с.

Мельникова, Л. В. (2018) Теоретические аргументы и эмпирическое знание в стратегическом планировании // Регион: экономика и социология. № 2(98). С. 52–81. DOI: 10.15372/REG20180203.



Рикардо, Д. (1955) Начала политической экономии и налогового обложения // Рикардо, Д. Сочинения : в 4 т. М. : Государственное издательство политической литературы. Т. I. 860 с.

Смит, А. (2019) Исследование о природе и причинах богатства народов : пер. с англ. М. : Эксмо. 960 с.

Alasia, A., Bédard, F., Bélanger, J., Guimond, E., Penney, Ch. (2017) Measuring remoteness and accessibility: A set of indices for Canadian communities (Reports on Special Business Projects No. 18-001-X) [Электронный ресурс] // Statistics Canada. URL: <http://www.statcan.gc.ca/pub/18-001-x/18-001-x2017002-eng.htm> (дата обращения: 20.05.2019)

Ashraf, Q., Galor, O., Ozak, O. (2010) Isolation and Development // Journal of the European Economic Association. № 2–3(8). P. 401–412. DOI: 10.1111/j.1542-4774.2010.tb00511.x

Battersby, B. (2006) Does distance matter? The effect of geographic isolation on productivity levels [Электронный ресурс] // OECD Economic Studies. № 42. P. 205–225. URL: <http://www.oecd.org/australia/38698291.pdf>. (дата обращения: 10.05.2019).

Blainey, G. (2001) The tyranny of distance: how distance shaped Australia's history. Sydney : Macmillan. 413 p.

Busse, M. (2003) Tariffs, Transport Costs and the WTO Doha Round: The Case of Developing Countries [Электронный ресурс] // The Estey Centre Journal of International Law and Trade Policy. № 1(4). Pp. 15–31. URL: <https://ideas.repec.org/a/ags/ecjilt/23818.html> (дата обращения: 13.05.2019)

Cairncross, F. (1997) The death of distance: how the communications revolution is changing our lives. Boston, MA. : Harvard Business School Press. 302 p.

Cairns, R. D. (1998) The microeconomics of mineral extraction under capacity constraints // Nonrenewable Resources. № 3(7). P. 233–244. DOI: 10.1007/BF02767673

Disdier, A.-C., Head, K. (2008) The Puzzling Persistence of the Distance Effect on Bilateral Trade // The Review of Economics and Statistics. № 1(90). P. 37–48. DOI: 10.1162/rest.90.1.37

Friedman, T. L. (2005) The world is flat: a brief history of the twenty-first century. New York: Farrar, Straus and Giroux. 488 p.

Hägerstrand, T. (1967) Innovation Diffusion as a Spatial Process. Chicago, IL: University of Chicago Press. 357 p.

MacKellar, L., Wörgötter, A., Wörz, J. (2000) Economic Development Problems of Landlocked Countries [Электронный ресурс] // Reihe Transformationsökonomie / Transition Economics Series. № 14. Vienna: Institute for Advanced Studies. URL: <https://www.ihs.ac.at/publications/tec/te-14.pdf> (дата обращения: 11.05.2019).

McCann, Ph. (2009) Economic geography, globalisation and New Zealand's productivity paradox // New Zealand Economic Paper. № 3(43). P. 279–314. DOI: 10.1007/s10110-003-0182-y

McCann, Ph., Shefer, D. (2003) Location, agglomeration and infrastructure // Papers in Regional Science. № 1(83). P. 177–196. DOI: 10.1080/00779950903308794

Nijkamp, P. (2017) The Death of Distance // Economic Ideas You Should Forget / Frey B. S., Iselin D. (eds.). Cham : Springer International Publishing. 166 p. DOI: 10.1007/978-3-319-47458-8

Redding, S., Venables, A. J. (2002) The Economics of Isolation and Distance [Электронный ресурс] // Nordic Journal of Political Economy. № 28. P. 93–108. URL: http://www.nopecjournal.org/NOPEC_2002_a07.pdf (дата обращения: 21.05.2019).

Дата поступления: 28.05.2019 г.

REFERENCES

Dabiev D. F. (2018) Professional'nye predpochtenia naselenia Tuvy v kontekste ekonomicheskoi kul'tury [Career preferences of Tuva population in the context of economic culture]. *The New Research of Tuva*, no. 2, pp. 132–148. (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2018.2.7

Mel'nikova, L. V. (2015) *Sovremennaiia regional'naia ekonomika: teorii i modeli* [Modern regional economies: Theories and models]. Novosibirsk, NSU Publ. (In Russ.)

Mel'nikova, L. V. (2018) Teoreticheskie argumenty i jempiricheskoe znanie v strategicheskom planirovanii [Theoretical arguments and empirical evidence in strategic planning]. *Region: ekonomika i sotsiologia* [Region: Economics and Sociology], vol. 98, no. 2, pp. 52–81. (In Russ.) DOI: 10.15372/REG20180203



Ricardo, D. (1955) Nachala politicheskoi ekonomii i nalogovogo oblozheniia [On the principles of political economy and taxation]. In: Ricardo, D. *Sochineniia [Works]*. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literaturi. Vol. I. 860 p. (In Russ.)

Smith, A. (2019) *Issledovanie o prirode i prichinah bogatstva narodov [An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations]*. Moscow, Jeksmo Publ. (In Russ.)

Alasia, A., Bédard, F., Bélanger, J., Guimond, E. and Penney, Ch. (2017) Measuring remoteness and accessibility: A set of indices for Canadian communities (Reports on Special Business Projects No. 18- 001–X). *Statistics Canada* [online] Available at: <http://www.statcan.gc.ca/pub/18-001-x/18-001-x2017002-eng.htm> (access date: 20.05.2019)

Ashraf, Q., Galor, O. and Ozak, O. (2010) Isolation and Development. *Journal of the European Economic Association*, April-May, vol. 8, no. 2-3, pp. 401-412. DOI: 10.1111/j.1542-4774.2010.tb00511.x.

Battersby, B. (2006) Does distance matter? The effect of geographic isolation on productivity levels. *OECD Economic Studies*, no. 42, pp. 205-225 [online] Available at: <http://www.oecd.org/australia/38698291.pdf> (access date: 10.05.2019)

Blainey, G. (2001) *The tyranny of distance: how distance shaped Australia's history*. Sydney, Macmillan. 413 p.

Busse, M. (2003) Tariffs, transport costs and the WTO Doha Round: The case of developing countries. *The Estey Centre Journal of International Law and Trade Policy*, vol. 4, no. 1, pp. 15-31 [online] Available at <https://ideas.repec.org/a/ags/ecjilt/23818.html> (access date: 13.05.2019).

Cairncross, F. (1997) *The death of distance: how the communications revolution is changing our lives*. Boston, MA, Harvard Business School Press. 302 p.

Cairns, R. D. (1998) The microeconomics of mineral extraction under capacity constraints. *Nonrenewable Resources*, September, vol. 7, no. 3, pp. 233-244. DOI: 10.1007/BF02767673

Disdier, A.-C. and Head, K. (2008) The puzzling persistence of the distance effect on bilateral trade. *The Review of Economics and Statistics*, vol. 90, no. 1, pp. 37-48. DOI: 10.1162/rest.90.1.37

Friedman, T. L. (2005) *The world is flat: a brief history of the twenty-first century*. New York, Farrar, Straus and Giroux. 488 p.

Hägerstrand, T. (1967) *Innovation diffusion as a spatial process*. Chicago, IL, University of Chicago Press.

MacKellar, L., Wörgötter, A. and Wörz, J. (2000) Economic growth of landlocked countries. Reihe Transformationsökonomie / Transition Economics Series, no. 14. *Institute for Advanced Studies* [online] Available at <https://ideas.repec.org/p/ihs/ihstep/14.html> (access date: 11.05.2019).

McCann, P. (2009) Economic geography, globalisation and New Zealand's productivity paradox. *New Zealand Economic Paper*, vol. 43, no. 3, pp. 279-314. DOI: 10.1080/00779950903308794

McCann, P. and Shefer, D. (2003) Location, agglomeration and infrastructure. *Papers in Regional Science*, vol. 83, no. 1, pp. 177-196. DOI: 10.1007/s10110-003-0182-y

Nijkamp, P. (2017) The death of distance. In: B. S. Frey and D. Iselin, eds. *Economic ideas you should forget*. Cham, Springer International Publishing, pp. 93-94. DOI: 10.1007/978-3-319-47458-8

Redding, S. and Venables, A. J. (2002) The economics of isolation and distance. *Nordic Journal of Political Economy*, vol. 28, pp. 93-108 [online] Available at: http://www.nopecjournal.org/NOPEC_2002_a07.pdf (access date: 21.05.2019).

Submission date: 28.05.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.9

Развитие системы здравоохранения Тувы в 1944–2017 гг.*

Михаил А. Семенов

*Институт истории Сибирского отделения Российской академии наук,
Российская Федерация*



В статье на основе изучения динамики медицинской сети и кадрового состава медицинских работников Республики Тыва выделены этапы развития системы государственного здравоохранения региона в 1944–2017 гг., проанализированы основные направления, в том числе тенденции пространственного развития.

1944–1960 гг. — время формирования системы здравоохранения Тувы. Основная задача: достижение наибольшего пространственного распространения медицинской помощи с целью обеспечить максимальный охват населения. Была развернута широкая сеть амбулаторно-поликлинических и врачебно-стационарных учреждений. 1961–1980 гг. — время сравнительно медленного развития медицинской сети, ее приспособления к потребностям создающейся промышленности Тувы. Новые учреждения появляются, прежде всего, в быстро растущих промышленных поселениях. 1981–1990 гг. — попытка дальнейшего развития медицинской сети, перехода ее на качественно новый уровень. 1991 — начало 2000-х гг. — время стагнации и локальных кризисов в различных областях здравоохранения.

С начала 2000-х гг. вплоть до современности — период трансформации системы здравоохранения. Это выразилось в концентрации медицинской помощи в крупных населенных пунктах, прежде всего в г. Кызыл, снижении общего числа медицинских учреждений в республике, резком сокращении врачебно-стационарной помощи населению и, в тоже время, продолжающимся ростом кадрового потенциала здравоохранения республики. Эта концентрация сочетает в себе как положительные, так и отрицательные стороны.

Ключевые слова: здравоохранение; медицина; история медицины; Тува; медицинские работники; история Тувы; советский период; постсоветский период

* Работа выполнена по программам фундаментальных научных исследований, определяемых Президиумом РАН.



Для цитирования:

Семенов М. А. Развитие системы здравоохранения Тувы в 1944–2017 гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/868> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.9



Семенов Михаил Александрович — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник сектора историко-демографических исследований Института истории Сибирского отделения Российской академии наук. Адрес: 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Эл. адрес: pihterek@yandex.ru

Semenov Mikhail Alexandrovich, Candidate of History, Junior Research Fellow, Sector of Research in History and Demography, Institute of History, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Nikolaev St., 630090 Novosibirsk, Russian Federation. E-mail: pihterek@yandex.ru



The development of healthcare system in Tuva, 1944-2017*

Mikhail A. Semenov

Institute of History, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article examines the stages of public healthcare system in the Republic of Tuva in 1944-2017. Informed by the study of the dynamics of the medical network and medical personnel in the region, the article analyzes the main directions of its evolution, including spatial development.

The period between 1944-1960 saw the rise of the Tuvan healthcare system. The main objective was to achieve the widest possible spatial distribution of medical care in order to ensure maximum coverage of the population. A wide network of outpatient and inpatient facilities had been established. In the next period (1961-1980) the pace of the development of the medical network slowed down as it was adapting to the needs of the emerging industry of Tuva. New institutions were set up primarily in fast-growing industrial settlements. The 1980s (1981-1990) saw an attempt to further develop of the medical network and reach transition to a new qualitative level. The period from 1991 to early 2000s was the time of stagnation and local crises in various areas of healthcare system.

Finally, the last two decades brought transformation of the healthcare system. Medical care has concentrated in larger settlements, first of all in the regional capital Kyzyl, the total number of medical institutions in the region has decreased, and the amount of medical and inpatient aid took a sharp decrease. At the same time, there has been a continuing increase in healthcare personnel potential in the Republic. This concentration has its positive and negative aspects.

Keywords: healthcare; medicine; history of medicine; Tuva; medical workers; history of Tuva; Soviet period; post-Soviet period

* The work was carried out in accordance with the programs of fundamental research determined by the Presidium of the Russian Academy of Sciences.

For citation:

Semenov M. A. The development of healthcare system in Tuva, 1944-2017. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/868> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.9



Введение

Здравоохранение — важнейшая часть социальной сферы. Его деятельность оказывает воздействие фактически на все стороны жизни общества. Развитие службы охраны здоровья в Туве происходило под воздействием ряда специфических факторов:

1) хронологического — Тува в полной мере начинает участвовать в модернизационных процессах, протекавших в советском обществе лишь с 1944 г. Таким образом, ей изначально приходилось наверстывать значительное отставание;

2) пространственного — Тува представляла собой окраинную территорию, связь с которой затруднялась ее логистической труднодоступностью, что, в свою очередь, вызывало сложности в развитии ее экономики, социальной сферы и т. д.;

3) этнонационального — большинство населения Тувы составляют тувинцы. Успешность реализации любого проекта напрямую зависела от степени включения коренного населения в его осуществление.

Влияние этих факторов обусловило значительно отличающееся от общероссийских тенденций временем, направлением, мощностью основных процессов развитие системы тувинского здравоохранения, что делает необходимым его специальное исследование. Цель настоящей статьи — на основе изучения динамики медицинской сети и кадрового состава выделить основные этапы развития системы государственного здравоохранения Тувы в 1944–2017 гг., рассмотреть их пространственный аспект.



История тувинской медицины не осталась без внимания исследователей. В советский период выходит крупная обобщающая работа М. Г. Шабая (Шабаяев, 1975). Изучением жизни тувинского населения, распределением трудовых ресурсов, их структурой, в том числе в сфере здравоохранения, занималась группа исследователей из Института истории, филологии и философии СО АН под руководством В. И. Бойко, подготовившая ряд трудов по этой теме (Городское население ... , 1981: 111, 158 и др.; Очерки социального развития ... , 1983: 98–99, 166–167 и др.). Хотя здравоохранение не становится в данных работах самостоятельным объектом исследования, все же они содержат ряд данных о доле медиков в трудовых ресурсах республики, их национальном составе, особенностям формирования.

Истории тувинского здравоохранения 1940-х годов посвящена статья А. В. Моховой (Мохова, 2009). Основным вехам истории крупнейшей в регионе Республиканской больницы № 1 посвящена статья В. Т. Ховалыг (Ховалыг, 2010). Краткий очерк о развитии системы здравоохранения Тувинской автономной области содержится в монографии М. М.-Б. Харуновой (Харунова, 2011). В третьем томе фундаментальной «Истории Тувы» здравоохранению посвящены отдельные разделы, содержащие богатый фактический материал о его истории в советский период (История Тувы, 2016: 99–109, 297–309). Выделение периодов эволюции тувинского здравоохранения в работе осуществлено в соответствии с общей логикой издания, согласно периодам политического развития Тувы, что, на наш взгляд, не учитывает внутренней динамики системы здравоохранения.

Большую роль в исследовании истории тувинского здравоохранения играют работы сотрудников НИИ Медико-социальных проблем и управления Республики Тыва. Так, М. С. Маадыр опубликовала ряд конкретно-исторических исследований, посвященных истории отдельных медицинских учреждений (Здравоохранение Бай-Тайги ... , 2015; Стоматологической поликлинике — 50 лет, 2015 и др.), а также несколько обобщающих статей (Маадыр, 2014; Маадыр, Монгуш, 2017: Электр. ресурс). Важной вехой в изучении истории здравоохранения Тувы стала, подготовленная под руководством М. С. Маадыр, работа «Здравоохранение Тувы: 100 лет служения народу» (Здравоохранение Тувы ... , 2014) в которой нашел свое отражение исторический путь практически всех медицинских учреждений Республики Тыва.

Другим важным направлением работы ученых Института медико-социальных проблем и управления стал анализ текущей кадровой ситуации в здравоохранении республики, чему был посвящен целый ряд работ (Хомушку, 2014; Хомушку и др., 2016ab; Хомушку, Аракчаа, Донгак, 2017).

Тем не менее, многие аспекты истории тувинского здравоохранения так и остались без внимания исследователей (финансовое обеспечение здравоохранения, модели и эффективность осуществляемой лечебной, профилактической, санитарно-противоэпидемической работы и др.). Но, самое главное, при сравнительно богатой фактической базе ощущается нехватка работ обобщающих этот материал в масштабах всей республики, рассматривающих историю здравоохранения Тувы, прежде всего с точки зрения количественного анализа. Мало исследованным остается и вопрос о развитии здравоохранения Тувы в пространственном измерении. В определенной степени восполнить эти пробелы призвана данная работа.

Основой для исследования служили статистические данные, приведенные в ряде центральных (Народное хозяйство РСФСР, 1957; Народное хозяйство РСФСР в 1985 г., 1986; Регионы России, 1999) и региональных (Советская Тува в цифрах, 1984) статистических сборников. При изучении ситуации в начале XXI века главную роль играли соответствующие публикации статистических органов Республики Тыва (Статистический ежегодник Республики Тыва, 2013; Статистический ежегодник Республики Тыва, 2018; Республика Тыва в цифрах, 2012).

Представленный комплекс источников позволяет выделить лишь основные черты в развитии тувинского здравоохранения, что делает актуальным дальнейшие историко-медицинские исследования здравоохранения Тувы с точки зрения количественного анализа.

Здравоохранение Тувы к моменту вхождения в состав СССР

11 октября 1944 г. Тува вошла в состав Советского Союза на правах автономной области РСФСР. С этого момента развитие Тувы и, в частности, ее здравоохранения происходит в русле общероссийских процессов.

Первоочередной задачей была перестройка системы здравоохранения Тувы по модели советского здравоохранения. В феврале 1945 г. Наркомздрав РСФСР издал два приказа, касающиеся Тувы, во исполнение которых с целью подготовки кадров на местах и в г. Кызыле открывается фельдшерско-аку-



шерская школа, начинается развертывание ряда медицинских учреждений по образцу советского здравоохранения: женских и детских консультаций, постоянных и сезонных детских яслей и т.д. (Маадыр, Монгуш, 2017: Электр. ресурс). В соответствии с советскими стандартами организуется медицинский документооборот.

Уже по итогам 1945 г. здравоохранение Тувы предоставило статистический отчет «О сети, деятельности и кадрах» по форме № 90 обл., что позволяет представить общий облик здравоохранения Тувы к моменту вхождения в состав СССР (Государственный архив Российской Федерации — далее ГА РФ. Ф. Р-8009, оп. 6, д. 1301. Л. 1–12). Согласно этому отчету, в 1945 г. в Туве насчитывалось: одна больница на 110 коек в г. Кызыл, 15 сельских больниц общей мощностью 245 коек. Специализации коечного фонда фактически не существовало, за исключением выделения 15 коек для инфекционных больных в больнице г. Кызыла. За 1945 г. через врачебно-стационарные учреждения прошли 8509 больных. Амбулаторно-поликлинические учреждения были представлены поликлиникой в г. Кызыл и 15 амбулаториями на селе. Помимо этого, на селе размещалось 49 фельдшерско-акушерских пунктов. Городские врачебные амбулаторно-поликлинические учреждения за год посетили 81900 чел., сельские — 31102 чел., еще 45474 чел. воспользовались помощью фельдшерско-акушерских пунктов. Кроме того, врачами и средним медицинским персоналом амбулаторно-поликлинических учреждений и фельдшерско-акушерских пунктов было посещено на дому 8489 больных.

Помимо этого, в Туве насчитывалось трое постоянных яслей на 210 мест и две смешанные женско-детские консультации. Единственная санэпидстанция и дезинфекционная камера располагались в г. Кызыл.

Кадровый состав учреждений здравоохранения насчитывал 18 врачей и 41 среднего медицинского работника в городе, 8 врачей и 116 средних медицинских работников на селе.

Учитывая, что численность населения Тувинской автономной области в 1945 г. составляла 95,4 тыс. чел., из них 6,4 тыс. чел. городского населения и 89,0 тыс. чел. сельского населения (Юбилейный статистический сборник ..., 2014: 16), видно, что врачебно-стационарной медицинской помощью за год воспользовался примерно каждый десятый житель Тувы, также на каждого жителя приходилось в год около 1,5 приемов в амбулаторных учреждениях.

О качестве оказываемой помощи свидетельствует такой показатель как летальность: из 8509 больных побывавших во врачебно-стационарных учреждениях Тувы скончался 421 чел., летальность составила 4,95%, что было значительно выше, чем, к примеру, в Красноярском крае (2,16%), Бурят-монгольской автономной республике (3,27%), Якутской автономной республике (3,41%) (рассчитано по: ГАРФ. Ф. Р-8009, оп. 6, д. 1301. Л. 3; там же, д. 1304. Л. 3; там же, д. 1290. Л. 3; там же, д. 1300 Л. 3).

Ситуацию с заболеваемостью в Туве описывает табл. 1.

Таблица 1. Заболеваемость острозаразными инфекциями в Тувинской автономной области в 1945 г.¹
Table 1. The incidence of acute infections in the Tuva Autonomous region in 1945.

	Количество заболевших (зарегистрированных случаев)		Госпитализировано (случаев)	Заболеваемость населения (на 10 тыс. чел.)
	Всего	Из них в городе		
Брюшной тиф	133	11	133	13,9
Дизентерия	240	47	240	25,2
Сыпной тиф	1	1	1	0,1
Корь	4502	675	327	471,8
Скарлатина	14	8	14	1,5
Дифтерия	42	17	42	4,4
Коклюш	792	92	9	83,0

¹ Составлено по: Российский государственный архив экономики — далее РГАЭ. Ф. 1562, оп. 18, д. 326. Л. 57, 71, 92, 106, 113.



Церебро-спинальный менингит	10	4	10	1,1
Малярия	68	34	45	7,1
Грипп	7428	1867	583	778,5
Острый гастроэнтероколит	30	5	29	3,1

Как видим, положение с заболеваемостью было неоднозначным. С одной стороны, по многим болезням уровень заболеваемости в Туве был выше, чем в соседних регионах. С другой стороны, одна из самых страшных болезней того времени — сыпной тиф — фактически Тува миновала. Причина этого заключается в том, что пространственное расположение Тувы, ее отдаленность от центров модернизации того времени, привели к слабому развитию здравоохранения, что не позволяло республике эффективно бороться с распространением инфекционных болезней. Эта же изолированность, в свою очередь, позволила Туве остаться в стороне от миграционных процессов военного времени, размещения военнопленных, которые служили основным источником заражения сыпным тифом.

В своем развитии здравоохранение Тувы к 1945 г. далеко отставало как от соседей, так и от других слабоосвоенных регионов РСФСР, начавших перестройку своего здравоохранения значительно раньше. В итоге если в Азиатской части РСФСР в 1943–1945 гг. происходит резкое снижение смертности, то Тува остается в стороне от этого процесса. В 1946 г. смертность в Тувинской автономной области составляет 15,9 промилле, что существенно превосходит показатели соседних регионов (Юбилейный статистический сборник ... , 2014: 18). Модернизация здравоохранения, борьба с инфекционной заболеваемостью становятся главной задачей будущей советской Тувы.

Развитие сети врачебно-стационарных учреждений Тувы

Основу медицинской сети Тувы составляли врачебно-стационарные учреждения (больницы). Их число в советский период неуклонно возрастало. Если в 1945 г. насчитывалось 16 больниц, в 1950 г. — 17, то в 1960 г. — уже 41, в 1970 г. — 46, в 1980 г. — 49, в 1985 г. — 54, а в 1990 г. — 59 больниц (Советская Тува в цифрах, 1984: 148; Регионы России, 1999: 419).

В их динамике отчетливо выделяются несколько этапов (см. диаграмму 1). В первые послевоенные годы сеть больниц фактически оставалась неизменной. У страны, тратившей все силы на восстановление разрушенного войной хозяйства, просто не было средств на серьезное развитие тувинского здравоохранения. Ситуация кардинально меняется в пятидесятые годы, когда за десятилетие количество больниц возрастает почти в 2,5 раза — с 17 до 41 учреждения. Основной задачей при этом является формирование костяка врачебно-стационарной сети, охватывающей всю территорию Тувы. В первую очередь строятся больницы в сельской местности. Так, были созданы больницы в Бай-Хааке, Чаа-Холе, Хандасайты, Тээли, Хорун-Дасе (Маадыр, Монгуш, 2017: Электр. ресурс). Это позволило обеспечить доступность населению ряда сельских районов медицинской помощи в серьезных случаях, которые требовали госпитализации.

После создания опорного каркаса больничной сети ее развитие замедляется: за последующие двадцать лет были введены в строй всего 8 новых больничных учреждений. Основной упор в этот период делался на обеспечение медицинской помощью резко увеличивших свое население в результате развития промышленности поселений Тувинской республики: строятся больницы в Ак-Довураке, Хову-Аксыне, возводятся новые корпуса для Республиканской больницы в г. Кызыл (там же).

Новый импульс развитие больничной сети получает в 1980-е гг., в течение которых появляется ещё 10 врачебно-стационарных учреждений. Предоставление больничной помощи тувинцам находилось в состоянии перехода на качественно более высокий уровень. К сожалению, распад СССР не позволил реализовать заложенный в этот период потенциал развития.

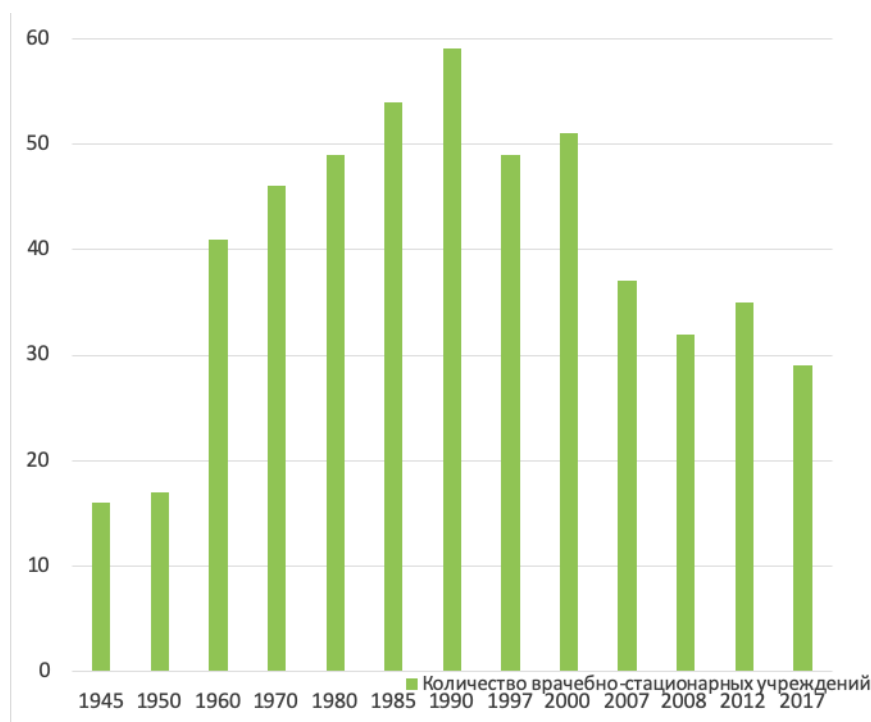
1990-е гг. становятся временем стагнации. С 1990 по 1996 гг. количество больниц колеблется от 57 до 59 учреждений, а в 1997 г. происходит резкое сокращение их числа — до 49 больниц (Регионы России, 1999: 419). Фактически происходит откат больничной сети к уровню 1960 г.

В этом состоянии ситуация на некоторое время стабилизировалась: в 2000 г. в Туве насчитывалось 51 врачебно-стационарное учреждение (Юбилейный статистический сборник ... , 2014: 45). Но затем



сокращение продолжится: в 2007 г. останется всего 37 больничных учреждений, а в следующем году их число сократится до 32 (Республика Тыва в цифрах, 2012: 27). После достигнутого в 2008 г. минимума начинается крайне медленный рост числа больниц, который продолжится до 2012 г., когда их число станет равным 35 (Статистический ежегодник Республики Тыва, 2013: 101). С 2013 г. вновь начнется процесс их плавного сокращения, вплоть до 29 больниц в 2017 г. (Статистический ежегодник..., 2018: 147). Происходившее сокращение числа врачебно-стационарных учреждений в первую очередь затронуло сельские районы (кожууны). К 2013 г. больничная сеть почти всех районов (кожуунов) была ограничена одной больницей, располагавшейся в райцентре. Исключение составляет Барун-Хемчикский кожуун, где помимо районной центральной клинической больницы расположена отдельная туберкулезная больница.

Диаграмма 1. Динамика количества врачебно-стационарных учреждений в Туве, 1945–2017 гг.
Figure 1. Dynamics of the number of medical inpatient institutions in Tuva, 1945–2017.



Таким образом, постсоветский период развития сети врачебно-стационарных учреждений Тувы можно охарактеризовать как чередование периодов относительной стабильности с тремя периодами резкого их сокращения: в 1997 г., начале 2000-х гг., 2008 г. В результате по количеству учреждений, пространственному охвату врачебно-стационарная сеть Тувы оказалась отброшена к уровню начала 1950-х годов.

Разумеется, развитие врачебно-стационарной сети невозможно охарактеризовать только количеством учреждений. Не менее важным показателем является мощность врачебно-стационарных учреждений, а также соотношение числа коек и численности населения республики. В 1945 г. во врачебно-стационарных учреждениях Тувы насчитывалось 355 коек (рассчитано по: ГАРФ. Ф. Р. 8009, оп. 6, д. 1301. Л. 1об.-2), на 10 тыс. населения приходилось 36 коек (Советская Тува в цифрах ..., 1984: 147). К концу 1950 г. их количество выросло до 600 коек¹, что составляло 47 коек на 10 тыс. населения (Советская Тува в цифрах, 1984: 147). Как отмечалось выше, 1950-е гг. стали временем наиболее активного развития врачебно-стационарной сети Тувы. Уже к концу 1955 г. в республике насчитывалось 1200 коек (Народное хозяйство РСФСР, 1957: 349), а к концу 1960 г. — 1900 (Советская Тува в цифрах, 1984: 147). За 10 лет коечный фонд вырос более чем в три раза. Несмотря на активный рост численности населения, показатель его обеспеченности больничными койками также вырос: с 47 коек на 10 тыс. чел. — до 104 коек на 10 тыс. чел., то есть более чем в два раза (Народное хозяйство РСФСР в 1985 г., 1986: 362).

Период 1960–1970-х гг., как уже отмечалось, был временем сравнительно медленного увеличения

¹ Здесь и далее число коек приводится с округлением до ста.



количества врачебно-стационарных учреждений. Тем не менее, их мощность непрерывно возрастала. К 1970 г. число коек выросло по сравнению с 1960 г. почти вдвое: с 1900 коек до 3300, а к 1980 г. — до 4700 коек. Вырос и относительный показатель обеспечения населения врачебно-стационарной помощью до 141 койки на 10 тыс. населения в 1970 г. и 172 — в 1980 г. (Советская Тува в цифрах, 1984: 147). Средние темпы роста в течении двадцатилетия составили около 140 коек в год. В итоге, к концу 1970-х гг. укрупнение уже существующих врачебно-стационарных учреждений было сочтено нецелесообразным и период 1980-х гг. стал временем дальнейшего увеличения числа больничных учреждений. В то же время, темпы введения в строй коечных мощностей за 1980-е гг. даже несколько сократились: коечный фонд вырос за десятилетие на 1200 коек, что несколько меньше чем за 1970-е гг. Причиной этого было то, что приоритет в развитии в этот время отдавался созданию сравнительно небольших врачебно-стационарных учреждений, расположенных в районах республики. К 1990 г. коечный фонд Тувы составил 5900 коек, из них 2500 размещались в городе Кызыле. На 10 тыс. населения республики приходилось 192 койки, а на жителей Кызыла — 296. Характерно, что с 1985 по 1990 г. в Кызыле было развернуто всего 200 коек, а в других населенных пунктах — 400, в результате показатель обеспеченности населения коечным фондом в 1985–1990 гг. в целом по республике вырос со 185 до 192 коек на 10 тыс. чел., а в Кызыле сократился с 300 до 296 (Регионы России, 1999: 419, 421). Несмотря на сохраняющийся разрыв, вектор на выравнивание качества медицинского обслуживания в столице республики и на остальной ее территории очевиден.

Начало 1990-х гг. стало временем, как максимального количества коек, так и уровня обеспеченности коечным фондом населения республики. За 45 лет количество больничных коек выросло в 16,6 раза, при росте населения в 3,3 раза.

В 1991–1995 гг. число коек, в принципе, оставалось стабильным. Но позже, в 1996 г. сократилось до 5600 коек, а в 1997 г. — до 5100 коек (Регионы России, 1999: 419, 421).

Характерно, что при этом сокращение коечного фонда полностью пришлось на нестоличные учреждения здравоохранения. Коечный фонд Кызыла фактически все девяностые годы оставался стабильным, в пределах 2500–2400 коек.

Так как рост населения Тувы продолжался, сокращение коечного фонда в республике привело к резкому падению показателя обеспеченности населения коечным фондом. За 1991–1996 гг. по территории республики он снизился со 192 коек на 10 тыс. населения до 182 коек, а после сокращения 1996–1997 гг. — до 165 коек. В г. Кызыл, несмотря на стабильную мощность коечного фонда, показатель обеспеченности койками также упал с 296 в 1990 г. — до 239,1 койки в 1998 г. (Регионы России, 1999: 419, 421). Это было вызвано бурным ростом численности горожан в связи с активной миграцией в г. Кызыл жителей сельской местности и других городов республики. В свою очередь миграцию вызывало стремление людей к более комфортным условиям жизни, в том числе к уровню медицинского обслуживания.

К 2000 г. в республике насчитывалось 5024 койки или 162 койки на 10 тыс. чел. Сокращение количества врачебно-стационарных учреждений в начале 2000-х гг. было компенсировано увеличением мощности оставшихся учреждений. Так, несмотря на сокращение числа больниц с 51 в 2000 г. — до 37 в 2007 г., мощность коечного фонда осталась фактически на прежнем уровне (5024 и 5152 койки соответственно), а показатель обеспеченности населения коечным фондом даже несколько вырос: со 162 до 165,9 коек на 10 тыс. чел. в 2007 г. (Республика Тыва в цифрах, 2012: 27). Сокращение же числа учреждений в 2008 г. привело к уменьшению коечного фонда почти на 400 коек — до 4680 коек (там же) или 149,1 койки на 10 тыс. чел. После этого сокращение мощности врачебно-стационарных учреждений продолжалось еще в течение нескольких лет. В 2012–2016 гг. ситуация стабилизировалась, наметился даже незначительный рост, прерванный новым сокращением в 2017 г. В результате, спустя 10 лет, в 2017 г. осталось всего 3657 коек (уровень начала 1970-х гг.), а уровень обеспеченности населения больничными койками снизился до 113,7 коек на 10 тыс. чел. (уровень начала 1960-х годов) (Статистический ежегодник ..., 2018: 147).

Таким образом, постсоветский период развития врачебно-стационарной сети Тувы можно охарактеризовать как время снижения мощности врачебно-стационарной сети, ее концентрации в крупных населенных пунктах, прежде всего в г. Кызыл.

Развитие сети амбулаторно-поликлинических учреждений Тувы

Важнейшей частью медицинской сети являются амбулаторно-поликлинические учреждения, осуществляющие медицинскую помощь населению без госпитализации. Их виды крайне разнообразны. Динамика важнейших из них представлена в табл. 2.



Как видно из таблицы 2, развитие амбулаторно-поликлинических учреждений обладало определенной спецификой. Если во второй половине сороковых годов развитие врачебно-стационарных учреждений происходило крайне медленно, то количество врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений, фельдшерско-акушерских пунктов за эти пять лет выросло почти вдвое. Сеть женских и детских амбулаторно-поликлинических учреждений в это время была создана фактически с нуля. Причина этого очевидна. Создание и функционирование амбулаторно-поликлинических учреждений требовало гораздо меньших ресурсов и стоявшую задачу обеспечить охват населения медицинской помощью, ее доступность решали в первую очередь с их помощью. После того как сеть амбулаторно-поликлинических учреждений сформировалась, ее развитие шло значительно медленней: за последующие тридцать лет количество амбулаторно-поликлинических учреждений выросло всего на 38%, а фельдшерско-акушерских пунктов – на 37%.

Таблица 2. Динамика количества амбулаторно-поликлинических учреждений Тувы 1945–2017 гг.¹
Table 2. Dynamics of the number of outpatient clinics in Tuva in 1945–2017.

Вид учреждения	Годы											
	1945	1950	1960	1970	1980	1985	1990	1998	2000	2008	2012	2017
врачебные амбулаторно-поликлинические учреждения	19	39	41	49	54	58	76	75	75	65	40	40
фельдшерско-акушерские пункты	49	95	118	128	130	н/д	н/д	н/д	н/д	97	93	92
женские консультации, детские поликлиники и амбулатории	2	15	15	22	46	62	68	н/д	83	64	78	81

Значительно быстрее развивались женские и детские амбулаторно-поликлинические учреждения. За 1950–1980 гг. их количество выросло в 3 раза. Таким образом, основной упор в это время делался на развитие специализированной амбулаторно-поликлинической помощи населению.

В 1980-е гг. происходит резкий рывок в развитии амбулаторно-поликлинической сети: количество врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений за десять лет возрастает с 54 до 76, женских и детских амбулаторно-поликлинических учреждений — с 46 до 68. Мощность врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений возрастает с 7,7 тыс. посещений в смену до 9,3 тыс. Характерно, что значительная часть выросшей мощности (1200 посещений из общего роста за десятилетие в 1600 посещений) (Регионы России, 1999: 419, 421) приходится на г. Кызыл. При этом число врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений в нем остается неизменным. Таким образом, в 1980-е гг. происходил процесс, как наращивания мощности имеющихся амбулаторий, так и создания новых, сравнительно небольших, амбулаторно-поликлинических учреждений, повышавших территориальную доступность медицинской помощи.

В первую половину 1990-х гг. количество врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений оставалось (с незначительными колебаниями) стабильным. Мощность же их к 1995 г. даже несколько

¹ Составлено по: Советская Тува в цифрах, 1984: 148; Регионы России, 1999: 419; Юбилейный статистический сборник ..., 2014: 45; Народное хозяйство РСФСР в 1985 г., 1986: 365; Статистический ежегодник республики Тыва, 2013: 101; Статистический ежегодник ..., 2018: 147, 150.



выросла, составив 10,0 тыс. приемов в смену. В 1996 г. в результате организационных преобразований происходит резкий всплеск их количества — с 82 до 146 учреждений. Впрочем, этот шаг оказался не продуманным, и уже в следующем году их число вновь сократилось до 78 учреждений (там же: 419). При этом с 1996 г. начинается постепенное снижение мощности врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений, к 2000 г. упавшей до 8,1 тыс. посещений в смену (Юбилейный статистический сборник ..., 2014: 45).

Сокращение мощности амбулаторно-поликлинической сети, кризисное положение врачебно-стационарных учреждений, рост населения — все это вызвало серьезные трудности с оказанием медицинской помощи гражданам. В этих условиях был взят курс на концентрацию ресурсов здравоохранения: сокращение количества учреждений при одновременном усилении мощности оставшихся. За период 2000–2017 гг. число врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений сократилось почти вдвое — до 40 учреждений. При этом их общая мощность даже несколько возросла, достигнув пикового значения в 10639 приемов за смену в 2013 г.

Сравнительно благополучной ситуация была и в разрезе показателей относительной обеспеченности населения амбулаторно-поликлинической помощью. Так, если обеспеченность врачебными амбулаторно-поликлиническими приемами в советский период достигла максимума в 1990 г., составив 305 посещений на 10 тыс. населения, то, за исключением временного спада в 1991–1992 гг., вызванного кадровыми проблемами, вплоть до 1997 г. он превосходил этот показатель, достигнув локального пика в 324 посещения на 10 тыс. чел. в 1995 г. После временного снижения в конце 1990-х гг. до 274 посещений в 1998 г. (Регионы России, 1999: 419), он вновь растет, достигнув в 2007 г. — 324 посещений на 10 тыс. чел., а в 2013 г. — 341 посещения на 10 тыс. чел. Происходившее в дальнейшем снижение мощности амбулаторно-поликлинических учреждений, продолжающийся рост населения привели к падению относительных показателей до 315 посещений на 10 тыс. населения в 2017 г. (Статистический ежегодник ..., 2018: 147).

Итоги постсоветского периода развития амбулаторно-поликлинического обслуживания населения Тувы неоднозначны. Существенно выросла сеть женских и детских консультаций, несмотря на определенные колебания, мощность врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений, в целом, превосходит лучшие показатели советских лет, как в абсолютных значениях, так и относительно численности населения республики. В то же время, количество врачебных амбулаторно-поликлинических учреждений, фельдшерско-акушерских пунктов сократилось до уровня 1950 г., что делает крайне острым вопрос о доступности амбулаторно-поликлинической помощи в Туве. Кроме того, усиление амбулаторно-поликлинической помощи населению сравнительно небольшое и со всей очевидностью не может компенсировать резкое сокращение врачебно-стационарной помощи.

Динамика медицинских кадров Тувы

После присоединения Тувы к СССР одной из основных задач было резкое усиление кадров здравоохранения в целом и, в особенности, усиление кадрами высшей квалификации, так как в те годы на одного врача приходилось целых 6 средних медицинских работников. Основные данные о динамике медицинского персонала в здравоохранении Тувы содержатся в табл. 3. За последующие пять лет численность среднего медицинского персонала выросла в 2,3 раза, а врачей — в 5,3 раза. В результате на одного врача стало приходиться 2,6 средних медицинских работников. 1950-е гг., как уже отмечалось, стали временем активного развертывания в республике врачебно-стационарных учреждений, требовавших значительного количества медсестер, лаборантов и т. д. По этой причине численность среднего медицинского персонала росла в это время гораздо быстрее, чем численность врачей. С 1950 г. по 1960 г. число врачей выросло на 212%, а число среднего медицинского персонала на 320%¹. В соотношении числа врачей и средних медицинских работников вновь начала возникать диспропорция.

Активный рост кадрового состава продолжился и в 1960-е гг. В это десятилетие шло качественное развитие кадров здравоохранения: темпы роста врачебного персонала в 1,2 раза превышали темпы роста среднего медицинского персонала. По итогам десятилетия кадровая структура здравоохранения была, с точки зрения организаторов здравоохранения, выровнена и в следующее десятилетие темпы роста обеих групп медицинского персонала сравнялись. При этом по темпам абсолютного роста численности врачей именно 1970-е гг. стали временем наиболее быстрого роста в советский период — за десятилетие их численность выросла на 319 чел. В 1980-е гг. темпы роста количества врачей несколько снизились.

¹ Здесь и далее относительные показатели рассчитаны по данным таблицы 3.



В целом за советский период кадровый потенциал здравоохранения Тувы существенно укрепился. За 45 лет число врачей выросло почти в 42 раза, а среднего медицинского персонала – более чем в 26 раз. Показатели обеспечения населения выросли до 35,6 врачей на 10 тыс. чел. и 135,6 среднего медицинского персонала на 10 тыс. чел.

Таблица 3. Динамика медицинских кадров Тувы (1945–2017 гг.)¹
Table 3. Dynamics of medical personnel of Tuva (1945-2017).

Категория персонала	Годы											
	1945	1950	1960	1970	1980	1985	1990	2000	2008	2010	2012	2017
Врачи (человек)	26	138	292	551	870	1000	1090	1147	1373	1404	1459	1701
Обеспеченность населения врачебным персоналом (на 10 тыс. населения)	2,6	10,6	15,7	23,3	32,2	35,1	35,6	36,9	45,0	45,6	47,0	52,9
Средний медицинский персонал (человек)	157	364	1164	1843	2949	3400	4151	4130	4350	4281	4525	4819
Обеспеченность населения средним медицинским персоналом (на 10 тыс. населения)	15,9	28,0	62,6	78,0	109,3	118,0	135,6	132,9	142,5	138,9	145,8	149,8

Важной задачей тувинского здравоохранения было создание местных национальных медицинских кадров. Вплоть до середины 1950-х гг. единственным тувинцем с дипломом врача был С. А. Серрекей. Весь остальной врачебный контингент состоял из прибывавших в республику врачей из других регионов страны. Лишь к середине 1950-х гг. была налажена подготовка, прежде всего в сибирских медицинских вузах, врачей из жителей республики. Тем не менее, еще долгое время в национальном составе врачебных кадров сохранялся определенный перекося. Так, в 1970 г. среди медицинских работников, работающих в городах республики, русские составляли 81,6%, а тувинцы – всего 11,5% (Городское население Тувинской АССР ... , 1981: 79). Разумеется, следует учитывать значительно меньшую долю тувинцев среди городских жителей, характерную для этого периода, а также постепенное возрастание интереса коренного населения к профессии медика. Уже в 1979 г. по сводной группе работников здравоохранения, физкультуры и социального обеспечения в городах тувинцы составляли 29,6%, на селе – 66,3%, а в целом по республике – 44,1% от общей их численности (Очерки социального развития Тувинской АССР, 1983: 98–99). В дальнейшем удельный вес тувинцев среди медицинских работников продолжил возрастать, приближаясь к удельному весу тувинцев в национальном составе населения республики. Тувинское население смогло активно включиться в протекавшие модернизационные процессы.

¹ Составлено по: Советская Тува в цифрах, 1984: 147; Регионы России, 1999: 418–419; Народное хозяйство РСФСР в 1985 г., 1986: 353, 356; Юбилейный статистический сборник ... , 2014: 46; Статистический ежегодник республики Тыва, 2013: 101; Статистический ежегодник ... , 2018: 148.



В начале 1990-х гг. в связи с падением уровня жизни, крайне ограниченным рынком труда в республике, ростом межнациональной напряженности значительная часть высококвалифицированных медицинских работников из числа некоренного населения покинула республику, что отразилось в снижении общего количества врачей в 1991–1992 гг. Тем не менее, ситуацию удалось удержать под контролем и количество медицинских работников на протяжении 1990-х гг. в целом оставалось стабильным. В 2000 г. количество врачей составляло 105%, а среднего медицинского персонала — 99% от их численности в 1990 г.

Следующее десятилетие характеризуется быстрыми темпами роста врачей и крайне медленным ростом численности среднего медицинского персонала. Рост количества средних медицинских работников усилится после 2010 г., но все равно будет ниже темпов роста числа врачей. За 2010–2017 гг. количество врачей вырастет на 296 чел., что сравнимо с лучшими показателями советского периода. В то же время, медленный рост количества среднего медицинского персонала приведет к тому, что к исходу 2017 г. на одного врача в республике будет приходиться всего лишь 2,8 средних медицинских работника.

Согласно анализу показателей обеспеченности населения медицинским персоналом и уровня совместительства в 2007–2013 гг., проведенному НИИ медико-социальных проблем и управления Республики Тыва, в Тыве сложилось два типа использования медицинских кадров, имеющих четкое пространственное различие. Первый тип присущ для республиканского центра — г. Кызыл. Его характеризует высокий уровень обеспечения населения медицинским персоналом (по врачам — в 1,7 раза выше среднереспубликанских значений) и высокий уровень совместительства, что можно объяснить лишь наличием избыточных, «раздутых» штатов. Совместительство при этом носит характер, прежде всего, меры социальной поддержки медиков, выступая в качестве механизма увеличения зарплаты работников. Второй тип характерен для кожуунных (районных) медицинских учреждений. Он также характеризуется высоким уровнем совместительства, но в этом случае оно носит вынужденный характер и обусловлено серьезной нехваткой медицинского персонала. Показатели обеспечения населения медицинским персоналом (в особенности врачебным) находятся значительно ниже среднереспубликанских значений (Хомушку и др., 2016а: 7–8, 47–49, 52–54, 57–58). Эти данные подтверждают все усиливающуюся концентрацию медицинского персонала Республики Тыва в столице региона.

Как видно из приведенных материалов, в развитии кадрового потенциала тувинского здравоохранения выделяются три крупных периода: бурного роста в советский период, стагнации в 1990-е гг. и активного развития вкупе со столичной концентрацией во втором десятилетии XXI века.

Заключение

Исходя из внутренней логики развития системы тувинского здравоохранения, можно выделить несколько периодов в его истории:

1. Период с 1944 г. по 1960 г. — время формирования системы здравоохранения Тувы. Основной задачей, стоявшей в этот период, было достижение наибольшего пространственного распространения медицинской помощи с целью обеспечить максимальный охват населения. Для этого в короткие сроки была развернута широкая сеть вначале амбулаторно-поликлинических, а, после появления необходимых ресурсов, и врачебно-стационарных учреждений. Успешное решение поставленной задачи позволило тувинским медикам эффективно противостоять угрозам здоровью экзогенного характера и добиться в результате этого значительного снижения смертности населения к концу 1950-х гг.

2. Период с 1961 г. по 1980 г. — время сравнительно медленного развития медицинской сети, ее приспособления к потребностям создающейся промышленности Тувы. Новые учреждения появляются, прежде всего, в быстро растущих промышленных поселениях. При этом развитие кадровой вооруженности уже имеющихся учреждений активизируется. Резко возрастает число врачей и среднего медицинского персонала.

3. Период с 1981 г. по 1990 г. — в это время предпринимается попытка дальнейшего развития медицинской сети, перехода ее на качественно новый уровень. В 1980-е гг. происходит существенный спад смертности, вызванный усилением медицинской помощи и проведением антиалкогольной компании.

4. Период с 1991 г. по начало 2000-х гг. — время стагнации и локальных кризисов в различных областях здравоохранения. Серьезной заслугой организаторов тувинского здравоохранения можно считать то, что в непростых условиях переходного периода им, в целом, удалось сохранить медицинский потенциал республики.



5. Период с начала 2000-х гг. вплоть до современности — период трансформации системы здравоохранения, выражающейся, прежде всего, в концентрации медицинской помощи в крупных населенных пунктах, прежде всего в г. Кызыл, снижении общего числа медицинских учреждений в республике, резком сокращении врачебно-стационарной помощи населению и, в тоже время, продолжающимся ростом кадрового потенциала здравоохранения республики.

В целом, можно сказать, что Тува с некоторым запозданием сумела реализовать у себя устоявшуюся в российском обществе модель здравоохранения со всеми присущими ей достоинствами и недостатками.

В пространственном плане развитие тувинского здравоохранения происходило следующим образом: в советский период развития Тувы решались задачи повышения территориальной доступности, увеличения охвата населения, неуклонного роста качества оказываемых на местах медицинских услуг; в конце 1990-х — 2017 гг. процессы изменили характер на прямо противоположный — наметилась все большая концентрация ресурсов здравоохранения в административном центре республики. Эта концентрация сочетает в себе как положительные, так и отрицательные стороны. Прежде всего, она позволяет, при сопоставимом уровне расходов, проводить более качественную лечебную работу, совершенствовать специализированную медицинскую помощь. Благодаря данному преимуществу, к 2017 г. показатель общей смертности населения удалось вернуть на уровень докризисных советских лет. С другой стороны, при реализации подобной модели организации здравоохранения работа медиков во многом сводится к излечению уже имеющихся болезней, при этом становится все сложнее проводить на местах систематические профилактические мероприятия, играющие большую роль в борьбе с эндогенной заболеваемостью и смертностью.

Таким образом, в долгосрочной перспективе, при сохранении трендов развития тувинского здравоохранения неизменными, кардинальных успехов в дальнейшем снижении смертности населения ожидать становится невозможно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Городское население Тувинской АССР: опыт социологического исследования (1981) / отв. ред. В. И. Бойко. Новосибирск : Изд-во «Наука», Сибирское отделение. 224 с.

Здравоохранение Бай-Тайги: взгляд через призму времени (2015) / сост. М. С. Маадыр. Кызыл : [б. и.]. 64 с.

Здравоохранение Тувы: 100 лет служения народу (2014) / авт.-сост. М. С. Маадыр. Кызыл ; Новосибирск : ООО «Сибирское книжное издательство». 280 с.

История Тувы (2016) / под общ. ред. Н. М. Моллерова. Новосибирск : Наука. Т. 3. 455 с.

Маадыр, М. С. (2014) Здравоохранение Тувы: история и современность // Здравоохранение Тувы: 100 лет служения народу / авт.-сост. М. С. Маадыр. Кызыл ; Новосибирск : ООО «Сибирское книжное издательство». 280 с. С. 6–23.

Маадыр, М. С., Монгуш В. Ч. (2017) Из истории развития здравоохранения в советской Туве: 1944–1991 гг. [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 4. С. 125–136. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/741> (дата обращения: 03.05.2019). DOI: 10.25178/nit.2017.4.7

Мохова, А. В. (2009) Здравоохранение Тувы в середине 1940-х гг.: особенности становления // Народы и культуры Южной Сибири и сопредельных территорий: история, современное состояние, перспективы : материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 65-летию Хакас. науч.-исслед. ин-та яз., лит. и истории, 3–5 сентября 2009 г. : в 2 томах / отв. ред В. Н. Тугужекова. Абакан : Хакасское книжное издательство. Т. 1. 184 с. С. 93–96.

Народное хозяйство РСФСР. (1957): статистический сборник. М. : Государственное статистическое издательство. 371 с.

Народное хозяйство РСФСР в 1985 г. (1986): статистический сборник. М. : Финансы и статистика. 398 с.

Очерки социального развития Тувинской АССР (1983) / В. И. Бойко, В. Н. Белошапкина, Г. Ч. Ширшин и др. Новосибирск : Изд-во «Наука», Сибирское отделение. 264 с.

Регионы России (1999) : статистический сборник. М. : Госкомстат России. Т. 1. 532 с.

Республика Тыва в цифрах (2012) : краткий статистический сборник. Кызыл : Тывастат. 63 с.

Советская Тува в цифрах (1984) : статистический сборник. Кызыл : Тувинское книжное изд-во. 172 с.

Статистический ежегодник Республики Тыва (2013) : статистический сборник. Кызыл : Тывастат. 240 с.



Статистический ежегодник Республики Тыва 2018 (2018) : статистический сборник. Кызыл : Тывастат. 447 с.

Стоматологической поликлинике — 50 лет (2015) / сост. М. С. Маадыр. Кызыл : [б. и.]. 63 с.

Харунова, М. М.-Б. (2011) Социально-политическое развитие Тувы в середине XX века. Новосибирск : Наука. 139 с.

Ховалыг, В. Т. (2010) Республиканская больница №1: основные этапы развития, достижения и перспективы на будущее // Актуальные проблемы развития специализированной медицинской помощи в Республике Тыва: материалы юбилейной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Государственного учреждения здравоохранения «Республиканская больница №1» Министерства здравоохранения Республики Тыва / отв. ред. С. В. Смирнова, В. Т. Ховалыг. Красноярск : [б. и.]. 347 с. С. 3–8.

Хомушку, С. А. (2014) История подготовки медицинских кадров для Тувы // Новые задачи современной медицины : материалы III Междунар. науч. конф., г. Санкт-Петербург, декабрь 2014 г. / отв. ред. Г. А. Кайнова, Е. И. Осянина. СПб. : Заневская площадь. 110 с. С. 8–10.

Хомушку, С. А., Аракчаа, К. Д., Донгак, И. И., Куулар, Л. Ы. (2016a) Трудовые ресурсы медицинских организаций Республики Тыва. Анализ состояния за 2007–2013 годы. Кызыл : ГБУ НИИ МСПУ РТ. 60 с.

Хомушку, С. А., Аракчаа, К. Д., Дупчур, И. И., Куулар, Л. Ы. (2016b) Трудовые ресурсы медицинских организаций Тувы. (Анализ состояния за 2007–2013 годы) // Вестник Тувинского государственного университета. Естественные и сельскохозяйственные науки. № 2 (29). С. 48–55.

Хомушку, С. А., Аракчаа, К. Д., Донгак, С. К. (2017) Движение медицинских кадров Республики Тыва. (Анализ за 2010–2016 годы) // Вестник Тувинского государственного университета. Естественные и сельскохозяйственные науки. № 2 (33). С. 132–145.

Шабаев, М. Г. (1975) Очерки истории здравоохранения Тувы. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 195 с.

Юбилейный статистический сборник к 100-летию единения России и Тувы (2014). Кызыл : Тывастат. 208 с.

Дата поступления: 02.06.2019 г.

REFERENCES

Gorodskoe naselenie Tuvinskoi ASSR: opyt sotsiologicheskogo issledovaniia [The urban population of the Tuva ASSR: a sociological study] (1981) / ed. by V. I. Boyko. Novosibirsk, Nauka Publ., Sibirskoe otделение. 224 p. (In Russ.)

Zdravookhranenie Bai-Taigi: vzgliad cherez prizmu vremeni [Health care of the Bai Taiga: a look through the prism of time] (2015) / comp. by M. S. Maadyr. Kyzyl, s. n. 64 p. (In Russ.)

Zdravookhranenie Tuvy: 100 let sluzheniia narodu [Healthcare in Tuva: 100 years of service to the people] / comp. by M. S. Maadyr. Kyzyl, Novosibirsk, ООО «Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo». 280 p. (In Russ.)

Istoriia Tuvy [The History of Tuva] (2016) / ed. by N. M. Mollerov. Novosibirsk, Nauka. Vol. 3. 455 p. (In Russ.)

Maadyr, M. S. (2014) Zdravookhranenie Tuvy: istoriia i sovremennost' [Healthcare in the Republic of Tuva: History and modernity]. In: Zdravookhranenie Tuvy: 100 let sluzheniia narodu [Healthcare in Tuva: 100 years of service to the people] / comp. by M. S. Maadyr. Kyzyl, Novosibirsk, ООО «Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo». 280 p. Pp. 6–23. (In Russ.)

Maadyr, M. S. and Mongush V. Ch. (2017) Iz istorii razvitiia zdravookhraneniia v sovetskoi Tuve: 1944-1991 gg. [From the history of healthcare development in Soviet Tuva (1944-1991)]. The New Research of Tuva, no. 4, pp. 125–136 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/741> (access date: 03.05.2019) (In Russ.). DOI: 10.25178/nit.2017.4.7

Mokhova, A. V. (2009) Zdravookhranenie Tuvy v seredine 1940-kh gg.: osobennosti stanovleniia [Healthcare in Tuva in the mid-1940s: features of formation]. In: Narody i kul'tury Iuzhnoi Sibiri i sopredel'nykh territorii: istoriia, sovremennoe sostoianie, perspektivy [Peoples and cultures of southern Siberia and adjacent territories: history, current state, prospects] : Materials mezhdunar. science. conf. place of work. 65th anniversary of the Khakas. science.-research. in the lang., lit. and history, 3-5 September 2009] : in 2 vols. / ed. by V. N. Tuguzhekova. Abakan, Khakass book publishing house. Vol. 1. Pp. 93–96. (In Russ.)

Narodnoe khoziaistvo RSFSR [The national economy of the RSFSR] (1957) : a statistical compendium. Moscow, Gosudarstvennoe statisticheskoe izdatel'stvo. 371 p. (In Russ.)



Narodnoe khoziaistvo RSFSR v 1985 g. [The national economy of the RSFSR in 1985] (1986): a statistical compendium. Moscow, Finansy i statistika. 398 p. (In Russ.)

Ocherki sotsial'nogo razvitiia Tuvinskoi ASSR [Essays on the social development of the Tuva Autonomous Soviet Socialist Republic] (1983) / V. I. Boiko, V. N. Beloshapkina, G. Ch. Shirshin et al. Novosibirsk, Nauka Publ., Sibirskoe otделение. 264 p. (In Russ.)

Regiony Rossii [Regions of Russia] (1999): statistical compendium. Moscow, Goskomstat Rossii. Vol. 1. 532 p. (In Russ.)

Respublika Tyva v tsifrakh [Republic of Tuva in figures] (2012) : statistical compendium. Kyzyl, Tyvastat. 63 p. (In Russ.)

Sovetskaia Tuva v tsifrakh [Soviet Tuva in figures] (1984): statistical compendium. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 172 p. (In Russ.)

Statisticheskii ezhegodnik respubliki Tyva [The statistical yearbook of the Republic of Tuva] (2013) : a statistical compendium. Kyzyl, Tyvastat. 240 p. (In Russ.)

Statisticheskii ezhegodnik respubliki Tyva 2018 [The statistical Yearbook of the Republic of Tuva 2018] (2018): statistical compendium. Kyzyl, Tyvastat. 447 p. (In Russ.)

Stomatologicheskoi poliklinike — 50 let [50th anniversary of the dental clinic] (2015) / comp. by M. S. Maadyr. Kyzyl, s. n. 63 p. (In Russ.)

Kharunova M. M.-B. (2011) *Sotsial'no-politicheskoe razvitie Tuvy v seredine XX veka [Socio-political development of Tuva in the mid-20th century]*. Novosibirsk, Nauka. 139 p. (In Russ.)

Khovalyg, V. T. (2010) Respublikanskaia bol'nitsa №1: osnovnye etapy razvitiia, dostizheniia i perspektivy na budushchee [Republican hospital №1: landmarks of its history, achievements and prospects for the future]. In: *Aktual'nye problemy razvitiia spetsializirovannoi meditsinskoi pomoshchi v Respublike Tyva [Urgent issue of development of specialized medical care in the Republic of Tuva]* : Materials of the research and practical conference dedicated to the 80th anniversary of Republican hospital No.1 under the Ministry of health of the Republic of Tuva / ed. by S. V. Smirnova and V. T. Khovalyg. Krasnoarsk, s. n. 347 p. Pp. 3–8. (In Russ.)

Khomushku, S. A. (2014) *Istoriia podgotovki meditsinskikh kadrov dlia Tuvy [The history of medical training for Tuva]*. In: *Novye zadachi sovremennoi meditsiny [New challenges of modern medicine]* : proceedings of 3rd international research conf., St. Petersburg, December 2014 / ed. by G. A. Kainova and E. I. Osianina. St. Petersburg, Zanevskaia ploshchad'. 110 p. Pp. 8–10. (In Russ.)

Khomushku, S. A., Arakchaa, K. D., Dongak, I. I., Kuular, L. Y. (2016a) *Trudovye resursy meditsinskikh organizatsii Respubliki Tyva. Analiz sostoianiia za 2007–2013 gody [Labor resources in medical organizations of the Republic of Tuva: The state of affairs in 2007–2013]*. Kyzyl, GBU NII MSPU RT. 60 p. (In Russ.)

Khomushku, S. A., Arakchaa, K. D., Dupchur, I. I. and Kuular, L. Y. (2016b) *Trudovye resursy meditsinskikh organizatsii Tuvy. (Analiz sostoianiia za 2007–2013 gody) [Labor resources in medical organizations of the Republic of Tuva (the state of affairs in 2007–2013)]*. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Estestvennye i sel'skokhoziaistvennye nauki*, no. 2 (29), pp. 48–55. (In Russ.)

Khomushku, S. A., Arakchaa, K. D. and Dongak, S. K. (2017) *Dvizhenie meditsinskikh kadrov Respubliki Tyva. (Analiz za 2010–2016 gody) [The movement of medical personnel in the Republic of Tyva: The state of affairs in 2010 – 2016]*. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Estestvennye i sel'skokhoziaistvennye nauki*, no. 2 (33), pp. 132–145. (In Russ.)

Shabaev, M. G. (1975) *Ocherki istorii zdavookhraneniia Tuvy [Essays on the history of healthcare in Tuva]*. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 195 p. (In Russ.)

Iubileinyi statisticheskii sbornik k 100-letiiu edineniia Rossii i Tuvy [An statistical collection for the 100th anniversary of the union between Russia and Tuva] (2014): a statistical compendium. Kyzyl, Tyvastat. 208 p. (In Russ.)

Submission date: 02.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.10

Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии)*

Эльза П. Бакаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук,
Российская Федерация



В статье анализируется культурное пространство, определенное разными территориями проживания калмыков, на примере калмыцкой общины в США. Показаны разнородные проявления связей территорий проживания калмыков в пространстве их культуры, определенных спецификой исторической судьбы этноса. Во времена «железного занавеса» проявления этих связей обусловлены спецификой истории: в период ссылки калмыцкого народа в восточные районы СССР в результате противозаконной насильственной депортации культурное пространство было «разорвано», как был разобщен сам народ: связи культурного пространства нашли проявление только в памяти о «материнском этносе» среди американских калмыков и их попытках содействовать восстановлению автономии Калмыкии, означавшему и возобновление связей; в период после восстановления автономии Калмыкии, несмотря на «закрытость пространства», все же прослеживаются отдельные проявления связей на уровне культуры.

Современный период, начавшийся в 1990-х гг., показывает расширение культурного пространства, его интенсивное наполнение благодаря использованию интернет-технологий. В статье также рассматривается культурное пространство калмыцкой диаспоры в аспекте объединяющих и специфических факторов в реализации связи конфессиональной и этнической идентичности; освещаются современные процессы, способствующие формированию единого культурного конфессионального пространства, и способствующие этому факторы. В контексте осмысления новых социальных условий и развития информационных технологий также проанализированы некоторые символы, использующиеся в жизни калмыцкой диаспоры в США.

Источниками исследования послужили научные публикации, интернет-источники, сообщения СМИ, а также непосредственные наблюдения автора во время пребывания среди калмыцкой диаспоры США в 2012 г. и в процессе активной переписки с ее представителями на протяжении 2012–2019 гг.

Ключевые слова: калмыки; Республика Калмыкия; калмыцкая диаспора; калмыцкая диаспора в США; культурное пространство; пространство; культурные связи; конфессиональная идентичность; этническая идентичность; буддизм; символы

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



Для цитирования:

Бакаева Э. П. Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/869> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.10



Бакаева Эльза Петровна — доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Россия, г. Елиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-15. Эл. адрес: bakayevaep@kigiran.com ORCID ID: 0000-0002-5188-1202

Bakayeva Elza Petrovna, Doctor of History, Deputy Director for Research, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-15. E-mail: bakayevaep@kigiran.com



The expanding cultural space: a case study of the Kalmyk diaspora (Buddhism and identity, migrations and modern technologies)*

Elza P. Bakaeva

*Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation*

The article analyzes the cultural space defined by different Kalmyk-inhabited territories with a special insight into the life of the U.S. Kalmyk community. It outlines the multi-level ties between Kalmyk-inhabited territories within their common cultural space determined by specific historical destinies of the ethnicity. In the "Iron Curtain" period, any such ties were dramatically dependent upon the misfortunes of history. The illegal act of forced deportation of the Kalmyk population to the Eastern regions of the USSR 'tore apart' this cultural space as it scattered the ethnicity itself. Ties with the cultural space manifested themselves only in somewhat persistent historical memory about the 'mother ethnicity' cultivated by American Kalmyks, and in their attempts to facilitate the restoration of Kalmykia's autonomy that would once again reinforce these mutual ties. When the autonomy was reestablished, some cultural contacts were reinstalled, even though the cultural space remained closed off.

The contemporary period (from the 1900s onwards) is a time when the cultural space expanded, enriched through the use of Internet technologies. The article also examines the cultural space of the Kalmyk diaspora in terms of certain unifying and distinguishing factors which set up a link between confessional and ethnic identities. The author also sheds light on current processes facilitating the development of an integrated cultural and confessional space, and factors contributing to these developments. Interpreting the newly emerged social conditions and information technologies, the article also analyzes some of the symbols accepted by the U.S. Kalmyk diaspora.

Sources for the study include scholarly publications, Internet resources, media articles, as well as the author's field observations during her 2012 stay with the U.S. Kalmyk diaspora and the active epistolary exchange since then.

Keywords: Kalmyks; Republic of Kalmykia; Kalmyk diaspora; U.S. Kalmyk diaspora; cultural space; space; cultural ties; confessional identity; ethnic identity; Buddhism; symbols

* The research was performed with a government subsidy — project 'Socio-Political and Cultural Development of South Russia's Peoples: a Comprehensive Research of Respective Processes' (State Reg. No. AAAA-A19-119011490038-5).



For citation:

Bakaeva E. P. The expanding cultural space: a case study of the Kalmyk diaspora (Buddhism and identity, migrations and modern technologies). *The New Research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/869> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.10

Введение

Пространство — одна из основных категорий культуры, которую изучают специалисты в разных областях науки, в том числе этнологи и антропологи (Тишков, 2003; Малькова, Тишков, 2009, 2010; Жуковская, 1988 и др.). В нашей статье под культурным пространством подразумеваются территория или ареал, в котором протекают этнические культурные процессы и реализуется этническая культура. Одновременно культурное пространство выступает и как совокупность культурных процессов, форма бытования культуры в определенных границах. В развитии культурного пространства наблюдают распространение культуры, последовательное освоение пространства окружающей среды и обозначение его границ. Оно обладает объединяющим началом и выполняет соответствующую функцию, оказывая влияние на идентичность носителей культуры. Культурное пространство включает и ареалы, освоенные этнической группой, и более широкое пространство, включающее среду, в которой функционирует этническая культура.

Пространство калмыцкой культуры — это территория, включающая ареалы проживания калмыков, в которых реализуется их этническая культура. В различные периоды это пространство включало разные территории, в том числе — компактного расселения этноса и проживания локальных групп. Для калмыков «материнской культурой» выступает культура калмыцкого этноса, сложившегося на



основе ойратов, прикочевавших в XVII в. на юг России. Если же углубиться в историю, то «материнской культурой» для калмыцкой культуры является культура ойратов. Культурное пространство выполняет связывающую функцию, объединяя разные группы с единой или схожей идентичностью. В наши дни пространство калмыцкой культуры объединяет территории проживания калмыков в России (прежде всего в Республике Калмыкия) и ареалы калмыцких общин во Франции (Aubin, 1968) и в США (Гучинова, 2004; Четырова, 2010 и др.).

По мнению Е. В. Орловой, «Понимание культурного пространства как пространства бытования культуры отличается <...> тем, что в своих границах оно не совпадает с другими пространствами»; «культурное пространство полифункционально, так как реализует функционирование общественных систем, обеспечивает пространственное функционирование культуры, поскольку выступает как ареал, в котором протекает жизнь культуры» (Орлова, 2010: 47).

Понятие границы, отделяющей внутреннее пространство от внешнего, имеет значение для любого культурного пространства, но проблема состоит в самом определении последнего как локального или более широкого ареала (Лотман, 1999: 362; Малькова, Тишков, 2009: 4–21; Малькова, Тишков, 2010; Орлова, 2010). В условиях глобализации, демократизации общества и с развитием информационных технологий границы становятся более прозрачными или гибкими. Культурное пространство же расширяется вместе с горизонтальным движением, проявляющимся как физически (в миграционных процессах), так и виртуально (через объединяющую функцию интернет-публикаций).

Исследователями предлагаются различные подходы к изучению культурного пространства. В. А. Тишков отмечает, что существует много разных его категорий, выделяя геопространство, социальное, поведенческое, информационное и электронное пространство и т. д. (Тишков, 2003: 19). О. И. Иванов обращает внимание на то, что культурное пространство — одно из полей (наряду с экономическим, политическим, образовательным и т. д.) единого социального пространства социального мира, которое создают «социальные акторы, производя и воспроизводя культурные продукты», они же создают наложение полей (Иванов, 2015: 19–22). Е. В. Орлова выделяет «две ипостаси» культурного пространства: концептуальное культурное пространство («культурные системы», то есть идеи и ценности, предаваемые через традиции) и пространство бытования культуры («осмысленный образ этих систем», имеющий реальные измерения) (Орлова, 2010: 48). По ее мнению, культурное пространство является механизмом «окультуривания» естественного пространства (там же).

Религиозный фактор в пространственном развитии культуры занимает одно из ведущих мест. С миграциями же происходит и пространственное развитие конфессиональной культуры, так как «подавляющая часть иммигрантов — носители определенной религиозности, непосредственно связанной с коренной этнической и культурной идентичностью» (Каргина, 2014: 164).

Интерес к истории и культуре группы эмигрантов-калмыков в США со стороны общества наглядно демонстрирует поисковой запрос в Интернете — «калмыки в США», в итоге такого запроса 3 мая 2019 г. у нас появился результат — около 1,5 млн записей.

В статье рассматривается культурное пространство калмыцкой диаспоры в США в ее связи с культурным пространством «материнского этноса», объединяющее этнические группы с равноуровневой идентичностью. В задачи данной работы входит анализ проявлений объединяющей функции культуры в особых условиях территориального и политического отрыва группы от основного этноса, роли буддизма и конфессиональной идентичности, других паттернов калмыцкой культуры в жизни калмыцкой диаспоры в США — в контексте осмысления новых социальных условий и развития информационных технологий. Источниками исследования послужили разнообразные материалы из научной литературы, интернет-источников, а также непосредственные наблюдения автора во время пребывания среди калмыцкой диаспоры США в 2012 г. и в процессе активной переписки с ее представителями на протяжении 2012–2019 гг.

Калмыки в США и пространство их этнической культуры на разных этапах развития внутренних связей

В истории калмыцкого народа имели место два исхода — периодов Гражданской и Второй мировой войн. Калмыки-эмигранты в Европе предпринимали активные попытки по сохранению культуры (Гучинова, 2004; Топалова, 2017, 2019 и др.). В 1951 г. разнородная в социальном и субэтническом отношении группа калмыков появилась в США и поселилась в г. Филадельфии и г. Хауэлле. А на их родине в СССР в 1943–1957 гг. калмыки в результате насильственной депортации были дисперсно расселены по всей восточной части страны.



В этот период общественная организация «Калмыцкий комитет» пыталась информировать мировую общественность о судьбе калмыцкого народа в СССР, делегаты от нее добрались до ООН и Государственного департамента США. Венцом деятельности комитета стала резолюция первой конференции азиатских и африканских народов в Бандунге (1955 г.) о положении буддистов-калмыков в СССР (Наминов-Бурхинов, 1997: 13–15; Четырнова, 2010: 335). На наш взгляд, анализ этой деятельности калмыцкой эмиграции позволяет делать вывод о наличии ментальной связи и памяти о «материнском этносе», который находится в дисперсном состоянии, лишенном компактного расселения: культурное пространство «разорвано» (находится в дисперсном состоянии, как рассеян народ), но оно существует. Эта связь с культурным пространством проявлялась и в других сферах, прежде всего в конфессиональной культуре, о чем будет сказано далее.

Следующий этап в развитии культурного пространства, связанного с ареалами проживания калмыков, определен такими маркерами, как восстановление автономии Калмыкии (1957 г.) и возвращение народа из ссылки. Связи эмигрантов с населением СССР в этот период были затруднены (Антошин, 2005 и др.); калмыки в США не знали о судьбе родственников в СССР¹. Как узнали в США о возвращении калмыков на родину, мы узнаем из воспоминаний калмыков — участников VII Всемирного фестиваля молодежи и студентов «За мир и дружбу». Делегат из Калмыкии В. П. Дорджиев в 2000 г. вспоминал о дискуссиях во время фестиваля, рассказах о восстановлении автономии и трудностях, о «каверзных вопросах» о выселении калмыков, а также о встрече «с калмыком из Америки Алексеем Иванчуковым, с которым мы подружились и встретились через 31 год в Элисте» (Дорджиев, 2000: 30). Буквально же информация о возвращении калмыков на свои родные территории была передана сородичу из США на родном языке: по воспоминаниям А. С. Иванчукова, «... в Австрии проходил международный фестиваль молодежи и студентов. <...> я расспрашивал всех из советской делегации, есть ли промеж них калмыки. <...> разыскали советского калмыка, в то время секретаря обкома ВЛКСМ. Когда я увидел Владимира Дорджиева, он мне первым делом сказал: „Мадн шинкэн ирцхэвидн“ (Мы только что вернулись), и я от радости забыл про свой антикоммунизм, мы обнялись и о политике не говорили» (Гучинова, 2004: 179–180; курсив источника. — Э. Б.). Фраза «Мы только что вернулись», не привязанная к конкретной ситуации встречи, понятна двум калмыкам, проживающим в разных концах света: эвфемизмы — явление, характерное для калмыцкой культуры. Двойное иносказание (неизвестный окружающим их людям калмыцкий язык и косвенное значение фразы) передает значимость вести, которую повезет в США А. Иванчуков, и отражает единство категорий и понятий в пространстве культуры.

Возвращение калмыцкого народа на родину означало и восстановление культурного пространства, связей между людьми и территориями, что проявлялось в разных сферах. Среди знаковых событий в жизни общины калмыков США того периода — выпуск фильма «Американцы из Джунгарии» (1960-е гг.²) (консультанты Н. Адьянов, Н. Нембриков, А. Борманжинов). Наиболее значимые факторы идентичности калмыков: религия, национальный язык, антропологический тип, традиционное хозяйство — перечисляются в самом начале фильма: сначала утверждается конфессиональная буддийская идентичность, затем в фильме звучит калмыцкая речь и слышна популярная песня «Нюдля», разъясняется³, что «Они — монголы, по своему расовому происхождению близкие Великому Чингисхаану», и следует текст титров: «Наша прародина находится в Джунгарии в северной части китайской провинции Синьцзян <...> Калмыки <...> занимались разведением лошадей, а также овец и верблюдов <...> они были обращены в буддизм монахами-ламами из Тибета <...> Сегодня, находясь на полмира от Джунгарии, в Нью-Джерси, калмыки остаются буддистами-ламаистами»⁴.

Отметим три важных момента в «зачине» фильма, характеризующего пространство культуры калмыцкой общины США в начале 1960-х гг.: 1) Религиозная идентичность рассматривается как главный связующий фактор калмыков с культурой их прапредков; 2) Комментарии демонстрируют, что калмыки США находились в пространстве русской культуры (в одном из титров так и записано: «Играет русская музыка (на самом деле играет Калмыцкая)» (хотя диктор говорит по-английски «Играет русская музыка»)⁵. 3. В сценарии фильма прослеживается связь мигрантской группы с «материнским» этносом.

¹ <http://khurul.ru/2009/09/telo-tulku-rinpoché-o-vizite-v-mongoliyu/> (дата обращения 15.02.2019).

² В титрах фильма не указан год его выпуска.

³ Текст комментария к фильму читается на английском языке, в кадрах фильма одновременно появляются титры (перевод зачитываемого текста) на русском языке.

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=W7LmkwwR8E> (дата обращения 01.05.2019).

⁵ Мигранты только изучали английский язык. Один из кадров сопровождают титры: «Я разговариваю на русском, калмыцком, немецком, монгольском и немного на английском». Известно, что калмыкам, расселенным на территории Германии, пришлось доказывать свое европейское происхождение («было доказано, что калмыки социально „белые“, потому что они жили в Европе и имели свою государственность» (Гучинова. 2004: 144)) в связи с особенностями иммиграционного законодательства США (Bormanshinov, 1987: 6).



О происходящих в СССР событиях косвенно говорится в эпизоде, сравнимом с фразой-«эвфемизмом» «Мы только что вернулись», в которой была передана в иноязычном окружении калмыком калмыку новость о восстановлении автономии Калмыкии: уже в первом эпизоде, следующем за общими кадрами и сценой в храме, один мужчина спрашивает у другого на родном языке: «Как дела?» Ответ: «Хорошо». Следующий вопрос: «Вечером будешь танцевать?»¹ — сопровождает зачин песни «Нюдля», начинающейся со слов «Вечерней осенней прохладой...» На первый взгляд, обычные фразы, которыми перебрасываются мужчины в кадре, предстают как тонкая игра слов и смыслов, отсылающая к обсуждению состояния общества — здесь и там. Иносказательный смысл этого эпизода в фильме передан через вопрос о предстоящем собрании общины с танцами и мотива этой вечеринки. Выбор песни «Нюдля» символичен: он действительно свидетельствует о том, что у калмыков все «хорошо» — не только в общине в США, о которой создан фильм², но и на родине в Калмыкии. Песня «Нюдля» сложена в 1942 г.³ и не могла быть включена без причины в фильм. Широко известной она стала после ее исполнения У. Б. Лиджиевой в годы войны и особенно — после включения калмыцких песен в ее исполнении в программу Всесоюзного радио в 1956 г. «Первая ласточка о потеплении в отношении калмыков — песнь Нюдля на союзном радио» — так характеризуется теперь в социальных сетях значение песни в конце 1950-х гг.⁴ «...голос Родины <...> был конкретизирован через голос певицы У. Б. Лиджиевой, чья <...> песня на родном языке заставила плакать всех калмыков на чужбине <...>. И тех, кто вспоминал родную степь, и тех, кто родился, вырос вдали от степей и в первый раз музыку родной земли услышал по радио» (Ханинова, 2008: 92). В фильме «Американцы из Джунгарии» также исполняется песня «Нюдля»; «голос Родины» звучит, передавая общественное настроение в диаспоре калмыков и связывая пространство культуры через культурные смыслы, заложенные в культурных явлениях.

Таким образом, в сценарии реализуется мысль о позитивных изменениях в обществе, в том числе достигнутых и благодаря буддийской вере. Несмотря на географическую отдаленность группы мигрантов от родины, в этом эпизоде можно слышать ее участие в судьбе калмыков СССР — и в такой закодированной форме реализуется общее культурное пространство, несмотря на практически полное отсутствие связей между калмыками в разных странах.

До начала 1990-х гг. общая политическая ситуация между странами Запада и СССР, характеризующая часто как «железный занавес», не менялась. Но, как можно видеть даже в фильме 1960-х гг., в культурном пространстве, несмотря на границы территориальные и политические, прослеживается родство культурных явлений.

С 1990-х гг. начался другой этап эмиграции в США, и толчком к ней стал визит 18–27 августа 1990 г. в Калмыкию официальной делегации объявленного побратимом Элисты г. Хауэлла, принявшей участие в праздновании 550-летия эпоса «Джангар».

Будущее калмыцкой диаспоры представлялось в конце XX в. смутным: «...маловероятно, чтобы эта малочисленная этническая группа смогла сохранить свою неповторимую национальную самобытность» (Bormanzhinov, 1987: 15). Но и в наши дни калмыцкая диаспора демонстрирует устойчивость. Она множится численно, ее культурное пространство расширяется и расширяет границы калмыцкой культуры.

Численность калмыков в США не поддается точному учету. В начале 1960-х гг. было около 1000 калмыков (Rubel, 1967; Bormanzhinov, 1987: 5). В г. Хауэлле в 2010 г. проживали 2309 «азиатов», были представлены калмыками⁵.

Миграционный отток из Калмыкии фиксируется на протяжении всего постсоветского периода (Убушаев, 2009; Намруева, 2011, 2013; Баранова, 2016 и др.). Журналисты бьют тревогу: ежегодно часть населения уезжает в экономически более развитые регионы и страны зарубежья⁶.

¹ «Калмыки любят танцевать, и большие праздники всегда сопровождаются танцами...» (Гучинова, 2004: 251). Даже празднование Цаган сар американские калмыки называют «Tsagan dance». Поэтому вопрос к калмыку, будет ли он танцевать вечером, в данном контексте означает «Будешь ли участвовать в вечеринке с танцами?»

² Фильм о небольшой мигрантской группе, созданный американским кинорежиссером, «по закону жанра» завершается утверждением о достижении ими желанной земли, откуда мигранты не собираются никуда переселяться.

³ Автор — Б. Джимбиев.

⁴ ok.ru/dzhungariy/topic/66298011074611 (дата обращения 01.05.2019).

⁵ www.twp.howell.nj.us/244/History-of-Howell-Township (дата обращения 15.04.2019).

⁶ Калмыкия вымирает. Реальная численность населения в 2019 году. Жители массово уезжают из республики (2019) [Электронный ресурс] // О. Новости. Общество. Политика. Мнения. Аналитика. Рейтинги. 15 февраля. URL: <http://obzor.io/2019/02/15/kalmykiya-vymiraet-realnaya-chislennost-naseleniya-v-2019-godu-57810/> (дата обращения 15.05.2019).



Как отмечается в одном из чатов, «в настоящее время делаются робкие попытки объединить калмыцкую диаспору в США в одно целое, так как ее количество превысило 20–30 тыс. человек»¹. Эти данные отражают общие представления калмыков США о своей численности, сведения о которой в разных источниках сильно различаются. Косвенно о числе мигрантов новой волны свидетельствует следующее: в Facebook группа «Kalmyks in USA / Калмыки в США», общение в которой происходит, в основном, на русском языке, объединяет 1157 участников², группа «Калмычки за рубежом» — 732 участниц³, в 2017 г. в Нью-Йорке в зале городской администрации Бруклина состоялась «Первая Ойрат-монгольская конференция»⁴.



Фото 1. Президиум Первой Ойрат-монгольской конференции. 2017 г.
Скриншот из видеозаписи компании «Ulan Zalata Productions» на Youtube⁵.
Photo 1. Presidium of the First Oirat-Mongolian conference. 2017.
Screenshot from a YouTube video by Ulan Zalata Productions.

Возросшая численность калмыцкой общины побудила ее представителей заняться организацией общественных объединений. В 2013 г. в Нью-Йорке создан культурно-религиозный центр «Kalmyk Project», объединивший представителей новой волны эмигрантов и нацеленный на сохранение и развитие национальной культуры, языка и религии калмыков⁶.

В 2015 г. в Хауэлле (штат Нью Джерси) состоялось первое мероприятие, ознаменовавшее создание Kalmyk Youth Coalition («Объединение калмыцкой молодежи»), лидеры которого утверждают: «Предоставляя платформу для изучения калмыцкой идентичности, мы стремимся стать ресурсом для калмыцкого сообщества. Посредством развития лидерства, образования и обучения мы стремимся содействовать пониманию истории и сохранению нашего языка и культуры»⁷. В задачи организации

¹ kalmchat.com/2016/12/05/kratkaya-istoriya-sozdaniya-kalmyckoj-diaspory-v-ssha/ (дата обращения 15.12.2018).

² www.facebook.com/groups/592230780861766/; см. также: Kalmyks in USA / Калмыки в США. Группа для калмыков, проживающих в США // <https://vk.com/club148928789> (дата обращения 05.04.2019).

³ <https://www.facebook.com/groups/181073055632759/> (дата обращения 15.06.2019); см. также: <http://riakalm.ru/news/culture/9490-kalmychki-sletelis-s-raznykh-stran-mira-chtoby-vstretitsya-vzhivuyu> (дата обращения 15.05.2019)).

⁴ www.youtube.com/watch?v=atH03Mxu7Is&list=PLovI4OI02mEUN15-vr_zbE0JvEbQ33Sjf&t=0s&index=8; www.youtube.com/watch?v=dV8ylTwukK8; www.youtube.com/watch?v=gdtKO8JRBLS (дата обращения 05.05.2019).

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=atH03Mxu7Is&list=PLovI4OI02mEUN15-vr_zbE0JvEbQ33Sjf&t=0s&index=8 (дата обращения 15.04.2019).

⁶ www.bumbinorn.ru/hamagmongol/1165135274-v-nyu-yorke-otkrylsya-kulturno-religioznyy-centr-kalmyk-project_48654.html; khurul.ru/2013/02/telo-tulku-rinpoche-vstretitsya-s-kalmykami-kulturno-religioznogo-centra-kalmyk-project-v-nyu-jorke/; www.facebook.com/groups/373806586051386/516654731766570/ (дата обращения 05.05.2019).

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=aEiILdsMy4U> (дата обращения 05.05.2019).



входит «объединение молодых калмыков Америки, Европы, Азии и России вокруг идеи возрождения национальной культуры и изучения буддизма»¹. Проект нацелен на расширение пространства калмыцкой культуры: «Число молодежи в калмыцкой диаспоре США значительно возросло. Поэтому есть достаточно широкий запрос на культурный и религиозный обмен между молодыми калмыками, есть интерес к совместным проектам, объединяющим членов диаспоры и молодежь в самой Калмыкии»². Их лидером является Шаджин-лама Калмыкии, Почетный представитель Далай-ламы XIV в России, Монголии и странах СНГ Тэло Тулку Ринпоче³, и потому изображение Центрального хурула Калмыкии, как и флага Калмыкии, присутствует на странице группы в Facebook. Эксперт П. Голод считает: «...следует поддерживать общение молодых людей, разделенных госграницами, но не переставших воспринимать себя как единое целое <...> Интерес к взаимному общению между членами калмыцкой диаспоры за рубежом и их земляками из Калмыкии всегда был очень высок <...> сегодня такое общение может стать перспективным направлением общественной дипломатии, позволяющим продвигать позитивный образ России в США и ЕС через взаимовыгодный межкалмыцкий диалог»⁴.



Фото 2. Участники Первой конференции Объединения калмыцкой молодежи, 2015 г. Фото с сайта объединения⁵.
Photo 2. Participants of the 1st conference of the Kalmyk Youth Coalition, 2015. Photo courtesy of the association's website.

В конференциях объединения принимают участие активисты, докладчиками выступают известные деятели культуры: Тэло Тулку Ринпоче; бывший руководитель организации «Иткл» («Вера») В. Боков; куратор Художественного музея Рубина (Rubin Museum of Art, New York) Е. Пахутова; представитель калмыцкой диаспоры Е. Ремилева и др.⁷

¹ Серенко, А. (2015) Американских калмыков потянуло к родной культуре [Электронный ресурс] // Независимая газета. 30.07. URL: http://www.ng.ru/regions/2015-07-30/5_kalmyk.html (дата обращения 15.02.2019).

² Там же.

³ Болдуринова, Е. (2015) Тэло Тулку Ринпоче: в мире всё циклично... С пресс-конференции республиканским СМИ [Электронный ресурс] // Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь "Теден Шеддуп Чой Корлинг". URL: <http://khurul.ru/2015/08/telo-tulku-rinpoche-v-mire-vse-ciklichno%E2%80%A6-s-press-konferencii-respublikanskim-smi/> (дата обращения 01.04.2019).

⁴ Серенко, А. (2015) Американских калмыков потянуло к родной культуре [Электронный ресурс] // Независимая газета. 30.07. URL: http://www.ng.ru/regions/2015-07-30/5_kalmyk.html (дата обращения 15.02.2019).

⁵ <https://kalmykyouth.tumblr.com/> (дата обращения 15.04.2019).

⁶ Общественная организация «Иткл» создана в г. Элисте в 2010 г., главными задачами ее являлись пропаганда, сохранение калмыцкого языка и культуры (Боваева, Н. (2011) «Иткл» возрождает калмыцкий язык // Хальмг унн. 26.02. [Электронный ресурс] // <http://halmgynn.ru/19-itkl-vozrozhdaet-kalmyckiy-yazyk.html> (дата обращения 05.05.2019); см. также: <http://khurul.ru/2015/02/molodezhnyj-blagotvoritelnyj-koncert-posvyashchennyj-cagan-sar-sostoitsya-27-fevralya/> (дата обращения 15.12.2018); <https://www.youtube.com/watch?v=sUC4-weT0To> (дата обращения 15.04.2019).

⁷ <https://kalmykyouth.tumblr.com/> (дата обращения 15.04.2019); <http://www.facebook.com/groups/KalmykYouthConference/> (дата обращения 15.04.2019).



Первым форумам калмыцкой молодежи в США оказали содействие общество «Kalmyk Brotherhood Society», хурул Ницян Чойпэл Линг и хурул Ташилунпо¹. Этот пример дает повод задуматься о роли буддийской идентичности в деле сохранения этнического самосознания.

Хурулы американских калмыков и субэтническая идентичность. Современная община калмыков в США

Прибыв в начале 1950-х гг. в США, калмыки вскоре объединились в три общества согласно субэтнической принадлежности: донские калмыки-бузава в Филадельфии («Калмыцкое братство») и в Хауэлле (община Барун-хурула), а также астраханские калмыки (Rubel, 1967: 111) (представители этнических групп дербетов и торгутов, которые в 1961 г. основали «калмыцко-буддийское благотворительное общество» «Ницэн» ('Единство') (Гучинова, 2004: 156, 159)). «Четвертый блок, ориентированный на академический буддизм, был создан ламой, заинтересованным в продвижении этих аспектов и модернизации буддизма» (Rubel, 1967: 111). Речь идет о «Ламаистском буддийском монастыре Америки» (ЛБМА, ныне Тибетский буддийский исследовательский центр (ТБИЦ)), основанном в 1958 г. калмыком — геше Вангьялом (1901–1983)².

Религиозная составляющая для идентичности калмыков являлась значимой: первые калмыки-эмигранты открыли буддийский храм в г. Белграде уже в 1923 г. в арендованном помещении, затем добились разрешения на строительство и к 1929 г. благодаря поддержке калмыков со всей Европы и местных властей построили и освятили большой храм, вмещавший 150 человек (Миленкович, 1998), и потому сразу после прибытия в США началось активное восстановление религиозных институтов. Поэтому в самом начале фильма «Американцы из Джунгарии» следуют кадры буддийского молебна и комментарий: «Буддизм — это очень важный фактор в нашей жизни. Так было и так будет всегда».



Фото 3. Проект первого буддийского храма в г. Белграде, построенного калмыками в 1928–1929 гг.

Из архива семьи французских калмыков Зольвановых
(хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН)³.

Photo 3. A design for the first Buddhist temple in Belgrade, built by Kalmyks in 1928–1929.
Photo from Zolvanoff's family archive (preserved at the archive of the Kalmyk Scientific Center, RAS).

¹ Серенко, А. (2015) Американских калмыков потянуло к родной культуре [Электронный ресурс] // Независимая газета. 30.07. URL: http://www.ng.ru/regions/2015-07-30/5_kalmyk.html (дата обращения 15.02.2019).

² В 1955 г. в США прибыл геше Вангьял, в миру Боота Лиджиев (15.10.1901–30.01.1983), уроженец Калмыкии, чей вклад в становление буддийской традиции в США значителен (Хопкинс, 2009; Турман, 2009; Калмыцкий геше Нгаванг Вангьял. В Москве состоится презентация документального фильма «Калмыцкий геше Нгаванг Вангьял» (2018) [Электронный ресурс] // Сохраним Тибет! Дата публикации 23.03.2018. http://savetibet.ru/2018/03/23/geshe_wangyal.html (дата обращения 15.05.2019)).

³ Фотографии из архива семьи Зольвановых публикуются впервые. Автор статьи и руководство Калмыцкого научного центра РАН выражают глубокую признательность всем членам семьи Зольвановых, принявшим решение о передаче документов на хранение в Калмыкию, а также преподавателю Университета Тулузы — Жан Жорес (г. Тулуза, Франция) Дани Савелли и госпоже Жаклин Шасселю, благодаря которым уникальные документы, свидетельствующие о жизни калмыцкой диаспоры во Франции, были переданы в научный архив нашего учреждения.



С калмыками в США прибыло 20 монахов почтенного возраста, которые подчинялись указаниям¹ монгольского Дилова-хутухты (Rubel, 1967: 110). Благодаря подготовке послушников и прибытию из Индии от Далай-ламы монахов (среди которых был и геше Вангъял (Rubel, 1967: 110)) община укрепилась.



Фото 4. Геше Вангъял с монахами и учениками у здания Ламаистского буддийского монастыря Америки (ЛБМА) Лабсум Шедруб Линг², основанного им в 1958 г. Из архива семьи французских калмыков Зольвановых (хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН).

Photo 4. Geshe Wangyal with monks and his disciples near the Lamaist Buddhist monastery of America (LBMA) Labrum Shedrup Ling, founded in 1958. Photo from Zolvanoff's family archive (preserved at the archive of the Kalmyk Scientific Center, RAS).



Фото 5. Геше Вангъял с учеником-калмыком у входа в Ламаистский буддийский монастырь Америки (ЛБМА) Лабсум Шедруб Линг, основанный им в 1958 г. Из архива семьи французских калмыков Зольвановых (хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН).

Photo 5. Geshe Wangyal with his Kalmyk disciple near the Lamaist Buddhist monastery of America (LBMA) Labrum Shedrup Ling, founded in 1958. Photo from Zolvanoff's family archive (preserved at the archive of the Kalmyk Scientific Center, RAS).

¹ Среди калмыков-эмигрантов были попытки избрать верховного ламу; многие считали калмыком Дилова-хутухту (1884-1965) (Гучинова, 2004: 156), подробнее о котором см.: (Дилова-хутухта Монголии ..., 2018).

² Монастырь находился в Фармингдале, Нью Джерси.



Субэтнический состав прибывших калмыков повлиял на формирование отдельных общин внутри калмыцкой общины и соответственно открытие не одного, а нескольких храмов.

В настоящее время среди калмыков США действуют такие храмы и общины:

1. **Буддийский храм Раши Гемпил Линг**¹ (47 East 5th Street, Howell) был первым храмом, который открыли калмыки в США 3 ноября 1952 г. в переоборудованном гараже, о чем писала «New York Times» 24 ноября этого года (Хопкинс, 2009: 25). Столь скорое открытие храма являлось для общины настоятельной необходимостью. Название ему дано в память хурулу, где ранее служили его монахи Молом багши, Шар эмчи.

Вскоре было решено построить новый храм. Но калмыки США, являвшиеся представителями разных субэтнических групп, занялись



Фото 6. Шар эмчи и американский калмык Дорджи Пюрвеев у первого буддийского храма, открытого калмыками в США, — хурула Раши Гемпил Линг (г. Хауэлл, 1956²).

Из архива семьи французских калмыков Зольвановых

(хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН).

Photo 6. Shar Emchi and American Kalmyk Dordzhi Pyurveev near the first Kalmyk Buddhist temple in USA — khurul Rashi Gempil Ling (Howell, 1956).

Photo from Zolvanoff's family archive (preserved at the archive of the Kalmyk Scientific Center, RAS).



Фото 7. Калмыцкий буддийский храм Таши Лумпо (Барун-хурул).

Фото Э. Сангаджиева. 2011 г.

Photo 7. Kalmyk Buddhist temple Tashi Lumpo (Barun-khurul).

Photo by E. Sangadzhiev. 2011.

строительством сразу двух храмов. Новый хурул Раши Гемпил Линг был построен к 1958 г.

2. **Буддийский храм Таши Лумпо** (12 Kalmuk Rd., Howell)³ также называют Барун хурул или Олна газар (по П. Рубел — 'священная земля', см.: (Rubel, 1967), букв. значение — 'народное место' — отражает социальную роль хурула). Калмыки-бузава Хауэлла в 1953 г. приобрели землю, в 1954 г. начали строительство и уже 9 ноября 1955 г. освятили хурул Таши Лумпо, который, по данным Э.-Б. Гучиновой, является одним из самых посещаемых (Гучинова, 2004: 257–258). А. Борманжинов начинает с этой даты перечисление открытых калмыками храмов (Bormanzhinov, 1987: 6).

3. **Буддийский храм Чойпэл Линг**⁴ (186 West 6th Street, Howell) открыт в январе 1977 г. Здесь находятся троны

¹ <http://www.rashigempilling.com/>; www.facebook.com/pages/Rashi-Gempil-Ling-1St/162843447166585 (дата обращения 15.04.2019).

² Фото датируем исходя из даты записи — 1 января 1957 г. — на его обороте, сделанной Д. Пюрвеевым для племянника Дармы.

³ <https://www.youtube.com/channel/UCAKvB0r7wpX3QZCXwUbVsEw>; <https://www.facebook.com/TashiLhunpoUSA/> (дата обращения 15.04.2019).

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=xbvzTNRHd5E&feature=youtu.be>; <http://www.nitsantemple.org/?fbclid=IwAR2tGxOP-mtNSFI1DMsPy3QXkkOJ5WTMeGCTzfsVxzgjrKGVWIM0eOVCXjM>; www.facebook.com/Nitsan-Choephel-Ling-Buddhist-Temple-367629356664892/ (дата обращения 15.04.2019).

Далай-ламы и Дилова хутухты, на почетном месте — фото Тэло Тулку Ринпоче (Э. Омбадыкова). Храм также называют «новый храм Раши Гемпил Линг» или Ницян (калм. *Ниццэн*) хурул, так как он связан с этим калмыцким обществом. До недавнего времени в хуруле Ницян служили два старых монаха-монгола — «старый маани¹» и «молодой маани²», здесь сохраняются калмыцкие обычаи, и молодые монахи, прибывшие из Тибета, знают про особенности обрядовой жизни калмыков.



Фото 8. Калмыцкий буддийский храм Чойнэл Линг (Ницян-хурул). Фото автора, 2012 г.
Photo 8. Choephel Ling Kalmyk Buddhist Temple (Nitsan-khurul). Photo by the author, 2012.

4. В г. Филадельфии Калмыцкий буддийский храм Цзонхавы³ (29 East Courtland St., Philadelphia), сначала открытый в небольшом домике, был построен в 1984 г. Община донских калмыков «Kalmyk Brotherhood Society at the Temple of Saint Zonkava (KBS)» («Общество Калмыцкого Братства храма святого Цзонхавы»), основавшая и построившая этот храм, основана в 1952 г. как организация калмыков, проживающих в районе Филадельфии и в округе; целью объявлена поддержка религии, культуры, традиций и будущего калмыков, особенно в Соединенных Штатах. При этом, как заявляется на официальном сайте организации, «Калмыцкое братство открыто для тех, кто искренне заинтересован в том, чтобы узнать больше о культуре или религии калмыцких монголов и поддержать наше продолжение в будущем»⁴.

В сообществе эмигрантов сохранились принципы формирования «приходов» и буддийских храмов, которые были характерными для калмыцкой степи до начала XX в.⁵ (Буддийская традиция, 2015: 22; Бакаева, 2018а). Связь между этническими группами калмыков и хурулами не могла не сказаться на формирующейся традиции среди эмигрантов в США, где она явилась наиболее значимым фактором сохранения этнической многоуровневой идентификации. Таким образом, в пространстве культуры американских калмыков прослеживается его членение, подобное членению пространства в буддийской культуре российских калмыков.

В буддийском культурном пространстве калмыков, проживающих в разных странах, есть также объединяющие символы и фигуры.

¹ Американские калмыки называют монахов «маани».

² В декабре 2014 г. Ендонжамц (Йонден Гьяцо) скончался в возрасте 94 лет; см.: <https://www.youtube.com/watch?v=5kxJT3AtrJg> (дата обращения 15.04.2019).

³ <https://kalmykbrotherhoodsociety.org/>; www.facebook.com/groups/63988803184/; <https://www.facebook.com/pages/Saint-Zonkava-Temple/195349440486101> (дата обращения 15.04.2019).

⁴ <https://kalmykbrotherhoodsociety.org/>

⁵ См., например: Митиров, А. Г. (2004) Хурул воздвигается с тем, чтобы он навсегда остался достоянием общества // Хальмг унн (газета). 21.10. № 219–220.



Фото 9. Тэло Тулку Ринпоче и группа калмыков у калмыцкого буддийского храма в Филадельфии. Фото Э. Сангаджиева, 2011 г.
Photo 9. Telo Tulku Rinpoche and a group of Kalmyks at the Kalmyk Buddhist temple in Philadelphia. Photo by E. Sangadzhiev, 2011.

Особая роль принадлежит образу божества Белый старец, почитаемого как покровитель всех калмыков. Зафиксирован факт адаптации буддийского текста для проведения калмыками США обрядов почитания Белого старца: настоятель храма в Филадельфии С.-Р. Меньков в рукописи «Сутра, именуемая „Способная усмирить и подавить землю и воду под названием Сашива¹», созданной в США, вводит в текст сутры название страны, чтобы эта земля в результате чтения текста и проведения обрядов также оказалась под покровительством Белого старца.

Объединяет буддистов двух стран Тэло Тулку Ринпоче — Верховный лама Калмыкии, который также является лидером калмыков-буддистов США и перерожденцем Дилова-хутухты, которого почитали и которому подчинялись члены калмыцкой общины США.

Пример калмыцкой группы иммигрантов подтверждает выводы исследователей социологии религии в США (Herberg, 1960; Hirshman, 2004; Каргина, 2014 и др.) и демонстрирует, что переживающая травму межконтинентальной миграции группа находила в религиозной жизни, во-первых, убежище, во-вторых, статус, и, в-третьих, ресурс в повседневной жизни (Hirshman, 2004: 1228). Создание нескольких калмыцких буддийских храмов и общин при них являлось не только проявлением субэтнической идентичности и борьбы за лидерство в группе прибывших в США калмыков в общине, но и стремлением разных групп мигрантов утвердиться в новых условиях, получить возможность «создать параллельный набор социальных институтов», найти пути для социального продвижения в группе, лидерства, а также обеспечения общественных работ. Иначе говоря, в культурном пространстве принимающего общества в условиях религиозного плюрализма сообщество мигрантов создает свой сектор, свое культурное пространство, являющееся убежищем, источником статусности и ресурсов для новых мигрантов — и связанное с культурным пространством своего этноса. Хотя в быту представления о более высоком статусе мигрантов первой волны сохранялись до конца XX в. (Четырова, 2010: 332), наличие буддийского храма у каждой группы калмыков-эмигрантов уравнивало в статусе их общины. Вывод о религиозных общинах как способе продвижения и воспитания лидеров подтверждается и программным тезисом Kalmyk Youth Coalition: деятельность по распространению культуры есть одновременно и ресурс для воспитания лидеров.

Буддизм остается значимым фактором и для калмыков-эмигрантов новой волны. В 1990-е гг. наличие ряда буддийских храмов у калмыцкой общины США для них было явлением удивительным

¹ «Слово Saśiva (Сашива) — это <...> искаженная <...> форма от русской аббревиатуры США <...>, т. е. аббревиатуры сокращенного названия страны, в которой в результате эмиграции оказались последователи буддийского учения — выходцы из Калмыкии» (Музраева, 2016: 306).



(в Калмыкии первая буддийская община была зарегистрирована в 1988 г.). Но развитие религиозных институтов в Калмыкии происходило стремительно (Бакаева, 2004; 2018bc; Bakaeva, 2014 и др.); на территории каждого административного района (что примерно совпадает с расселением субэтнических групп в прошлом) стали появляться хурулы и другие культовые объекты. Возведение крупных храмов в столице Калмыкии — г. Элисте и целенаправленная работа по возрождению национальных традиций и духовности, а также новые возможности информационных технологий позволили администрации Центрального Калмыцкого хурула, открытого в г. Элисте в 2005 г., сделать его не только конфессиональным, но и культурным центром, а его сайт (<http://khurul.ru>) — источником знаний для калмыков, связанных с буддийской традицией.

Многие из новых мигрантов-калмыков расселяются в Нью Джерси или поблизости — это позволяет освоиться с меньшими усилиями в новом сообществе: вхождение в общину людей, принадлежащих к одной религиозной традиции, означает также нахождение в одном культурном пространстве и позволяет сохранить этническую идентичность, адаптируясь в принимающем сообществе. Эта тенденция характерна для иммигрантов США: «Церкви и храмы играют важную роль как сообщества по обмену информацией, которые расширяют социально-экономические возможности иммигрантов и их детей <...> Определенность религиозных заповедей может обеспечить якорь, поскольку иммигранты должны адаптироваться и изменить многие другие аспекты их жизни и привычек» (Hirshman, 2004: 1210–1211).

Конфессиональная культура включает разные аспекты, проявляющиеся в жизни общины. Для буддийской общины калмыков религиозная повседневность связана не только со знаниями в области буддийского учения, мифологии, фольклора и др., но и с сохранением таких элементов культуры, как приверженность традиционной обрядности, проведение национальных календарных праздников, соблюдение правил этикета (что особенно важно для сохранения памяти о традициях поведения¹), знание о традиционной одежде (в наши дни верующие стараются использовать стилизованную одежду); а также внутриобщинных связей и возможности общения на родном языке. Это также является признаком расширения культурного пространства: в новой среде сохраняется социальная и культурная ниша, в которой воспроизводятся компоненты этнической культуры. Так, в национальные праздники калмыцкая община встречается в Хауэлле или Филадельфии, а теперь и в Нью-Йорке; отмечают и «День города», проводимый в Элисте в третью субботу сентября. Объявления, как правило, размещаются на сайтах буддийских храмов и общин, на страницах в социальных сетях (вход на мероприятия для детей и пожилых людей бесплатный, что нацелено на передачу межпоколенной традиции, средства, поступающие от представителей других возрастных категорий, расходуются на организацию праздников и поступают в фонд храмов) других от них.

Близость г. Хауэлла к Нью-Йорку, где появилась в последние 20 лет значительная группа калмыков, позволяет им при необходимости посещать буддийские калмыцкие хурулы. Мигранты новой волны больше посещают храмы Ницян и Раши Гемпил Линг (Гучинова, 2004: 259). Для представителей новых эмигрантов их внеобрядовая жизнь как буддистов связана прежде всего с религиозной повседневностью. Члены калмыцкой общины, в том числе проживающие в Нью-Йорке, принимают активное участие в мероприятиях, проводимых в храмах Хауэлла: с развитием компьютерных технологий информация о планах буддийских хурулов становится доступной широкому кругу людей. Они объединяются прежде всего на этническом, а не субэтническом уровне — ведь территории расселения новых мигрантов весьма различны, пространство, освоенное ими, не связано с субэтнической группой, как это было у первых поселенцев-калмыков в США, которые специально расселялись поблизости.

Объединяет этих новых мигрантов пространство культуры, в том числе и прежде всего пространство буддийской калмыцкой культуры. Этому способствует наличие групп и объединений — как реальных, так и виртуальных (в социальных сетях) (Kalmyk American Society²; Kalmyk Brotherhood Society; Kalmyk Mongolian Buddhist Center; Nitsan Choephel Ling Buddhist Temple; Rashigempling. First Kalmuk Buddhist Temple; Rashigempling^{1st}; Tashi Lhunpo; Kalmyks in USA; Kalmyk Project (Kalmyks in New York); Kalmyk Youth Coalition; и др.). Калмыцкая община в США живет активной жизнью. На странице Kalmyk Project в Facebook обсуждаются не только информация о жизни калмыков США, но и актуальные моменты из жизни Республики Калмыкия. Вопросы развития буддийской культуры и истории монгольских народов также освещаются на сайте и в социальных сетях на страницах Тибето-монгольского буддийского

¹ Так, в храме Таши Лумпо в г.Хауэлле Э.-Б. Гучинова наблюдала соблюдение традиционного для калмыцкой кибитки гендерного деления пространства: правая часть молельного зала занималась мужчинами, левая — женщинами, и нарушение этого порядка случалось в крайних случаях (Гучинова, 2004: 258–259).

² www.kalmykamericansociety.org (дата обращения 15.04.2019).



культурного центра и отчасти — Тибетского буддийского исследовательского центра (Tibetan Mongolian Buddhist Cultural Center¹; Tibetan Buddhist Learning Center²).

Калмыцкая диаспора увеличивается, а интерес калмыков, проживающих в разных странах, к ее жизни, как и достижениям отдельных калмыков, велик. Одновременно познание опыта позволяет молодому поколению заинтересоваться возможными путями реализации своих амбициозных планов.

Идентичность людей, определяющих себя калмыками, за рубежом такая же многоуровневая, как и в родной республике. Но если представители первой волны называли себя часто ойратами или монголами (Rubel, 1967³), поскольку в США мало кто знал о калмыках, то представители новой волны эмигрантов акцентируют свою калмыцкую идентичность. Тем не менее, в условиях инокультурного окружения происходит сближение с представителями родственных культур. Примером может служить «Первая ойратско-монгольская конференция»⁴.

Наиболее значимым фактором идентичности в американской общине калмыков является осознание принадлежности к калмыцкому этносу и чувство связи с Республикой Калмыкия, а также чувство родства со своим родом, семьей, проживают ли ее представители в одной стране или на разных континентах. Поэтому символами идентичности выступают флаг Калмыкии, традиционный символ «улан зала» 'красная кисть' [на головных уборах], элементы национального костюма и кухни, а также знание языка, фольклора, традиций, в том числе и прежде всего — семейных, а также календарных праздников (Цаган сар, Зул, Урюс сар).



Фото 10. Фольклорный фестиваль в Нью-Джерси. Фото Э. Сангаджиева, 2011 г.
Photo 10. Folklore Festival in New Jersey. Photo by E. Sangadzhiyev, 2011.

Заключение

Уникальность истории первых калмыцких общин в США заключается в сохранении их представителями религиозных традиций, которые являлись весьма значимыми в Калмыкии до периода «наступления на религию» в 1930-е гг. Адаптация иммигрантов в принимающем обществе со-

¹ <https://www.tmbcc.org/> (дата обращения 15.04.2019).

² <http://www.labsum.org/history.html> (дата обращения 15.04.2019).

³ См. также: Тэло Тулку Ринпоче о визите в Монголию (2009) [Электронный ресурс] // Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь "Геден Шеддуп Чой Корлинг". URL: <http://khurul.ru/2009/09/telo-tulku-rinpoche-o-vizite-v-mongoliyu/> (дата обращения 15.05.2019).

⁴ Надбитова И. Тэло Тулку Ринпоче встретился с калмыками культурно-религиозного центра «Kalmyk Project» в Нью-Йорке (дата публикации 20.02.2013) [Электронный ресурс] // Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь "Геден Шеддуп Чой Корлинг". URL: www.khurul.ru/2013/02/telo-tulku-rinpoche-vstretilsya-s-kalmykami-kulturno-religioznogo-centra-kalmyk-project-v-nyu-jorke/ (дата обращения 15.04.2019).



проводилась формированием общин на основе традиций, с учетом субэтнической принадлежности, что являлось главным принципом формирования хурулов при родовых группах калмыков в прошлом.

Этническая и субэтническая идентичность сохранялись в калмыцкой общине за счет планомерной работы ее лидеров по сохранению культуры и прежде всего и благодаря религиозной составляющей. При этом буддийские храмы выполняли и роль общественных центров: в них концентрировалась и религиозная, и светская жизнь членов общин.

Процессы глобализации активизировали миграционные процессы во всем мире. Как считают представители калмыцких общин, недавнее вливание иммигрантов за последние 20 лет помогло им оставаться активными и энергичными, и в этом процессе большую роль сыграли новые технологии информационного характера, социальные сети, позволяющие налаживать контакты и распространять информацию (Hochron, Staff, 2012: Электр. ресурс).

Буддийская религия, имевшая глубокое влияние в обществе в период начала XX в., явилась стержнем культуры, сохранить которую намеревались калмыки-эмигранты. Буддийская идентичность объединяет единое пространство конфессии, в котором объединяются калмыки и обращаются к ойратскому миру. В культурном пространстве калмыцкой общины, как и прежде, наиболее значимым фактором является буддизм, последователи которого объединяются вокруг лидера всех буддистов Далай-ламы XIV. Личность, объединяющая разные анклавы калмыцкого народа и обладающая несомненным авторитетом в буддийском и монгольском мире — Тэло Тулку Ринпоче¹ (Болдуринова, 2015 и др.), перерожденец Дилова хурухты, который в США был связан с калмыками.

Миграции не только способствовали сохранению идентичности калмыцкой общины США, но и дали новый толчок и всплеск развитию и расширению культурного пространства, которое проявляется в использовании нескольких языков; привлечении представителей родственных народов к мероприятиям калмыков в США; активизации общественной жизни, проведении регулярных собраний (от Первой ойратской конференции, конференций калмыцкой молодежи, проведения национальных праздников Зул и Цаган сар до уроков танцев, шитья платьев и т. п.). Другим толчком в активизации культурной жизни калмыков США явилось приглашение калмыцких профессиональных артистов (ряд мигрантов ранее работали в сфере культуры), певцов, джангарчи на фольклорные фестивали и участие опытных организаторов в мероприятиях общины².

Современные технологии расширяют пространство внутри американской общины калмыков, где социальные сети, мобильная связь и ее приложения позволяют наладить оперативный обмен информацией, согласованно участвовать в мероприятиях в Филадельфии и Хауэлле (хотя Бруклин становится еще одним центром).

...«Маленькая Калмыкия в Нью Джерси» — так назвал свою статью А. Мельников, задавшись вопросом: «...Почему конференция калмыцкой молодежи, целью которой объявлено приобщение калмыков России и мира к национальной культуре и буддизму, состоялась в США, а не в Калмыкии?»³. Эти слова перекликаются со словами молодой калмычки: «Бруклин — маленькая Элиста». «Бруклинград» — так назван один из репортажей о калмыцком землячестве в Нью Йорке, которое состоялось в день города Элисты для совместного празднования этой даты⁴. Оказавшись на другом краю света, калмыки прилагают все усилия по сохранению культуры своего народа, тем самым расширяя пространство своей культуры. Для мигрантов новой волны Элиста и Калмыкия остаются домом, именно потому связи с Домом остаются очень тесными, что возможно благодаря новым информационным технологиям.

¹ All-American Lama: How an 11th Century Mystic Was Reborn in Philadelphia (2012) [Электронный ресурс] // Time. URL: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2111552-1,00.html> (дата обращения 15.04.2019).

² https://www.youtube.com/watch?v=Pi_iMO7V5Fk; <https://www.youtube.com/watch?v=NL1w962W3Fg>; <https://www.youtube.com/watch?v=mUtxhTnnCNA>; <https://www.youtube.com/watch?v=kTkrXuqYQwQ>; <https://www.youtube.com/watch?v=GOatIQSr4Hw>; <http://asiarussia.ru/news/17445/>; <https://www.youtube.com/watch?v=z2gjTvVZ9Bw> (дата обращения 15.04.2019).

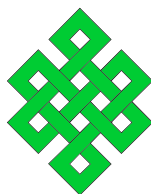
³ Мельников, А. (2015) Маленькая Калмыкия в Нью-Джерси. Верховный лама ответил на вопросы об американской конференции молодых эмигрантов [Электронный ресурс] // Независимая газета. 05.08. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2015-08-05/3_jersey.html (дата обращения 15.12.2018).

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=z2gjTvVZ9Bw> (дата обращения 15.04.2019).



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Антошин, А. В. (2005) Через «железный занавес»: контакты российских эмигрантов с гражданами СССР в середине 1940-х — середине 1960-х годов // Известия Уральского государственного университета. Проблемы образования, науки и культуры. Вып. 18. С. 129–141.
- Бакаева, Э. П. (2004) О современной религиозной ситуации в Калмыкии (буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. № 3. С. 23–39.
- Бакаева, Э. П. (2018а) Вопросы этнической идентификации в документах калмыцких буддистов первой трети XX в. в контексте современных проблем исследования этнической истории калмыков // Oriental Studies. № 4. С. 52–67. DOI:10.22162/2619-0990-2018-38-4-52-67.
- Бакаева, Э. П. (2018b) Калмыцкие буддисты и Далай-лама XIV: страницы истории Калмыкии 1992 года // Новый исторический вестник. № 3. С. 111–122. DOI: 10.24411/2072-9286-2018-00026
- Бакаева, Э. П. (2018с) Первая конференция буддистов Калмыкии и Астраханской области: Предыстория и решения (1988–1991 годы) // Новый исторический вестник. № 1. С. 71–80. DOI: 10.24411/2072-9286-2018-00004
- Баранова, В. В. (2016) Невидимая миграция: путешествие из Калмыкии в Москву // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. № 2. С. 89–97.
- Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии. Сакральные объекты (2015) / Бакаева Э. П., Орлова К. В., Н. Хишигт, Ц. Энхчимэг. М. : Наука, Восточная литература. 238 с.
- Гучинова, Э.-Б. М. (2004) Улица Kalmuk road. История, культура и идентичности калмыцкой общины в США. СПб. : Алетейя. 340 с.
- Дилова-хутухта Монголии. Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы (2018) / пер. с англ. Е. В. Гордиенко; отв. ред. рус. издания С. Л. Кузьмин и Ж. Оюунчимэг, лит. редактор рус. издания Н. Г. Иноземцева. М. : Фонд «Сохраним Тибет». 352 с., 11 илл.
- Дорджиев, В. П. (2000) Дело всей жизни. Ставрополь: Ставроп. краевая тип. 155 с.
- Жуковская, Н. Л. (1988) Категории и символика традиционной культуры монголов. М. : Наука. 194 с.
- Иванов, О. И. (2015) Культурное пространство как пространство паттернов поведения и мышления // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. Т. 206. С. 19–26.
- Каргина, И. Г. (2014) Религия как фактор адаптации иммигрантов: особенности американского случая // Полис. Политические исследования. № 2. С. 164–174.
- Лотман, Ю. М. (1999) Внутри мыслящих миров: Человек-текст-семиосфера-история. М. : Языки русской культуры. 458 с.
- Малькова, В. К., Тишков, В. А. (2009) Культура и пространство. Книга первая. Образы российских республик в Интернете. М. : ИЭА РАН. 150 с.
- Малькова, В. К., Тишков, В. А. (2010) Культура и пространство. Книга вторая. Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест. М.: ИЭА РАН. 182 с.
- Миленкович, Т. (1998) Калмици у Србији. 1920–1944. Београд: Трасо. 246 с. (На сербск. яз.).
- Музраева, Д. Н. (2016) Тексты Белого старца у ойратов и калмыков // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНИЦ РАН. 456 с. С. 294–312.
- Намруева, Л. В. (2011) Влияние миграции молодежи на сохранение этничности (на примере калмыков) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. № 2. С. 87–92.
- Намруева, Л. В. (2013) Миграционные установки молодежи Калмыкии (по материалам исследования) // Вестник Калмыцкого университета. № 2. С. 64–70.
- Наминов-Бурхинов, Д. (1997) Борьба за гражданские права калмыцкого народа. Элиста : АПП «Джангар». 181 с.
- Орлова Е. В. (2010) Культурное пространство: определение, специфика, структура // Аналитика культурологии. № 3 (18). С. 42–53.
- Тишков, В. А. (2003) Культурный смысл пространства // V Конгресс этнографов и антропологов России. Омск, 9–12 июня 2003 г. Тезисы докладов / отв. ред. В. А. Тишков. М.: ИЭА РАН. 380 с. С. 16–24.
- Топалова, Д. Ю. (2017) Об истории возникновения калмыцкого зарубежья (20–30-е гг. XX в.) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Oriental Studies). № 5. С. 237–249. DOI: 10.22162/2075-7794-2017-33-5-237-249



Топалова, Д. Ю. (2019). Общественно-культурная деятельность калмыцкой эмиграции (1920-е — начало 1930 гг.) // *Oriental Studies*. № 2. С. 195–206. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-42-2-195-206

Турман, Р. (2009) Раздумья о жизни досточтимого дрепунгского геше Наванга Вангьяла, выходца из Цаган Булукха в Калмыкии // *Буддизм в России*. № 42. С. 59–62.

Убушаев, М. Б. (2009) Миграционные процессы в Республике Калмыкия в постсоветский период // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*. № 1. С. 65–69.

Ханинова, Р. М. (2008) Давид Кугультинов и Михаил Хонинов: диалог поэтов. Элиста : Издательство Калмыцкого университета. 185 с.

Хопкинс, Дж. (2009) Калмыцкий вклад в развитие буддизма на Западе // *Буддизм в России*. № 42. С. 25–27.

Четырова, Л. Б. (2010) Калмыки: между Востоком и Западом // *Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация* / под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск: Нонпарель. 449 с. С. 292–352.

Aubin, F. (1968) Une société d'émigrée: la colonie des kalmouks en France // *L'Année sociologique*. 3-eme serie. Vol.17/1966. P. 133–212.

Bakaeva, E. (2014) Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Vol. 53. Is. 4. P. 21–46.

Bormanzhimov, A. (1987) The Kalmyks in the United States 35 Years After. Howell, NJ: Kalmyk Society in the United States. 17 p.

Herberg, W. (1960) Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology. New York : Anchor Books. 309 p.

Hirschman, Ch. (2004) The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States // *International Migration Review*. Vol. 38. Iss. 3. P. 1206–1233.

Hochron, A., Staff, P. (2012) Buddhist Community Has Deep Roots in Howell. Temples help bring tight knit community together [Электронный ресурс] // Patch 18.05. URL: <https://patch.com/new-jersey/howell/buddhist-community-has-deep-roots-in-howell> (дата обращения 05.05.2019).

Rubel, P. G. (1967) The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change. (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, Vol. 64). Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co. XIV. 282 p.

Дата поступления: 03.06.2019 г.

REFERENCES

Antoshin, A.V. (2005) Cherez «zheleznyi zanaves»: kontakty rossiiskikh emigrantov s grazhdanami SSSR v seredine 1940-kh — seredine 1960-kh godov [Through the Iron Curtain: contacts of Russian émigrés with citizens of the USSR between the mid-1940s and mid-1960s]. *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Problemy obrazovaniya, nauki i kul'tury*, no. 18, pp. 129–141. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2004) O sovremennoi religioznoi situatsii v Kalmykii (buddizm i «posvyashchennyye») [On the contemporary religious situation in Kalmykia (Buddhism and the 'initiates')]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 3, pp. 23–39. (In Russ.).

Bakaeva, E. P. (2018a) Voprosy etnicheskoi identifikatsii v dokumentakh kalmytskikh buddistov pervoi treti XX v. v kontekste sovremennykh problem issledovaniya etnicheskoi istorii kalmykov [Ethnic identity issues of Kalmyk Buddhists in the 1900-1930s: a perspective from the current challenges of Kalmyk ethnic history studies]. *Oriental Studies*, no. 4, pp. 52–67. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2018-38-4-52-67

Bakaeva, E. P. (2018b) Kalmytskie buddisty i Dalai-lama XIV: stranitsy istorii Kalmykii 1992 goda [The Kalmyk Buddhists and the Fourteenth Dalai Lama: Pages from the History of Kalmykia (1992)]. *Novyi istoricheskii vestnik*, no 3, pp. 111–122. (In Russ.). DOI: 10.24411/2072-9286-2018-00026

Bakaeva, E. P. (2018c) Pervaya konferentsiya buddistov Kalmykii i Astrahanskoi oblasti: Predystoriya i resheniya (1988–1991 gody) [The First Conference of the Buddhists of Kalmykia and the Astrakhan Region: Background and Decisions (1988–1991)]. *Novyi istoricheskii vestnik*, no 1, pp. 71–80. (In Russ.). DOI: 10.24411/2072-9286-2018-00004

Baranova, V. V. (2016) Nevidimaia migratsia: puteshestvie iz Kalmykii v Moskvu [The invisible migration: A journey from Kalmykia to Moscow]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*, no. 2, pp. 89–97. (In Russ.).



Buddiiskaya traditsiya v Kalmykii i Zapadnoi Mongolii. Sakral'nye ob'ekty [The Buddhist tradition in Kalmykia and Western Mongolia. Sacred objects] (2015). Bakaeva E. P. et al. Moscow, Nauka, Vost. lit. 231 p. (In Russ.).

Guchinova, E.-B. M. (2004) *Ulitsa Kalmuk road. Istoriya, kul'tura i identichnosti kalmytskoi obshchiny v SShA [Kalmuk road: The history, culture and identity of the Kalmyk community in the USA]*. St. Petersburg, Aleteya. 340 p. (In Russ.).

Dilova-hutuhta Mongolii. Politicheskie memuary i avtobiografiya perevoploshcheniya buddiiskogo lamy [Dilova-Khutuhta Mongolia. Political memoirs and autobiography of the reincarnation of the Buddhist lama] (2018). Transl. by E. V. Gordienko. Ed. by S. L. Kuz'min, Zh. Oyuunchimeg. Lit. ed. by N. G. Inozemtseva. Moscow, Save Tibet Foundation. 352 p. (In Russ.).

Dordzhiev, V. P. (2000) *Delo vsei zhizni [The work of a lifetime]*. Stavropol, Stavr. Kraev. Tip. (In Russ.).

Zhukovskaya, N. L. (1988) *Kategorii i simbolika traditsionnoi kul'tury mongolov [Categories and symbolism of the traditional culture of the Mongols]*. Moscow, Nauka. 194 p. (In Russ.).

Ivanov, O. I. (2015) Kul'turnoe prostranstvo kak prostranstvo patternov povedeniia i myshleniia [Cultural space as a space of patterns of behavior and thinking]. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, vol. 206, pp. 19–26. (In Russ.).

Kargina, I. G. (2014) Religii kak faktor adaptatsii immigrantov: osobennosti amerikanskogo sluchaya [Religion as a factor in the adaptation of immigrants: features of the American case]. *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 164–174. (In Russ.).

Lotman, Yu. M. (1999) *Vnutri myslyashchikh mirov.: Chelovek-tekst-semiosfera-istoriya [Inside the thinking worlds: Man – text – semiosphere - history]*. Moscow, Yazyky russkoy kul'tury. 458 p. (In Russ.).

Malkova, V. K. and Tishkov, V. A. (2009) *Kul'tura i prostranstvo. Kniga pervaya. Obrazy rossiiskikh respublik v Internetе [Culture and space. Book 1. Images of Russia's national republics on the Internet]*. Moscow, Inst. of Ethnol. and Anthropol. of RAS. 150 p. (In Russ.).

Malkova, V. K. and Tishkov, V. A. (2010) *Kul'tura i prostranstvo. Kniga vtoraya. Istoriko-kul'turnye brendy territorii, regionov i mest [Culture and space. Book 2. Historical and cultural brands of territories, regions and places]*. Moscow, Inst. of Ethnol. and Anthropol. of RAS. 182 p. (In Russ.).

Milenkovich, T. (1998) *Kalmici u Srbiji. 1920–1944 [Kalmyks in Serbia: 1920–1944]*. Belgrade, Traco. 246 p. (In Serb.).

Muzraeva, D. N. (2016) Teksty Belogo startsa u oiratov i kalmykov [Texts of the White Old Man among the Oirats and Kalmyks]. In: *Transgranichnaya kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniya traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Trans-border culture: A comparative study of the traditions of the Western Mongols and Kalmyks]*. E. P. Bakaeva et al. Elista, Kalm. Sc. Cent. of RAS. 456 p. Pp. 294–312. (In Russ.).

Namrueva, L. V. (2011) Vliyanie migratsii molodezhi na sokhranenie etnichnosti (na primere kalmykov) [The impact of youth migration on the preservation of ethnicity (the case of the Kalmyks)]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov. Seriya: Sotsiologiya*, no. 2, pp. 87–92. (In Russ.).

Namrueva, L. V. (2013) Migratsionnye ustanovki molodezhi Kalmykii (po materialam issledovaniya) [Migration representations of the Kalmyk youth: A field study]. *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, no. 2, pp. 64–70. (In Russ.).

Naminov-Burhinov, D. (1997) *Bor'ba za grazhdanskie prava kalmytskogo naroda [The struggle for civil rights of the Kalmyk people]*. Elista, Dzhangar. 181 p. (In Russ.).

Orlova E. V. (2010) Kul'turnoe prostranstvo: opredelenie, spetsifika, struktura [Cultural space: definition, specificity, structure]. *Analitika kul'turologii*, no. 3(18), pp. 42–53. (In Russ.).

Tishkov, V. A. (2003) Kul'turnyi smysl prostranstva [Cultural significance of space]. In: *V Kongress etnografov i antropologov Rossii [5th Congress of Russia's ethnographers and anthropologists]* / ed. by V. A. Tishkov. Omsk, 9–12 June 2003. Moscow, Inst. of Ethnol. and Anthropol. of RAS. 380 p. Pp. 16–24. (In Russ.).

Topalova, D. (2017) The Kalmyk Expatriate Community: History of the Emergence (1920–1930s). *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities] (Oriental Studies)*, no. 5, pp. 237–249. DOI: DOI 10.22162/2075-7794-2017-33-5-237-249 (In Russ.).

Topalova, D. (2019). Socio-Cultural Activities of the Kalmyk Expatriate Community (1920s – early 1930s). *Oriental Studies*, no. 2, pp. 195–206. DOI 10.22162/2619-0990-2019-42-2-195-206 (In Russ.).



Thurman, R. (2009) Razdum'ya o zhizni dostochtimogo drepungskogo geshe Navanga Vang'yala, vyhodtsa iz Tsagan Bulukkha v Kalmykii [Thoughts on the life of the venerable Drepung Geshe Ngawang Wangyal, a native of Kalmykia's Tsagan Bulug]. *Buddizm v Rossii*, no. 42, pp. 59–62. (In Russ.).

Ubushaev, M. B. (2009) Migratsionnye protsessy v Respublike Kalmykiya v postsovetskii period [Migration processes in the Republic of Kalmykia in the post-Soviet period]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*, no.1, pp. 65–69. (In Russ.).

Khaninova, R. M. (2008) *David Kugul'tinov i Mikhail Khoninov: dialog poetov* [David Kugultinov and Mikhail Khoninov: a dialogue of poets]. Elista, Kalm. State Univ. 185 p. (In Russ.).

Hopkins, J. (2009) Kalmytskii vklad v razvitie buddizma na Zapade [A Kalmyk contribution to the development of Buddhism in the West]. *Buddizm v Rossii*, no. 2, pp. 25–27. (In Russ.).

Chetyrova, L. B. (2010) Kalmyki: mezhdru Vostokom i Zapadom [The Kalmyks: between East and West]. In: *Evrasiiskii mir: tsennosti, konstanty, samoorganizatsiya* [The Eurasian world: values, constants, self-organization]. Ed. by Yu. V. Popkov. Novosibirsk, Nonparel'. 449 p. Pp. 292–352. (In Russ.).

Aubin, F. (1968) Une société d'émigrée: la colonie des kalmouks en France. In: *L'Année sociologique, 1966*, 3-eme serie, vol.17/1966, pp.133–212. (In French).

Bakaeva, E. (2014) Research on the History of Buddhism in Kalmykia at the Present Stage. *Anthropology & Archeology of Eurasia*, vol. 53, is. 4, pp. 21–46.

Bormanzhimov, A. (1987) *The Kalmyks in the United States 35 Years After*. Howell, NJ, Kalmyk Society in the United States. 17 p.

Herberg, W. (1960) *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. New York, Anchor Books. 309 p.

Hirschman, Ch. (2004) The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *International Migration Review*, vol. 38, issue 3, pp. 1206–1233.

Hochron, A. and Staff, P. (2012) Buddhist Community Has Deep Roots in Howell. Temples help bring tight knit community together. *Patch* [online] Available at: <https://patch.com/new-jersey/howell/buddhist-community-has-deep-roots-in-howell> (accessed: 05.05.2019).

Rubel, P. G. (1967) *The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change* / Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, Vol. 64. Bloomington, Indiana University; The Hague: Mouton and Co. XIV. 282 p.

Submission date: 03.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.11

«И откуда Ваши сваты?» (реалии и ментальные образы пространства в свадебном обряде калмыков)*

Татьяна И. Шараева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье рассматриваются представления об освоенном пространстве во взаимосвязи с различиями в свадебных обрядовых комплексах у представителей различных субэтнических групп калмыков современности. Этническое и административное деление у калмыков всегда были тесно переплетены между собой. Термин «улус» маркировал и территориальную единицу, и людей его населяющих, связанных между собой по этническому признаку. Пространство, принадлежащее определенному улусу, состояло из концентрических кругов, внутри каждого из которых был другой круг, а центром освоенного локуса в них — место конкретного проживания человека, его родственного социума. Это освоенное пространство воспринималось «своей землей», землей предков. К началу XXI в. у калмыков сложилась форма восприятия «своего» пространства через сохранившуюся практику улусного деления, накладываемую на территорию современной республики, что продолжает быть основой принадлежности ее определенной субэтнической группе, представители которой определяются по географическому признаку.

Такое восприятие пространства у современных калмыков — сельских и городских — учитывается при проведении свадьбы, связано с четырехчастным делением пространства по горизонтали, где название стороны света привязывается к месту проживания определенной субэтнической группы. Будущая свадьба и поездка к сватам, различия в проведении свадебных ритуалов и обрядов, а также в доставляемых пищевых наборах и различных предметах, связаны с понятием «инаковости», «чужом», временном перемещении в сходном, но «ином/чужом» пространстве, маркируемое в калмыцком языке термином хэр һазр. Движение и нахождение в «чужой земле» определило проведение обязательных обрядов подношения духам-хозяевам местности и предкам на значимых границах кругов освоенных территорий, связанных с вертикальным трехчастным делением пространства. Достижение центра «чужой земли» и нахождение в жилом пространстве жилища сохраняет в современных реалиях пространственно-семантический код традиционной культуры у калмыков. В обрядовом пространстве достигается компромисс сторон, чтобы соблюсти «свои законы».

Источниковой базой исследования выступили полевые материалы автора по свадебной обрядности, собранные в Калмыкии в 2008–2010 гг., в 2018–2019 гг.

Ключевые слова: калмыки; Калмыкия; свадьба; свадебная обрядность; сваты; пространство; этнические группы



Для цитирования:

Шараева Т. И. «И откуда Ваши сваты?» (реалии и ментальные образы пространства в свадебном обряде калмыков) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/870> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.11



Шараева Татьяна Исаевна — старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: sharaevati@yandex.ru ORCID ID: 0000-0002-2242-5136

Sharaeva Tatyana Isayevna, Candidate of History, Senior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilshkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: sharaevati@yandex.ru



‘So where are your in-laws from?’: Realities and mental images within the space of Kalmyk wedding rites)*

Tatyana I. Sharaeva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article examines the ideas of explored space in its relation to differences between wedding rites inherent to diverse sub-ethnic groups of the today Kalmyks. Ethnic and administrative divisions of the Kalmyks have always been closely linked. The term ‘ulus’ denoted both a territorial unit and its ethnically bound population. The space assigned to a certain ulus was constituted by a number of consecutive circles, with the focus in the place of residence of an individual and the community of their kinsfolk. This cultivated area was perceived as one’s ‘own land’, their ‘ancestral territory’. By the early 21st century, Kalmyks have developed a form of perceiving one’s ‘own’ space through the prism of ulus division as imposed on present-day boundaries within the republic. This still serves as a foundation stone of ‘belonging’ to a certain sub-ethnic group ‘determined’ geographically.

Such a perception of space among modern Kalmyks – both rural and urban dwellers – is taken into consideration during wedding rites. It stems from the four-part horizontal division of space whereby cardinal points are tied to residential areas of certain sub-ethnic groups. The future wedding and a journey to the potential in-laws, differences in wedding rites, as well as the to-be-delivered food sets and utensils are tied to the concept of ‘otherness’, ‘alienness’, to a temporal shift into a similar but ‘alien’ space marked by the Kalmyk term ‘khär yazr’ (Kalm. хәр язр). The idea of crossing into and staying in an ‘alien land’ gave rise to compulsory ceremonial offerings to master spirits of the land and ancestors at borders of essential circles connected to the vertical three-part division of space. Reaching the center of an ‘alien land’ and stay in a dwelling has preserved the spatial semantic code of traditional culture. In the ritual landscape the parties must reach a compromise to comply with one’s ‘own laws’.

For its sources, the article relies on the materials on wedding rites collected by the author during fieldwork in Kalmykia in 2008-2010 and 2018-2019.

Keywords: Kalmyks; Kalmykia; wedding; wedding rites; in-laws; space; ethnic groups.

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



For citation:

Sharaeva T. I. ‘So where are your in-laws from?’: Realities and mental images within the space of Kalmyk wedding rites). *The New Research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/870> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.11

Введение

Современная свадебная обрядность калмыков — это соединение традиционных представлений и мировоззренческих основ, обычаев и обрядов, а также различных трансформаций, начавшихся с середины XX века, и включения инноваций. Исследователи неоднократно отмечали, что, несмотря на наличие общеэтнической модели свадьбы у калмыков, в ней имелись локальные особенности, характерные для представителей различных этнических групп (шире — субэтнических групп) и собственная свадебная символика.

В изучении калмыцкой свадебной обрядности много лакун, одна из них — взаимосвязь субэтнических особенностей в обрядовой сфере с освоенным пространством и хозяйственным типом. Выделение и изучение этнической культуры калмыков на современном этапе с учетом субэтнических различий необходимо, так как Э. П. Бакаева считает: «игнорирование субэтнических различий затрудняет использование ряда источников и научной литературы из-за отсутствия ссылок на субэтническую идентичность информантов либо объектов антропологического обследования. При этом в процессе полевой работы выявляется сохранность субэтнических групп со специфическими характеристиками» (Бакаева, 2010: 55).

Принадлежащие соседней группе территории воспринимаются у калмыков как «чужое» пространство, за которым существует схожий, но «иной» мир. На свадьбе представители сторон проникают в освоенное пространство друг друга, что сопряжено с обязательным выполнением различ-



ных ритуалов и обрядов, которые должны стабилизировать вертикальное и горизонтальное членение пространств, вызванных дизъюнкцией и внедрением новых членов.

Цель статьи — рассмотрение современных представлений об освоенном пространстве и взаимосвязи их с особенностями в свадебных обрядах у представителей различных субэтнических групп калмыков. Данная тема не была ранее предметом специального исследования. Исследователи лишь указывали на существование общих различий в проведении обрядов календарного и жизненного циклов у представителей различных субэтнических групп, выделяя только отдельные ритуалы и обряды.

В работе применяется синхронно-диахронный, сравнительно-функциональный, сравнительно-сопоставительный и семантический подходы.

Источниками, использованными при проведении исследования стали полевые материалы автора по свадебной обрядности, собранные в 2008–2010 гг., которые были использованы при реконструкции некоторых этапов традиционной калмыцкой свадьбы и описания структурных элементов современной свадьбы (Шараева, 2010, 2011), а также собранные в 2018–2019 гг. Кроме этого, автор опиралась на описания традиционной свадебной обрядности калмыков, которые есть в работах путешественников, миссионеров и исследователей быта калмыков, побывавших в Калмыцкой степи, начиная с XVII–XIX вв. В контексте рассматриваемой темы наибольший интерес представляют труды И. А. Житецкого, который основываясь на собственных наблюдениях достаточно подробно описал структуру свадебной обрядности, отметив в ней субэтнические различия у торгутов и дербетов (Житецкий, 1893). П. И. Небольсин, посетивший в середине XIX века Хошеутовский улус, указал на наличие матрилокальных черт проводимой свадьбы: отсутствие смотрин жениха как этапа в досвадебном цикле, доставление специальной кибитки для молодых в хотон невесты, проведение бракосочетания, обрядов вхождения в новую семью и свадебного пира на стороне невесты и т. д. (Небольсин, 1852). В серии статей И. В. Бентковского о жизни калмыков была подробно рассмотрена свадебная обрядность калмыков Большедербетовского улуса (Бентковский, 1869).

Описания свадебной обрядности калмыков, составленные исследователями во второй половине XX в., касаются преимущественно форм семьи и брака калмыков в XIX в., основных свадебных ритуалов и обрядов традиционного свадебного комплекса. Это работы У. Э. Эрдниева (Эрдниев, 1970, 1985), К. Э. Эрендженова (Эрендженев, 1980, 1985), Д. Д. Шалхакова (Шалхаков, 1982), Э. П. Бакаевой и Э.-Б. М. Гучиновой (Бакаева, Гучинова, 1989). В исследованиях Е. Э. Хабуновой, традиционная калмыцкая свадебная обрядность рассмотрена в контексте обрядовой поэзии и эпической традиции (Хабунова, 1998, 2005, 2006). М. М. Батмаев формы семьи и брака в XVII–XVIII вв. рассмотрел на обширном архивном материале о свадьбе калмыков (Батмаев, 2008). Вместе с тем, пространственные представления у калмыков, их значение в свадебной обрядности не затрагивались в вышеуказанных работах, несмотря на наличие отдельных работ о пространстве в калмыцкой культуре, в которых, в свою очередь, не рассматривались вопросы взаимосвязи со свадебным комплексом калмыков (Пюрвеев, 1975; Бакаева, Сангаджиев, 2005).

«Наша сноха из соседнего улуса»

У калмыков к началу XX века заключение брака имело несколько форм: брак по сватовству, брак похищением, левират¹, сорорат², колыбельный сговор³. Наиболее распространенным был брак по сватовству. При заключении брака соблюдалась строгая патрилинейная экзогамия, брак между родственниками по отцовской линии запрещался до седьмого или девятого поколения. Поэтому невест старались выбирать либо из отдаленных хотонов, где проживало небольшое количество дальних родственников, либо из других субэтнических групп, отправляясь для поиска невесты в соседние улусы. Различные исторические, социальные, экономические и культурные изменения, происходившие в жизни калмыцкого этноса на протяжении XX века, значительно повлияли на свадебную обрядность: исчезли некоторые этапы предсвадебного цикла, например, смотрины жениха, изготовление внутрен-

¹ Левират — обычай, по которому вдова выходила замуж за деверя. У калмыков такая форма брака была распространенной до начала XX века, так как дети, после смерти отца, должны были оставаться в его роду.

² Сорорат — обычай, по которому мужчина вступает в брак с сестрой жены, после ее смерти. У калмыков такая форма брака практиковалась при наличии малолетних детей.

³ Колыбельный сговор — обычай помолвки младенцев их родителями. Такая форма брака практиковалась у калмыков до конца XIX века, но не была распространенной вследствие различных причин, начиная с возникновения разногласий между родителями обрученных детей до изменения социального и имущественного положения.



него убранства кочевого жилища, сократились и трансформировались собственно свадебные этапы и обряды, появились новые, отражающие социальную значимость советской семьи и т. д. Вместе с тем, традиционные свадебные обряды сохраняли свои позиции, оставаясь основой социальной регуляции, что позволило сохранить исторический пласт свадебной обрядности к началу XXI века. Остался без изменений и подход в выборе брачного партнера с соблюдением экзогамности брака, будущие сваты также обращают внимание на родовую, этническую и территориальную принадлежность друг друга.

У калмыков к XXI веку сложилась форма восприятия пространства, сочетающая в себе древние номадические знания о пространстве и современные территориальные идентичности, которые, как принято считать, трансформируются в течение всего жизненного цикла личности. Ответ большинства современных калмыков на вопрос об их идентичности зависит от этнической принадлежности собеседника и темы беседы: если калмык или калмычка встретит калмыка, то укажет свою внутриэтническую принадлежность (субэтнос, этническую группу, малую патронимическую группу), если человека другой национальности, то, в первую очередь, этническую принадлежность. Согласно выводам А. Б. Имкеновой, уровни идентичности, которые важны калмыкам, выстраиваются следующим образом: этническая принадлежность, затем республиканская, религиозная и российская (Имкенова, 1999: 62). Наличие множественности идентичностей или обладание смешанной идентичностью является характерной особенностью российских народов, в том числе калмыков как «русских» монголов (Попков, Четырева, 2009: 81), при этом для жителей национальной республики и представителей определенного этноса — «этническая идентичность сильнее» (Дробижева, 2014: 76).

При рассмотрении этнического состава калмыков необходимо учитывать взаимосвязь этнического и административного делений, тесно переплетенных между собой. В традиционном калмыцком обществе каждая из номинаций — улус (улс), аймак (аамг), анги (аңг), хотон (хотн) — были многосоставными и в этническом, и в административном отношениях. Кроме того, термином «улус» у калмыков обозначаются и административная единица, и население, люди. «Улус» в значении самой крупной номинации представлял собой «субэтнос... с определенной социально-политической организацией...обладали этническим самосознанием и самоназванием-этнонимом» (Батмаев, 2002: 112). Поэтому «более мелкие этнические образования... этнические группы... входя в состав то ли торгутов, то ли дербетов и хошутов, осознавали себя этнически в первую очередь именно членами того субэтноса, в составе которого они находились и развивались экономически, политически, культурно и т. д.» (там же: 117).

Улус состоял из нескольких отоков (отг), а те в свою очередь, из аймаков (аамг), которые были разными по численности и территории кочевья, при этом «все жители аймака считались этнически родственной группой и оказывали друг другу взаимную поддержку или помощь» (Авляев, 2002: 42). Аймаки делились на анги (калм. аңг, букв. — часть), а те на хотоны (хотн) — поселение родовой группы¹.

Территория кочевья улуса маркировалась также термином «нутук» (нутг), которое в культурах монгольских народов имеет более широкое значение, обозначая, в первую очередь, родную землю, родину. В ханский период калмыцкие улусы кочевали по всей территории ханства. Дербетские улусы кочевали по определенным маршрутам в западном направлении, а хошутские и торгутские — по восточному. Перекочевки осуществлялись в меридиональном направлении, «весеннее-летний сезон калмыки проводили на левой стороне Волги, а зимовали на правом берегу и левобережье в приморских районах» (Трансграничная культура..., 2016: 99).

После ухода трех четвертей калмыцких улусов в Джунгарию и ликвидации ханства в 1771 г. территория кочевий резко сократилась, и началось формирование новой административной системы. Основу ее составили как старые улусы, так и новые улусные единицы, возникавшие или из выделившихся частей старых улусов или из разрозненных остатков уведенных наместником улусов» (История Калмыкии ..., 2009: 444). На начало XX века кочевья калмыков делились на следующие улусы: Малодербетовский², Манычский³, Икицохуровский, Багацохуровский, Харахусовский, Хошеутовский, Эркетеновский и Яндыко-Мочажный. Они подразделялись на 38 аймаков (Борисенко, Убушиева, 2000: 83).

В 1920 г. была создана Калмыцкая автономная область, которая объединила близлежащие территории расселения калмыков Астраханской и Ставропольской губернии. Группы калмыков, которые

¹ Позднее — поселение этнотерриториальной группы.

² В конце XVIII в. Дербетовский улус в результате наследственных споров был разделен на два улуса — Малодербетовский и Большедербетовский. В названии отразилось численное соотношение населения улусов. В административном отношении Большедербетовский улус находился в Ставропольской губернии, а Малодербетовский — в Астраханской губернии.

³ Выделился из южной части Малодербетовского улуса.



проживали в других регионах, стали переселяться на территорию автономии, в основном, в Большедербетовский улус¹. Там они создавали свои отдельные поселения. При этом значительная часть донских калмыков отказалась переселяться в Калмыкию, поэтому для них был образован Калмыцкий национальный район в составе Ростовской области. Последние преобразования в административном устройстве Калмыцкой АССР были произведены в 1938 году², когда были сформированы 13 улусов: Сарпинский, Малодербетовский, Кетченеровский, Приютненский, Черноземельский, Долбанский, Лаганский, Юстинский, Приволжский, Западный, Яшалтинский, Троицкий и Улан-хольский (Борисенко, Убушиева, 2000: 94).

В 1943 г. Калмыцкая АССР и Калмыцкий район были ликвидированы, а калмыки высланы в Сибирь. В 1957 г., после XX съезда КПСС, калмыцкая автономия была восстановлена, и калмыки смогли вернуться на родину. При этом они возвращались, как правило, в те места, где проживали до выселения. Однако было два исключения. Во-первых, не был восстановлен Калмыцкий район Ростовской области, во-вторых, территория Приволжского и Долбанского улусов при восстановлении автономии осталась в составе Астраханской области: территориальные споры о ней продолжаются до сих пор (Гунаев, 2019: 207–219). Под давлением различных обстоятельств значительная часть калмыков этих районов была вынуждена переселяться в Калмыкию.

Таким образом, территория этнического расселения калмыков после 1957 г. за этими двумя исключениями в целом соответствовала территории, сложившейся еще в XIX в. В настоящее время дербеты проживают в: Городовиковском, Яшалтинском, Приютненском, Ики-Бурульском, Целинном, Кетченеровском, Сарпинском, Малодербетовском, частично Октябрьском районах. Торгуты проживают в Яшкульском, Черноземельском, Юстинском, Лаганском, частично Октябрьском районах. Бузавы, переселившиеся в Калмыкию в 1920-х гг., по-прежнему проживают в Городовиковском районе. Немногочисленные группы хошутов точно проживают в нескольких селах центральной и восточной части Калмыкии

«Моя земля»

В сознании современных калмыков территории бывших улусов и кочевавших внутри них аймаков и хотонов воспринимаются «своей» землей для представителей определенной субэтнической группы, например, *торхуда хазр* (торгутская земля; территория, где проживают торгуты), *дөрвүдэ хазр* (дербетская земля; территория, где проживают дербеты), *бузавнр бээдг хазр* (земля, где живут бузавы), *хошуда хазр* (территория, где проживают хошуты), являются значимым локальным пространством на территории республики.

В нашем исследовании понятие «локальное пространство» применяется также для описания множественности концентрических кругов (территория бывшего улуса, внутри нее — территория анги, внутри нее — территория аймака, внутри нее — территория хотона). Каждый из этих кругов и движение в них к центру — это понимание человеком своей территории, которое позволяет вникнуть в понятие «земля предков» и оно отличное для представителей субэтнических групп (этнических групп, патрилинейных групп) калмыков. Локальное освоенное пространство у калмыков многосоставное, состоит из кругов, находящихся внутри другого круга, а центром освоенного локуса в них — место конкретного проживания человека, его родственного социума. Для традиционного калмыцкого общества «освоенное хозяйственное пространство налагалось на родовое пространство, совпадало с ним. Здесь жили предки, сюда возвращались после долгих кочевых, после набегов на чужую землю. По мере удаления от родового пространства оно становилось расплывчатым, неконкретным» (Жуковская, 2002: 31).

Концепт *мини хазр* (букв. 'моя земля') у калмыков включает принадлежность по этническому и этнотерриториальному принципу, например, *мадн нег дамга, нег төрлэ улс* (букв. 'мы люди одного аймака,

¹ В ходе феодальных междоусобиц ряд калмыцких родов и групп покинули территорию ханства и присоединились к различным казачьим войскам на окраинах Российской империи: Донскому, Терскому, Астраханскому, Уральскому, Ставропольскому (до 1842 г.), Оренбургскому. Также образовался Кумской аймак на территории, прилегающей к реке Куме. Большей частью эти группы ассимилировались и стали сокращаться в численности, за исключением донских калмыков, которых стали называть «юртовыми» или «базовыми» (калм. бузава). На их основе позднее сформировалась современная субэтническая группа бузавов. Ее составили выходцы, в основном, из торгутовских и дербетовских улусов, что нашло отражение в названии станиц, в которых они проживали.

² Начиная с образования Калмыцкой автономной области преобразования в административном делении производили в 1920, 1923, 1930, 1935 гг.



одного рода'), *мана нутга кун* ('человек из нашего нутуга'), *мана улс* ('наши люди'), *эн хазра кун* ('человек, родом из этой местности'), где территория родного кочевья и является местом проживания родного социума. Многие калмыки старшего поколения (от 50 лет и старше) знают границы проживания своего рода по различным маркерам: балкам, дорогам, полям, фермам, водным источникам, столбам и т. д. Они знают представители каких родов проживают рядом и где проходят границы территории их проживания. Для тех, кто родился в поселках (колхозах, совхозах) в 60-е гг. XX века, созданных в местах нахождения хотонов до депортации, пределы бывших кочевий рода воспринимаются родовой территорией — малая родина, *мана хазр* (наша земля), *өвкнрин хазр* (земля предков), *унсн/төрснхазр* (букв. 'место, где упал'; 'место, где родился').

Для современных молодых калмыков это тоже «земля предков», малая родина их родителей, место, где проживали дедушки и бабушки, близкие родственники. Сейчас уже заметно меньше, в сравнении с концом 1990-х гг., отправляют городских детей в сельскую местность к родственникам в период школьных каникул «для поправки здоровья», оказания посильной помощи в хозяйстве и погружения «в родную среду». Тем не менее, такая поездка воспринималась и воспринимается как «поехать к своим», «домой», «отправить ребенка к своим».

«Свое» — «чужое» пространство

В ответе на вопрос *Кенэхнэ күргн/күүкн?* (чей жених/невеста? какого рода жених/невеста? откуда будущий зять/сноха?) отражается субэтническая принадлежность будущего зятя/снохи, их этническая группа/род и территориальная принадлежность, ритуальные и обрядовые особенности в свадебном комплексе. В сознании современных калмыков данные в ответе выстраиваются по принципу «свой» — «свой», «свой» — «чужой». В отношениях «свой» — «свой», сторона невесты определяет для себя, что в субэтническом отношении — это родственный социум со знакомой территорией проживания, и сходным свадебным обрядовым комплексом, однако, в ритуальном и обрядовом отношении могут иметься различия в зависимости от групповой и родовой принадлежности и локальной территории проживания брачующихся сторон. Описание таких свадеб заключено, чаще всего, в краткой фразе «торгутская/дербетская/хошутская/бузавская» свадьба. Иначе дело обстоит, если будущие сваты находятся в оппозиции «свой» — «чужой» по этническому и территориальному признакам. Представления о будущей свадьбе и поездке сватов, особенностях проведения свадебных обрядов, базируются на понятии об «инаковости», «чужеродном», «чужом», перемещение в другое пространство.

Согласно традиционному мировоззрению калмыков в канве свадьбы происходит взаимодействие представителей двух противоположных друг другу миров, и каждая сторона воспринимается связанной с «чужим» или «иным» миром по отношению к другой стороне, которое маркируется в калмыцком языке термином *хар хазр* (букв. 'чужая земля'). Данное положение архетипично, широко отражено в фольклоре и в обрядовой культуре, в том числе, в действиях участников свадьбы.

По мнению А. К. Байбурина, действия сторон на свадьбе, разворачивающиеся в горизонтальном пространстве, «...имеют ярко выраженный сюжетный характер, так как их главные персонажи пересекают границы миров. ... На языке пространственных отношений (в горизонтальном плане) необходимость совершения ритуала вызывается нарушением принципа однородности взаимодействующих сфер (свой, либо чужой). В одном случае чужие оказываются среди своих, в другом — свои среди чужих. Цель ритуала — восстановить нарушенный порядок и укрепить границы между контактирующими мирами» (Байбурин, 1993: 190). В пространственной ориентации у калмыков четырехстороннее деление охватывает реальное горизонтальное пространство по четырем сторонам света: *ар үзг* (букв. 'задняя сторона') — север, *өмн үзг* (букв. 'передняя сторона') — юг, *барун үзг*, *нарн суух үзг* (букв. 'правая сторона', 'сторона, где солнце садится') — запад, *зүн үзг*, *нарн харх үзг*, *дорд үзг* (букв. 'левая сторона', 'сторона, где восходит солнце', 'нижняя сторона') — восток. В контексте свадьбы определяют по сторонам света исходные и конечные точки движения свадебной делегации.

По мнению исследователей, пространство в мировоззрении тюрко-монгольских народов «конечно, замкнуто», так как «беспределельный мир — мир без границ и лишней меры — это хаос, который не способен освоить мышление человека» (Пространство ... , 2008: 39). Не вдаваясь в семантику базовых понятий о четырех сторонах света у тюрко-монгольских народов, отметим только выделение частей света у калмыков во взаимосвязи с родным пространством той или иной группы. Так, например, термином *ар хазра улс* (букв. 'люди северной стороны'), маркируют территории проживания дербетов Малодербетовского района, находящиеся на севере республики, ближе к границе с Волгоградской областью. Этим же термином называют представителей этнических групп, территории проживания



которых, в 20-е гг. XX века вошли в состав Царицынской губернии Нижне-Волжской области (теперь этот район входит в состав Волгоградской области). Говоря «дербеты же на севере живут», имеют виду только ту часть дербетов, которая составляла население Малодербетовского улуса в прошлом. Тех дербетов, которые проживали в Большедербетовском улусе (ныне это Городовиковский и Яшалтинский районы) часто обозначают термином «другие дербеты», «с тех краев», «дербеты с бузавской стороны», так как в сознании современных калмыков чаще всего все жители этих районов связываются с представителями субэтнической группы бузавов, проживающих в западной части республики. В настоящее время считается, что дербеты проживают в северных, центральных и частично в западных частях республики.

Чтобы указать на территорию проживания представителей субэтнической группы торгутов, чаще всего, говорят *хар хапра улс* (букв. 'люди черной земли'). В данном случае отсылка идет к местонахождению Черных земель — уникального биосферного заповедника в Калмыкии (Черноземельский и Яшкульский районы), земли которого долгое время калмыки использовали в качестве совместного зимнего пастбища для скота из-за отсутствия снежного покрова. Кроме того, существует условное «пространственное» разделение торгутов по наиболее восточному положению — «сухопутные» или «водные» — по расположению крупной водной артерии реки Волга и побережья Каспийского моря. Так, например, У. Д. Душан в описании Эркетеневского улуса¹ в начале XX века делит его на степную и мочажную: «Эркетеневский улус занимал южную и юго-восточную часть Калмыцкой степи...улус делился на две части: на мочажную и степную...в степной части — ближе к Икицохуровскому улусу, местность становилась более или менее ровной, ... вся мочажная часть улуса протяжением с востока на запад километров 30, а с юга на север около 60 км, буквально была изрезана протоками, речками, ильменями, озерами различной величины и глубины, берега которых заросли густыми труднопроходимыми камышами...» (Душан, 1973: 31–37). Кроме того, по отношению к прикаспийским территориям существует представление о меридиональном движении: подниматься вверх по течению реки Волга означает «двигаться на север», а спускаться по реке — «двигаться на юг». Отношение к водному источнику как к особому объекту освоенного пространства было характерно и для калмыков, проживавших и на Дону: те, кто жил на левом берегу Дона проживали на «внутренней стороне» — *дота хапр*, а на правом берегу — «люди внешней стороны» *хаза хапр* (Бакаева, 2009: 299).

В канве свадебных обрядов у калмыков важное значение имеет и трехчастное деление пространства по вертикали, связанное с представлениями о трех сакральных мирах: верхний мир — мир небожителей; средний мир — мир людей; нижний мир — мир хтонических существ, знаковость и акцентирование к которым затрагивает сферу мировоззрения и картины мира, сходных с тюрко-монгольских народами, и обрядовой культуры у калмыков. Также оно связано с представлениями о предках-покровителях жениха и невесты. У калмыков существует представление, что предки, захороненные на территории проживания родного социума, становятся в дальнейшем покровителями *ээж-аавин заян сакүсн*, дарующими потомкам благополучие, чадородие; они постоянно оказывают покровительство и помощь в различных жизненных ситуациях. И в традиционном обществе и сегодня у калмыков коллективное сознание отражает единение предков и потомков, сакрального и профанного миров, поэтому «строя свои взаимоотношения с миром, традиционное общество проецировало их на временную ось. Гарантией существования рода было непрерывное единство предков и потомков, умерших и живых» (Сагалаев, Октябрьская, 1990: 28). Данные представления не утратили своего значения и актуальности.

Еще один значимый момент в восприятии пространства и по горизонтали, и по вертикали в свадебной обрядности у калмыков связан с пересечением определенной местности, которая имеет локальных хозяев, духов-местности *эзн/эздүд, эн усн-хазрин эзн/эздүд* (букв. 'хозяева этой воды-земли'). Как покровители местности они относятся к высшему миру, но их влияние и воздействие распространяется на горизонтальную поверхность определенного пространства: родного кочевья в прошлом и территории проживания в настоящем отдельно взятого родственного социума.

В свадебной обрядности калмыков, отправляясь за невестой, члены свадебного «поезда», выстраиваемого из машин, принадлежащих родным и друзьям жениха, заранее рассчитывают маршрут, выбирая, по какой дороге будут передвигаться, время прибытия и отъезда. Выезжают в первой половине (в промежутке между 8 и 9 часами) дня, непременно сделав круг по направлению движения солнца вокруг дома жениха; они должны вернуться домой до начала времени «заката солнца», примерно с 16 часов дня. Если дорога к дому невесты длинна и длительна по времени, например, поездка из Лаганского района

¹ Бывший ханский улус. В этническом отношении представлен представителями субэтнической группы торгутов.



на востоке республики в Малодербетовский на севере, или Городовиковский на западе протяженностью более 300–400 км, то выезжают в предрассветное время или на рассвете. При продвижении на такие большие расстояния, члены свадебной делегации жениха остаются ночевать на стороне невесты, чтобы с наступлением рассвета отправиться в обратный путь. Существует правило: движущийся свадебный «поезд» не останавливают; его участники не берут попутчиков.

Отъезду свадебного «поезда» жениха за невестой предшествует обязательное совместное чаепитие уезжающих и остающихся родственников с произнесением благопожеланий для скорейшего возвращения после выполнения возложенных обязанностей, совершается подношение духам местности в виде выбрасывания *цаһан-улан мөңгн* (белой и красной монет) за пределы дворовой территории и кропления молоком перед машинами с пожеланием «белой дороги» перед отъездом от дома жениха. На границе выезда с родной территории (границ территории проживания группы, рода) совершается такое же подношение духам местности. При въезде в пределы района, где проживает невеста, а затем и населенного пункта, совершаются подношения с целью временного благополучного нахождения в чужой местности, чем задабриваются духи-хозяева местности.

По традиции приехавший свадебный «поезд» жениха сначала должен объехать посолонь (по ходу движения солнца) вокруг населенного пункта, затем — остановиться на некотором расстоянии от дома родителей невесты. Глава свадебной делегации *ахлач* жениха отправляется в дом родителей невесты для получения разрешения войти от ее родственников. Вместе с тем, приехавшие гости не могут сразу после возвращения к ним *ахлач* войти в дом родителей невесты. Они должны приблизиться к дому, выложить все привезенное угощение за пределами двора и только после его проверки родными невесты войти во двор и далее — в дом, внося свое угощение. В городских условиях члены свадебного кортежа жениха осуществляют объезд вокруг микрорайона или близлежащих домов, привезенное угощение выставляют перед входом в подъезд. Таким образом, движение членов свадебного «поезда» жениха со своей территории на сторону невесты сопряжено с выходом за границы «своего» пространства и вхождением в «чужие границы», испрашивания покровительства духов-хозяев местности как своих, так и чужих на всем протяжении своего пути. Аналогичные действия совершают родственники невесты *күргүлин улс*, которые едут вслед за невестой на сторону жениха, находятся там некоторое время и возвращаются домой.

Для жениха, как будущего зятя, важным является выполнение всех требований родственников невесты на свадьбе. Соблюдение всех ритуальных и обрядовых действий, прохождение обрядов приобщения им на стороне невесты указывает, что он станет «своим», знающим традиции своего родственного сообщества и почтительно относящимся к традициям и обычаям, принятым на стороне невесты.

Возвращение свадебной делегации жениха с невестой домой также маркируется этапами пересечения границ территорий, но уже «своих», и возвращением под покровительство «своих» духов-хозяев местности. Так, возвращающуюся свадебную делегацию жениха встречают вестовые — родственники жениха *тосул улс* (букв. 'встречающие люди'). Встреча проходит на границе «своей» территории, поэтому участники совместно совершают подношения различным духам-хозяевам местности, угощаются сами: моделируется ситуация «коммуникации людей и духов» (Неманова, 2019: 247). В условиях традиционного быта после угощения устраивались скачки, победитель которой получал из рук девушки белый платок, маркирующий достижение пределов родной территории и ее центра. В городских условиях *тосул улс* встречают участников свадебной делегации возле дома или подъезда. Таким образом, в современной свадебной обрядности калмыков движение участников свадебного кортежа жениха — это поэтапный выход за пределы границ «своего» пространства, имеющего форму концентрических кругов, временное внедрение в такое же, но «чужое» пространство, и возвращение обратно, что указывает на сохранение традиционных представлений о пределах кочевий родного социума в современных реалиях. По мнению Н. Л. Жуковской, у кочевников жилье «...некий центр, вокруг которого концентрическими кругами располагался весь остальной мир. Юрта — центральный круг, хозяйственное пространство вокруг нее — второй круг, за пределами коновязи — третий (до его условных границ часто провожали гостей) и т. д. это достаточно универсальный принцип осмысления себя, своего жилья, своего места во вселенной, характерный для многих народов земного шара, — принцип, в котором слились воедино реальное и мифологическое освоение мира...границы последнего круга были пограничной линией территории рода... освоенным, сакральным считалось все пространство, заключенное внутри внешнего круга, будь то айл, хотон или орда, а сам внешний круг был границей мира своего или чужого...» (Жуковская, 2002: 26).



Восприятие внутреннего пространства жилища у калмыков-кочевников как одомашненного, освоенного (космос/микрокосмос) противопоставлялось неосвоенному внешнему миру (хаосу/макрокосмосу), а позднее, с переходом на оседлый образ жизни — перенесено на пространство современного жилища и прилегающей территории. Поэтому нахождение и размещение участников свадебного застолья (обычно это самая большая комната в доме, которая отождествляется с единым пространством кочевого жилища) в пространстве современного дома сохраняет пространственно-семантический код традиционной культуры калмыцкого этноса, в котором важным является соотношение различных понятий в двоичной системе горизонтального (правый — левый, мужской — женский, западный — восточный, почетный — непочетный, верхний — нижний) и троичной системе вертикального членения пространства (верхний — средний — нижний). Также, как в кочевом жилище, пространство внутри комнаты, где сидят гости, делится на сакральную и профанную зоны, значение которых связано с этнической картиной мира, гендерным делением и социальными характеристиками, противопоставлена околodверному пространству и двери как межевой зоне с внешним миром; внутри такого пространства движение осуществляется по ходу движения солнца. Поэтому, прибывших гостей принято располагать в правой почетной половине (как и прежде стороны определяются по нахождению человека в глубине жилища лицом к двери). Расположение участников застолья на свадьбе, когда проявляются все семантические категории мировоззрения и восприятия пространства «...подчинено правилу: по обеим сторонам жилища присутствующие размещаются согласно гендерному делению, а в каждой линии сидящих — по нисходящей по возрасту и статусу от сакральной части» (Трансграничная культура ..., 2016: 142).

На разницу в обрядовой сфере в зависимости от субэтнической принадлежности (внутри нее — групповой или родовой) отмечали многие исследователи традиционного быта калмыков, например, И. А. Житецкий в описании свадебного комплекса у калмыков в XIX в. указал на различия между торгутским и дербетским вариантами (Житецкий, 1893), а П. И. Небольсин подробно описал свадьбу у хошутов, выделяя матрилокальные черты (Небольсин, 1852). При проведении современной свадьбы калмыки определяют обрядовые особенности в зависимости и от этнической принадлежности, и от территориальной. Например, для дербетов характерно подношение белых ритуальных штанов для матери жениха, у торгутов — использование белого платка, закрывающего лицо невесты вместо фаты во время вывода ее из родительского дома; доставление семи обязательных лепешек для подношения на алтаре в доме родителей невесты у бузавов. Кроме того, считается, что среди «водных» торгутов у представителей локальных этнических групп багутов и цаатанов распространен обряд жертвоприношения огню жертвенной овцой, которую живой привозит на свадьбе сторона жениха. Торгуты «степные» и некоторые рода у хошутов, кроме живого барана, привозят тушу свадебного барана в сыром виде или только правую переднюю ногу животного. Для дербетов такое оформление ритуальной туши неприемлемо: нельзя доставлять на свадьбу мясо «с кровью». Отправляясь за невестой, они везут сватам живую овцу и тушу вареного барана, части которого складывают в анатомическом порядке. Как говорят калмыки: *һазр болһн эврэ йоста* (букв. 'в каждой местности свои традиции').

Представители брачующихся сторон до начала свадебных этапов стараются уточнить имеющиеся сведения и договориться о соблюдении обязательных для одной из сторон. Например, договариваются, что прощальные обряды перед увозом невесты будут совершаться согласно устоявшимся традициям в родном сообществе невесты, а ее увоз и последующие действия на стороне жениха — согласно уже их обычаям. Во избежание недоразумений и споров сторона невесты может выдвинуть требование, чтобы во время прибытия свадебного «поезда» жениха были доставлены все знаковые атрибуты и продукты, которые имеют большое значение для представителей стороны невесты: «К нам приезжайте так, как принято у нас». Либо идут на уступку: «Приезжайте так, как у вас принято, мы вас встретим, но на нашей территории все будет проводиться по-нашему». «Законники» (*йосарн бээдг* — букв. 'живущие по своим законам') — так называют современных калмыков, соблюдающих весь свадебный комплекс, характерный для представителей той или иной группы, которые детально воспроизводят и понимают значение всех действий. К ним относят жителей тех мест, где сохраняется знание национального языка, культурных особенностей, в том числе в обрядовой сфере. Так, среди представителей субэтнической группы дербетов «законниками» считают жителей п. Кетченеры, п. Ергенинский, п. Тугтун; у торгутов — п. Чилгир, г. Лагань; у хошутов — п. Сарпа, п. Эвдг; у бузавов — г. Городовиковск. Таким образом, выстраивая взаимосвязь между представителями той или иной субэтнической группы (уже — представителями этнических групп и родов) и территорий их проживания определяют особенности в свадебных обрядовых комплексах. Таким образом, учитывая взаимосвязь между представителями той



или иной субэтнической группы (уже — представителями этнических групп и родов) и территорией их проживания определяют особенности в свадебных обрядовых комплексах.

Для невесты перемещение от родного дома до дома жениха сопряжено с этапом изъятия ее и переходом, в том числе на сакральном уровне, из «своего» (родного пространства) в «чужое» через различные по времени этапы. У. Д. Душаном был зафиксирован в начале XX века образец фольклора, в котором мать выходящей замуж девушки переживает не только об ее будущей жизни, но и питании дочери в новой семье с непривычным укладом: «Милая моя, ты выросшая, питаешься привычным тебе мясом белуги и осетра, ты будешь теперь питаться этим невкусным, водянистым мясом барана. Ты, привыкшая сидеть на корме лодки и направлять ее рулем куда захочешь, теперь будешь управлять головой двухмачтового (верблюда)» (Душан, 1973: 45).

После прикосновения к ней главы свадебного поезда ахлач в доме ее родителей, она считается «чужой», поэтому ее родные начинают проведение обрядов отделения ее от родного сообщества, приравненные в семантическом значении с прощальными обрядами похоронной обрядности. Введение ее в новое, но еще «чужое» пространство жилища жениха происходит через серию знаковых обрядов, соотносимых с обрядами родильного цикла, фиксирующих ее появление как нового члена в пространстве жилища и прилегающей территории, всего родного пространства жениха. Так, невеста совершает поклоны на пороге жилища родителей жениха, после первого шага невесты внутри жилища ей мажут лоб сливочным маслом и дают в руки кусочки жира для бросания в семейный очаг, локализация которого в современных условиях перемещена в/на газовую плиту, с помощью старших снох и свекрови она совершает подношение у семейного алтаря. Таким образом, ею преодолевается порог как межевая зона, а фиксация на новом месте как нового члена теперь уже родного для нее сообщества и территории, происходит через совершение обрядов приобщения и подношения внутри жилого пространства как центра освоенного пространства согласно существующим обычаям у жениха. Именно соблюдение обычаев, характерных для конкретной группы в определенной местности, определяет ее дальнейшую жизнь и отношение новых родственников: «Все соблюла как надо, значит и по-нашему научиться жить». Так, например, у дербетов практикуется совершение обряда поклонения невесты на пороге жилища не только в доме родителей жениха, но и его братьев и старших родственников. У торгутов для окончательного «внедрения» невесты в цикл свадебных обрядов совершается обязательное жертвоприношение огню внутри дома родителей жениха (=сакральный центр пространства родного сообщества). Для этого ей вручают правую ногу жертвенного животного, которым она совершает троекратные удары по полу, фиксируя свое «новое» местонахождение.

Вместе с тем, нельзя не согласиться с мнением М. М. Содномпиловой, что вышедшая замуж женщина долгое время идентифицирует себя по родовой принадлежности отца, оставаясь все же «чужой» и для родных мужа, и для близких родных. Только к глубокой старости (по завершении репродуктивного возраста) она отождествляет себя с родовой принадлежностью мужа (Содномпилова, 2014: 428). «Инаковость» и «чужеродность» ее для членов сообщества мужа долгое время воспринимается посредством участия в общественных мероприятиях, где она должна выполнять поручения и подсобные работы под руководством старших по возрасту и статусу снох группы/рода, которые уже «перешли» на другой образ жизни, соблюдают другую обрядность, стали жить «по местному», прижились и знают обычаи этих мест.

Заключение

Для калмыков пространство многомерно. И в условиях кочевого быта, и в современных реалиях в восприятии пространства отражается взаимосвязь с сакральными и профанными мирами, его вертикальное и горизонтальное членение. Калмыки, за короткий период перешедшие на оседлый образ жизни, продолжают связывать деление пространства с существовавшим в прошлом улусно-административным делением и этнической идентичностью, формирующим взаимосвязь по географическому признаку и хозяйственно-культурными традициями. Наслоение этих представлений на пространство современной республики позволяет рассмотреть, как участники свадебной обрядности через призму понятий «свое» — «чужое» выстраивают акт коммуникации между двумя сторонами, в котором действия обыгрываются с учетом сложившихся у них традиций.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авляев, Г. О. (2002) Происхождение калмыцкого народа. 2 изд-е, перераб. и исправл. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 325 с.
- Байбурун, А. К. (1993) Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука. 239 с.
- Бакаева, Э. П. (2009) Речная тематика в верованиях и ритуалах калмыков: древние представления о пространстве и проблема прародины // Материалы Международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее» (13–18 сентября 2009 г.): в 2-х ч. / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста: АПП «Джангар». Ч. 1. 445 с. С. 297–301.
- Бакаева, Э. П. (2010) «Чьи вы?» (специфика полевой работы в среде калмыков в связи с проблемой самоидентификации) // Этнографическое обозрение. № 3. С. 54–65.
- Бакаева, Э. П., Гучинова, Э.-Б. М. (1989) Традиционные представления калмыков о жизненном цикле и их отражение в свадебном обряде // Обычаи и обряды монгольских народов / отв. ред. А. Г. Митилов. Элиста: Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики. 126 с. С. 3–16.
- Бакаева, Э. П., Сангаджиев, Ю. И. (2005) Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста: АПП «Джангар». 196 с.
- Батмаев, М. М. (2002) Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста: АПП «Джангар». 400 с.
- Батмаев, М. М. (2008) Семья и брак в традициях калмыков. Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел». 256 с.
- Бентковский, И. В. (1869) Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Сборник статистических сведений о ставропольской губернии. Ставрополь: Ставропольский статистический комитет. Вып. II. 468 с. С. 147–167.
- Борисенко, И. В., Убушиева, С. И. (2000) Очерки исторической географии Калмыкии. 1917 — начало 90-х г. XX в. / отв. ред. Ю. О. Оглаев. Элиста: АПП «Джангар». 168 с.
- Гунаев, Е. А. (2019) Размежевание территорий с Астраханской областью и возвращение населения в период восстановления автономии Калмыкии в 1957–1958 гг.: административно-управленческий и гуманитарный аспекты // Oriental Studies. № 2. С. 207–219.
- Дробижева, Л. М. (2014) Российская, этническая, региональная идентичности: лонгитюдное исследование 1993–2012 годов // Вестник РГНФ. № 2. С. 71–83.
- Душан, У. Д. (1973) Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе Калмыцкой АССР // Этнографические вести. № 3 / отв. ред. Н. Ш. Ташнинова. Элиста: Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории при Совете Министров Калмыцкой АССР. 230 с. С. 31–107.
- Житецкий, И. А. (1893) Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Типография М. Г. Волчанинова. 87 с.
- Жуковская, Н. Л. (2002) Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: учебное пособие. М.: Восточная литература. 247 с.: ил.
- Имкенова, А. Б. (1999) Этническая идентичность калмыков. Элиста: АПП «Джангар». 91 с.
- История Калмыкии с древнейших времен до наших дней (2009): в 3 т. / К. Н. Максимов, Н. Г. Очирова. С. С. Белоусов, У. Б. Очиров и др. Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел». Т. 1. 846 с.
- Небольсин, П. И. (1852) Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб.: Типография Карла Крайя. 192 с.
- Неманова, Э. А. (2019) Обрядовый текст и контекст культа Белого старца в культуре монголоязычных народов // Oriental Studies. № 2. С. 245–254.
- Попков, Ю. В., Четырова, Л. Б. (2009) Калмыцкая молодежь: ценности «русских» монголов в сравнительной перспективе // Материалы Международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее» (13–18 сентября 2009 г.): в 2-х ч. / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста: АПП «Джангар». Ч. 1. 445 с. С. 80–86.
- Пространство в традиционной культуре монгольских народов (2008) / Б. З. Нанзатов, Д. А. Николаева, М. М. Содномпилова, О. А. Шагланова. М.: Восточная литература. 341 с.
- Пюрвеев, Д. Б. (1975) Архитектура Калмыкии. М.: Стройиздат. 190 с.
- Содномпилова, М. М. (2014) Чужие для всех: группа «невестки» в концептуальном универсуме монгольского общества // Сибирский сборник-4: Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры / отв. ред. В. Н. Давыдов, Д. В. Арзютов СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 726 с. С. 419–431.



Сагалаев, А. М., Октябрьская, И. В. (1990) Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск : Наука. 209 с.

Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков (2016) / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста : Калмыцкий научный центр РАН. 456 с., ил.

Хабунова, Е. Э. (1998) Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия / отв. ред. В. М. Гацак. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 224 с.

Хабунова, Е. Э. (2005) Очаг. Обряды и обрядовый фольклор жизненного цикла калмыков / отв. ред. А. В. Бадмаев. Элиста : АОР «НПП «Джангар». 206 с., ил.

Хабунова, Е. Э. (2006) Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Ростов-на-Дону : Издательство СКНЦ ВШ. 256 с.

Шалхаков, Д. Д. (1982) Семья и брак у калмыков (XIX — начало XX в.). Историко-этнографическое исследование / отв. ред. С. И. Вайнштейн. Элиста : Калмыцкий научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете Министров Калмыцкой АССР. 86 с.

Шараева, Т. И. (2008) Ритуальная «смерть» и «возрождение» невесты в свадебном обряде у калмыков // Материалы Международной научной конференции «Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая» (9–14 мая 2007 г.): в 3-х ч. / отв. ред. Н. Г. Очирова. Элиста : Калмыцкий институт гуманитарных исследований. Ч. 3. 165 с. С. 91–95.

Шараева, Т. И. (2009) «Смотрины жениха» в традиционной калмыцкой свадьбе (по литературным данным) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. № 117. С. 89–94.

Шараева, Т. И. (2018a) «А «плохую» шею мы оставим дома» (о символике шейных позвонков в свадебной обрядности калмыков) // Oriental Studies. № 4. С. 75–85. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-38-4-75-85

Шараева, Т. И. (2018b) «Когда говорят о свадьбе, то даже и иссохший череп катится» (к вопросу о значении бараньей головы в свадебных обрядах) // Монголоведение. № 2 (13). С. 20–34. DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-22-37

Шараева, Т. И. (2010) Свадебная обрядность // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская / Серия «Народы и культуры». М. : Наука. 568 с. С. 249–270.

Шараева, Т. И. (2011) Обряды жизненного цикла калмыков (XIX — начало XXI в.). Элиста : ЗАОР «НПП «Джангар». 223 с.

Эрдниев, У. Э. (1970) Калмыки (конец XIX — начало XX в.). Историко-этнографические очерки / ред. Г. Г. Стратанович. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 312 с.

Эрдниев, У. Э. (1985) Калмыки. Историко-этнографические очерки / 3-е изд., перераб. и доп. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 282 с., ил.

Эрендженев, К. Э. (1980) Цецн булг [Родник мудрости]. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 188 с. (На калм. яз.)

Эрендженев, К. Э. (1985) Золотой родник: О калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. Элиста : Калмыцкое книжное издательство. 125 с., ил.

Дата поступления: 03.06.2019 г.

REFERENCES

Avliaev, G. O. (2002) *Proiskhozhdenie kalmytskogo naroda [The origin of the Kalmyk people]*. 2nd ed. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 325 p. (In Russ.)

Baiburin, A. K. (1993) *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites]*. St. Petersburg, Nauka. 239 p. (In Russ.)

Bakaeva, E. P. (2009) *Rechnaia tematika v verovaniakh i ritualakh kalmykov: drevnie predstavleniia o prostanstve i problema prarodiny [River themes in the Kalmyk beliefs and rituals: ancient ideas about space and the problem of ancestral homeland]*. In: *Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Edinaia Kalmykiia v edinoi Rossii: cherez veka v budushchee» (13–18 sentyabrya 2009g.) [United Kalmykia in United Russia: through centuries into the future]*. Proceedings of the international conference (Elista, September 13–18, 2009), ed. by N. G. Ochirova. Elista, APP «Dzhangar». Vol. 1. 445 p. Pp. 297–301. (In Russ.)

Bakaeva, E. P. (2010) «Ch'ivy?» (spetsifika polevoi raboty v srede kalmykov v svyazi s problemoi samoidentifikatsii) [Whose people are you?]: Features of fieldwork among Kalmyks in connection with the problem of self-identification]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no 3, pp. 54–65. (In Russ.)



Bakaeva, E. P. and Guchinova E.-B. M. (1989) Traditsionnye predstavleniia kalmykov o zhiznennom tsikle i ikh otrazhenie v svadebnom obriade [Traditional Kalmyk views on the life cycle and their reflection in the wedding ceremony]. In: *Obychai i obriady mongol'skikh narodov [Customs and rites of the Mongolian peoples]*, ed. by A. G. Mitirov. Elista, Kalmytskii nauchno-issledovatel'skii institute istorii, filologii i ekonomiki. 126 p. Pp. 3–16. (In Russ.)

Bakaeva, E. P. and Sangadzhiev, Iu. I. (2005) *Kul'tura zhilishcha: etnicheskie traditsii i sovremennye priority u kalmykov [The culture of dwelling: ethnic traditions and contemporary priorities among Kalmyks]*. Elista, APP «Dzhangar». 196 p. (In Russ.)

Batmaev, M. M. (2002) *Sotsial'no-politicheskii stroi i khoziaistvo kalmykov v XVII–XVIII vv. [Socio-political system and the economy of the Kalmyks in the 17th–18th centuries]*. Elista, APP «Dzhangar». 400 p. (In Russ.)

Batmaev, M. M. (2008) *Sem'ia i brak v traditsiiakh kalmykov [Family and marriage in the tradition of the Kalmyks]*. Elista, GU «Izdatel'skiidom «Gerel». 256 p. (In Russ.)

Bentkovskii, I. V. (1869) Zhenshchina-kalmychka Bol'shederbetovskogo ulusa v fiziologicheskoi, religioznoi i sotsial'noi otnoshenii [The Kalmyk woman of the Bolshederbetovsky ulus in physiological, religious and social terms]. In: *Sbornik statisticheskikh svedenii o stavropol'skoi gubernii [A collection of statistical information about the Stavropol province]*. Stavropol', Stavropol'skii statisticheskii komitet. Vol. II. 468 p. Pp. 147–167. (In Russ.)

Borisenko, I. V. and Ubushieva, S. I. (2000) *Ocherki istoricheskoi geografii Kalmykii. 1917 — nachalo 90-kh g. XX v. [Essays on the historical geography of Kalmykia from 1917 to the beginning of the 1990s]*. Elista, APP «Dzhangar». 168 p. (In Russ.)

Gunaev, E. A. (2019) Razmezhevanie territorii s Astrahanskoi oblastiu i vozvrashchenie naseleniya v period vosstanovleniya avtonomii Kalmykii v 1957–1958 gg: administrativno-upravlencheskii i humanitarnii aspekti [The 1957–1958 Reestablishment of Kalmykia's Autonomy: division of territories with Astrakhan Oblast and return of the Native population. administrative and humanitarian aspects]. *Oriental Studies*, no. 2, pp. 207–219. (In Russ.)

Drobizheva, L. M. (2014) Rossiiskaia, etnicheskaia, regional'naia identichnosti: longitudinoe issledovanie 1993–2012 godov [Russian, ethnic, and regional identity: a longitudinal study]. *Vestnik RGNF*, no 2, pp. 71–83. (In Russ.)

Dushan, U. D. (1973) Istoriko-etnograficheskie zametki ob Erketenevskom uluse Kalmytskoi ASSR [Historical and ethnographic notes on Erketenevsky ulus of the Kalmyk ASSR]. In: *Etnograficheskie vesti [Ethnographic news]*, no. 3, ed. by N. Sh. Tashninova. Elista, Kalmytskii nauchno-issledovatel'skii institute iazyka, literatury i istorii pri Sovete Ministrov Kalmytskoi ASSR. 230 p. Pp. 31–107. (In Russ.)

Zhitetskii, I. A. (1893) *Ocherki byta astrakhanskikh kalmykov (etnograficheskie nabliudeniia 1884–1886 gg.) [Essays on the life of the Astrakhan Kalmyks: Ethnographic observations made in 1884–1886]*. Moscow, tipografiia M. G. Volchaninova. 87 p. (In Russ.)

Zhukovskaia, N. L. (2002) *Kochevniki Mongolii: Kul'tura. Traditsii. Simvolika: uchebnoe posobie [Nomads of Mongolia: Culture. Traditions. Symbolism: A study guide]*. Moscow, Vostochnaia literatura. 247 p. (In Russ.)

Imkenova, A. B. (1999) *Etnicheskaia identichnost' kalmykov [Ethnic identity of the Kalmyks]*. Elista, APP «Dzhangar». 91 p. (In Russ.)

Istoriia Kalmykii s drevneishikh vremen do nashikh dnei [A history of Kalmykia from ancient times to the present day] (2009), ed. by K. N. Maksimov, N. G. Ochirova, S. S. Belousov, U. B. Ochirov et al. Elista, GU «Izdatel'skiidom «Gerel». Vol. 1. 846 p. (In Russ.)

Nebol'sin, P. I. (1852) *Ocherki byta kalmykov Khosheutovskogo ulusa [Essays on the Kalmyk life in Khosheutov ulus]*. St. Petersburg, Tipografiia Karla Kraiia. 192 p. (In Russ.)

Nemanova E. A. (2019) Obryadovii tekst i kontekst kulta Belogo startsa v culture mongoloyazichnykh narodov [A Cult of the White Old Man in Mongolic Cultures: the Ritual Text and Context]. *Oriental Studies*, no 2, pp. 245–254. (In Russ.)

Popkov, Iu. V. and Chetyrova, L. B. (2009) Kalmytskaia molodezh': tsennosti «russkikh» mongolov v sravnitel'noi perspective [Kalmyk youth: values of the “Russian” Mongols in a comparative perspective]. In: *Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Edinaia Kalmykiia v edinoi Rossii: cherezveka v budushchee» (13–18 sentiabria 2009g.) [United Kalmykia in United Russia: through centuries into the future]*. Proceedings of the international conference (Elista, September 13–18, 2009), ed. by N. G. Ochirova. Vol. 1. Elista, APP «Dzhangar». 445 p. Pp. 80–86. (In Russ.)

Prostranstvo v traditsionnoi kul'ture mongol'skikh narodov [Space in the traditional culture of the Mongolian peoples] (2008) / B. Z. Nanzatov, D. A. Nikolaeva, M. M. Sodnompilova and O. A. Shaglanova. Moscow, Vostochnaia literatura. 341 p. (In Russ.)

Piurveev, D. B. (1975) *Arkhitectura Kalmykii [Architecture of Kalmykia]*. Moscow, Stroiizdat. 190 p. (In Russ.)



Sodnompilova, M. M. (2014) Chuzhie dlia vseh: gruppa «nevestki» v kontseptual'nom universume mongol'skogo obshchestva [Alien for all: the “daughter-in-law” group in the conceptual universe of Mongolian society]. In: *Sibirskii sbornik-4: Grani sotsial'nogo: antropologicheskie perspektivy issledovaniia sotsial'nykh otnoshenii i kul'tury* [Siberian collection 4: The edge of the social: Anthropological perspectives of the study of social relations and culture], ed. by V. N. Davydov, D. V. Arziutov. St. Petersburg, Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN. 726 p. Pp. 419–431. (In Russ.)

Sagalaev, A. M. and Oktiabr'skaia, I. V. (1990) *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri: znak i ritual* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: The sign and the ritual], ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk, Novosibirskoe otделение izdatel'stva «Nauka». 209 p. (In Russ.)

Transgranichnaia kul'tura: ocherki sravnitel'no-sopostavitel'nogo issledovaniia traditsii zapadnykh mongolov i kalmykov [Cross-border culture: A comparative study of the traditions of the Western Mongols and Kalmyks] (2016), ed. by E. P. Bakaeva, K. V. Orlova. D. N. Muzraeva et al. Elista, Kalmytskii nauchnyi tsentr RAS. 456 p. (In Russ.)

Khabunova, E. E. (1998) *Kalmytskaia svadebnaia obriadovaia poeziia* [Kalmyk poetry of the wedding ritual]. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 224 p. (In Russ.)

Khabunova, E. E. (2005) *Ochag. Obriady i obriadovy fol'klor zhiznennogo tsikla kalmykov* [The hearth: Rites and ritual folklore of the Kalmyk life cycle], ed. by A. V. Badmaev. Elista, AO «NPP «Dzhanger». 206 p. (In Russ.)

Khabunova, E. E. (2006) *Geroicheskii epos «Dzhanger»: poeticheskie konstanty bogatyr'skogo zhiznennogo tsikla (sravnitel'noe izuchenie natsional'nykh versii) [“Jangar” as a heroic epic: the poetic constants of the heroic life cycle. A comparative study of national versions]*, ed. by G. Ts. Piurbeev. Rostov-na-Donu, Izdatel'stvo SKNTs VSh. 256 p. (In Russ.)

Shalkhakov, D. D. (1982) *Sem'ia i brak u kalmykov (XIX — nachalo XX v.) Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Family and marriage among Kalmyks in the 19th and early 20th centuries: A historical and ethnographic study], ed. by S. I. Vainshtein. Elista, Kalmytskii nauchno-issledovatel'skii institut istorii, filologii i ekonomiki pri Sovete Ministrov Kalmytskoi ASSR. 86 p. (In Russ.)

Sharaeva, T. I. (2008) Ritual'naia «smert'» i «vozhrozhdenie» nevesty v svadebnom obriade u kalmykov [A ritual of 'death' and 'rebirth' of the bride in the wedding rites of the Kalmyks]. In: *Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Oiraty i kalmyki v istorii Rossii, Mongolii i Kitaia»* [Oirats and Kalmyks in the history of Russia, Mongolia and China]. Proceedings of the International conference (Elista, May 9–14, 2009): in 3 vols. / ed. by N. G. Ochirova. Elista, Kalmytskii institut gumanitarnykh issledovani. Vol. 3. 165 p. Pp. 91–95. (In Russ.)

Sharaeva, T. I. (2009) «Smotriny zhenikha» v traditsionnoi kalmytskoi svad'be (po literaturnym dannym) [Inspection of a prospective bridegroom within the traditional Kalmyk wedding (a case study of literary sources)]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena*, no. 117, pp. 89–94. (In Russ.)

Sharaeva, T. I. (2018a) «A «plokhuiu» sheiu my ostavim doma» (o simvolike sheinykh pozvonkov v svadebnoi obriadnosti kalmykov) [And the ‘bad’ neck we shall leave back at home...: The symbolism of sheep neck bones within Kalmyk wedding rites revisited]. *Oriental Studies*, no. 4, pp. 75–85. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2018-38-4-75-85

Sharaeva, T. I. (2018b) «Kogda govoriat o svad'be, to dazhe i issokhshii cherep katitsia» (k voprosu o znachenii baran'ei golovy v svadebnykh obriadakh). [“When they talk about wedding, even a wizened skull does roll”: On the symbolism of a ram's head in the wedding ritual]. *Mongolovedenie*, no. 2 (13), pp. 20–34. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2018-13-22-37

Sharaeva, T. I. (2010) Svadebnaia obriadnost' [Wedding rites]. In: *Kalmyki* [Kalmyks], ed. by E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaia. Moscow, Nauka. 568 p. Pp. 249–270. (In Russ.)

Sharaeva, T. I. (2011) *Obriady zhiznennogo tsikla kalmykov (XIX — nachalo XXI v.)* [The ceremonies of the life cycle of the Kalmyks from the 19th to early 21st century]. Elista, ZAO «NPP «Dzhanger». 223 p. (In Russ.)

Erdniev, U. E. (1970) *Kalmyki (konets XIX — nachalo XX v.). Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Kalmyks in the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries: Historical and ethnographic essays], ed. by G. G. Stratanovich. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 312 p. (In Russ.)

Erdniev, U. E. (1985) *Kalmyki. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Kalmyks: Historical and ethnographic essays]. 3rd ed. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 282 p. (In Russ.)

Erendzhenov, K. E. (1980) *Tsetn bulg [Rodnik mudrosti] [Spring of wisdom]*. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 188 p. (In Russ.)

Erendzhenov, K. E. (1985) *Zolotoi rodnik: O kalmytskom narodnom tvorchestve, remeslakh i byte* [The golden spring: On the Kalmyk folk art, crafts and life]. Elista, Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo. 125 p. (In Russ.)

Submission date: 03.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.12

Концепт *төрөл* 'родственник' в языковой картине мира тувинцев

Шенне Ю. Кужугет, Надежда Д. Сувандии, Шенне В. Дамбаа,

Тувинский государственный университет, Российская Федерация,

Чимиза К. Ламажаа

Московский гуманитарный университет, Российская Федерация



В статье представлен лингвокультурологический анализ трактовки термина на тувинском языке «*төрөл*» (родственник). Концепт рассматривается в качестве ведущей ментальной единицы, выражающей социальные взаимоотношения: какие люди считаются близкими, как к ним надо обращаться и как общаться, в каких условиях и в какие периоды жизни и пр. Источниками исследования выступили данные словарей и 10 художественных произведений, в которых было выявлено всего 27 сочетаний со словом *төрөл* 'родственник'.

Анализ концепта *төрөл* показывает особенности семейно-родственной жизни тувинцев, которые составляют ядро их социальной и культурной жизни. Обобщение лексем, объективирующих концепт, помогло выделить несколько зон его номинативного поля, соответствующих их отношению, близости и дальности к человеку: ближняя, дальняя и отдаленная. Распределение выделенных выражений по зонам приводится с перечнем выявленных терминов.

Все номинативное поле концепта, выступающее в виде отдельных слов, свободных словосочетаний, индивидуально-авторских словосочетаний, фразеологизмов, пословиц и пр. выражает особенности языковой картины мира тувинцев, многоаспектность системы их родственных связей.

Ключевые слова: концепт; родственник; родня; *төрөл*; языковая картина мира; термины родства; Тува; тувинцы; тувинский язык; тувинская культура



Для цитирования:

Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Дамбаа Ш. В., Ламажаа Ч. К. Концепт *төрөл* 'родственник' в языковой картине мира тувинцев [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/871> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.12

Кужугет Шенне Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и методики языкового образования и логопедии Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Педагогическая, д. 13. Тел.: +7 (923) 388-69-99. Эл. адрес: kuzhuget-sh@mail.ru

Сувандии Надежда Дарьевна — кандидат филологических наук, декан филологического факультета Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Педагогическая, д. 13. Тел.: +7 (923) 268-93-69. Эл. адрес: suvandiin@mail.ru

Дамбаа Шенне Вадимовна — аспирант кафедры тувинской филологии и общего языкознания Тувинского государственного университета. Адрес: 667004, Россия, г. Кызыл, ул. Педагогическая, д. 13. Тел.: +7 (923) 385-22-42. Эл. адрес: shenne2242@mail.ru

Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5, корп. 6, каб. 18. Тел.: +7 (499) 374-73-90. Эл. адрес: lamazhaa@tuva.asia ORCID ID: 0000-0003-1813-3605

Kuzhuget Shenna Yurievna, Candidate of Philology, Associate Professor, Department of Theory and Methods of Language Education and Speech Therapy, Tuvan State University. Postal address: 13 Pedagogicheskaya St., 667004 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 388-69-99. Email: kuzhuget-sh@mail.ru

Suvandii Nadezhda Daryevna, Candidate of Philology, Dean, Philological Faculty, Tuvan State University. Postal address: 13 Pedagogicheskaya St., 667004 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 268-93-69. E-mail: suvandiin@mail.ru

Dambaa Shenna Vadimovna, Graduate student, Department of Tuvan Philology and General Linguistics, Tuvan State University. Postal address: 13 Pedagogicheskaya St., 667004 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 385-22-42. Email: shenne2242@mail.ru

Lamazhaa Chimiza Kuderkova, Doctor of Philosophy, Deputy Director, Institute of Fundamental and Applied Studies, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5 Yunosti St., 111395 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (499) 374-73-90. E-mail: lamazhaa@tuva.asia



The concept of *møpел* ('relative') in the Tuvan linguistic world picture

Shenne J. Kuzhuget, Nadezhda D. Suvandii, Shenne V. Dambaa,

Tuvan State University, Russian Federation,

Chimiza K. Lamajaa

Moscow University for the Humanities, Russian Federation

The article presents a linguistic and cultural analysis of the interpretations of the Tuvan concept 'møpел' ('relative'). We see this concept as an integral unit of thought which describes kinship: what people are considered closely related, how they should be addressed and how to communicate with them in under various conditions and in different periods of life, etc. Our research is based on the data from dictionaries and from 10 works of fiction. Overall, 27 collocations containing the word møpел 'relative' have been discovered.

The analysis of the concept allows us to outline the details of Tuvan family life which form the core of their social and cultural existence. Generalization of lexical unit, which objectify this concept, has helped to distinguish several areas of its nominative field relevant to proximity and distance within the kinship - near, distant and remote. The distribution of selected expressions by areas is accompanied by a list of terms identified.

The whole nominative field of the concept includes separate words, loose collocations, authors' phrases, idioms, proverbs, etc. It reveals the peculiarities of the Tuvan linguistic world picture, as well as the complexity of their multifaceted system of kinship.

Keywords: concept; relative; kindred; møpел; language world picture; kinship terms; Tuva; Tuvans; Tuvan language; Tuvan culture



For citation:

Kuzhuget Sh. J., Suvandii N. D., Dambaa Sh. V. and Lamazhaa Ch. K. The concept of *møpел* ('relative') in the Tuvan linguistic world picture. *The New Research of Tuva*, 2019, no. 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/871> (access date: ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.12

Введение

Родовая организация является основой традиционной социальной организации тувинцев. Поэтому одним из важнейших концептов тувинской культуры является концепт *møpел* — 1. 'родственник', 'родня'; 2. род // родовой (Тувинско-русский словарь, 1968: 419). Понимание круга родственников для тувинцев традиционно имело и продолжает иметь огромное значение. Концепт рассматривается как единица ментального образования, в котором отражено миропредставление носителей культуры, присутствующее в языковом сознании. Как писал Ю. С. Степанов, это «как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» (Степанов, 2004: 43). Концепт *møpел* выражает понимание тувинцами близкого круга людей, их состава и особенностей взаимоотношений между ними: какие люди для тувинца будут считаться близкими, как к ним надо обращаться и как общаться, в каких условиях и в какие периоды жизни, как проходят родовые сборы (*чыыжы*) в целом и сборы с целью исполнения ритуалов (*дагылга*).

В тувиноведении изучение данной стороны социальной жизни было сосредоточено на ее традиционном состоянии в дореволюционную эпоху (в форме этнографического описания родоплеменных структур) и на вопросах ее трансформации в советский период (для фиксации изживания старых форм и прогрессивных изменений в семейном быту). В постсоветское время эта тема практически не исследовалась, хотя социокультурные процессы в Туве имеют значительный характер архаизационных и неотрадиционалистских тенденций. Родовые связи и родовые отношения остались важными для тувинцев на протяжении всего XX века, несмотря на социально-трансформационные процессы и изменения в культурной жизни. Этот факт становится очевидным, если мы обратимся к анализу концепта *møpел*, который имеет богатое номинативное поле в тувинском языке. Соответственно наш анализ



будет включать методологические приемы лингвистики и культурологии, и в исследовательском поле будет проблематика взаимосвязи языка и культуры, то есть языковая картина мира¹.

Целью исследования будет анализ трактовок основного термина *төрөл*, а также отмечаемых признаков концепта, его различных аспектов, которые выражаются в разных единицах речи. Вся совокупность языковых средств, объективирующих концепт в определенный период развития общества, определяется лингвокультурологией как номинативное поле концепта (Попова, Стернин 2007). Как отмечают З. Д. Попова и И. А. Стернин, «...принадлежность того или иного признака концепта конкретной полевой зоне определяется исключительно яркостью соответствующего когнитивного признака, его актуальностью для когнитивного сознания и не зависит от макрокомпонента концепта, которому он принадлежит» (там же: 113). Для культурологии анализ номинативного поля концепта интересен тем, что выстраивается в русле субъектно-ориентированного подхода в постижении культуры, когда изучение концепта культуры выстраивается в соответствии с зональным построением знания субъекта: от ближнего к дальнему, то есть «Свое — Чужое — Чуждое» (Луков В., Луков Вл., 2008, 2013).

Источниковой базой исследования стал ряд изданий, а также «Электронный корпус текстов тувинского языка» (<http://tuvancorpus.ru/>), созданным и поддерживаемый коллективом филологов Тувинского государственного университета. Важным источником для нас стал толковый словарь тувинского языка под редакцией Э. Р. Тенишева (Тувинско-русский словарь, 1968), а также художественные произведения тувинской литературы XX века, в которых мы отследили как трактовки использования термина *төрөл*, так и его производные, смысловые вариации, близкие термины. Также отметим, что термины родства и свойства в тувинском языке были подробно исследованы Л. С. Кара-оол (Кара-оол, 2004, 2006), соответственно эти материалы также стали нашей основой.

В общей сложности, источниками исследования выступили данные словарей и 10 художественных произведений, в которых было выявлено всего 27 сочетаний со словом *төрөл* — ‘родственник’.

Термины номинативного поля концепта *төрөл*

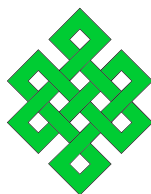
Термин *төрөл* — ‘родственник’, по определению Л. С. Кара-оол, является термином обобщенного характера, который не входит непосредственно в номенклатуру терминов родства, но характеризует категорию или разряд родственных отношений (Кара-оол, 2004: 21). По ее мнению, термин заимствован из монгольского языка, зафиксирован не только в тувинском, но и алтайском языке (Кара-оол, 2006: 144).

В «Тувинско-русском словаре» под ред. Э. Р. Тенишева дается следующее толкование: «**Төрөл** — 1. родственник; родственница; 2. род // родовой» (Тувинско-русский словарь, 1968: 419). То есть, лексическая единица *төрөл* выражает общее название данного понятия. Например, процитируем использование термина в произведении К. Э. Кудажи: «Оттук-Даштың Кара-Өдекте Оңзулактың *төрелиниң* аалынга хап келген» (Кудажи, 1996: 236; здесь и далее в цитатах ключевые термины выделены нами. — Авт.) — ‘Я приехал к родственникам Оңзулака в местечке Кара-Өдек Оттук-Даша’. Другой пример из произведения С. А. Сарыг-оола: «Ол хүн ачамга дузалажыр дээш, *төрелдеривис* эр улустар база-ла келгилээн» (Сарыг-оол, 2008: 53) — ‘В тот день, чтобы помочь отцу, приехали мужчины, наши родственники’.

Кроме элементарного термина *төрөлдер* употребляется и описательный *төрөл улус* — ‘родственные люди’ (Кара-оол, 2006: 144).

Словосочетание *төрөл бөлүк* (родственные группы) выражает общее название родственных групп тувинцев, которые в устоявшейся традиции этнографии носят название родоплеменных групп. Например: «Тыва чуртунга турган *төрөл бөлүктүң* аттары аңгы-аңгы тургулаан. Бир чамдык черге *төрөл бөлүктүң* адын суму деп база адаар турган. Адап көрейн: Ак, Адыг-Түлүш, Монгуш, Ак-Монгуш, Кара-Монгуш, Бай-Кара, Бараан, Даргат, Долаан, Донгак, Кара-Донгак, Сарыг-Донгак, Кара-Сал, Иргит, Куулар, Күжүгет, Кыргыс, Ондар, Кол, Соян, Тумат, Хертек, Ховалыг, Хомушку, Хөйүк, Чооду, Шалык» (Кенин-Лопсан, 2000: 265) — ‘В нашей Туве существовали разные родственные группы. В одних местах даже называли именами родственной группы названия сумона. Перечислю их: Ак, Адыг-Түлүш, Монгуш, Ак-Монгуш, Кара-Монгуш, Бай-Кара, Бараан, Даргат, Долаан, Донгак, Кара-Донгак, Сарыг-Донгак,

¹ Рассуждения о том, что следует понимать под выражением «языковая картина мира» можно найти в работах Б. А. Серебренникова, Е. С. Кубряковой, В. И. Постовалова (Серебренников и др., 1988), Е. С. Яковлевой (Яковлева, 1994), Н. Д. Арутюновой (Арутюнова, 1999), Т. В. Булыгиной, А. Д. Шмелева (Булыгина и др., 1997), З. Д. Поповой, И. А. Стернина (Попова, Стернин, 2010), Ю. Д. Апресяна (Апресян, 2009), О. А. Корнилова (Корнилов, 2011) и др.



Кара-Сал, Иргит, Куулар, Күжүгет, Кыргыс, Ондар, Кол, Соян, Тумат, Хертек, Ховалыг, Хомушку, Хөйүк, Чооду, Шалык’.

Сочетанием **төрел-аймак** называют родственников по одному роду, или отмечают общее название какого-либо рода. Первый смысл демонстрируем выражением снова из произведения М. Б. Кенин-Лопсана: “Ийи аңгы **төрел аймактың** оглу, кызы өгленирге, уруг-дарыы мөге-шыырак болур” (Кенин-Лопсан, 2000: 325) — ‘Если поженятся дочь и сын двух разных племен, то их дети будут здоровыми’. Второй смысл: «**Бистиң төрел-аймактың, мээң төрел аймаамның когун үзе узуткап шыдавас силер**” (Кенин-Лопсан, 2000: 20) — ‘Вы не сможете до конца уничтожить мое племя и мой род’.

Большую частотность в художественных произведениях имеет собирательное существительное **төрел-дөргүл** — ‘родня’ (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). Например: “**Төрел-дөргүлүңден** адын билиринң чежел, арнын таныырынң чежел, хөй-ле боор аа?” (Сарыг-оол, 2008: 10) — ‘Сколько ты знаешь имен и лиц всей твоей родни?’; “Мээң келиримни билген ышкаш, мынча хөй **төрел-дөргүңнүң** чүге чыгып келгени ол? — деп, Сүлдем ашак айтырган (Кудажы: 1996: 360) — ‘Как будто про меня знали, почему так много родни собралось? — спросил старик Сүлдем’.

Ха-төрел — родня по старшему брату. Л. С. Кара-оол со ссылкой на работы тюркологов пишет о том, что ха имеет значение “старший брат” (Кара-оол, 2006: 61–64). Пример употребления выражения: “**Ха-төрелиң, ажы-төлүң мендилежиң, таакпылажың алыр дээш, ажы-чемин эккеп салып тур!**” (Сарыг-оол, 2008: 63) — ‘Приехала твоя родня, чтобы проститься с тобой, принося с собой разную пищу’.

Төрел ызыгуурлуг — родословная. Данное словосочетание используется при подчеркивании правила, согласно которому каждый человек должен иметь (знать) свою родословную. Например: «**Кижиги төрел ызыгуурлуг болур**” (Кенин-Лопсан, 2000: 3) — ‘Каждый человек имеет свою родословную’.

Төрел уктуг — имеющий родственную связь (при этом *төрел* — ‘родственник’, а *ук* — ‘род’, ‘происхождение’, ‘порода’). Например: «Кижиги-даа **төрел уктуг**. Куш-даа **төрел уктуг**” (Кенин-Лопсан, 2000: 5) — ‘Каждый человек имеет свой род. Даже каждая птица имеет свой род’.

Чурт-төрел — родственники по одной родине, то есть земляки или точнее — представители одного этноса. Например: «Оозун угаап көөрге, Моол биле Тываның чүгле чону эвес, **чер-чурту база төрел турган чүзүл аан**” (Кудажы, 1996: 285) — ‘Судя по тому, в Монголии и Туве не только народ имеет родственную связь, но и вся территория их земли’.

Выражение **сөөк төрел** (букв. — родственники по кости) достаточно близкое к нему, поскольку подразумевает общность по кости каким бы отдаленным не было родство (Кара-оол, 2006: 147).

В отличие от двух предыдущих сочетаний **хан төрел** — это уже название для родственников по крови, кровных родственников от конкретных родителей, предков. Например: «Сүлдемнерниң аалы чурт-төрел-даа эвес, **сөөк төрел-даа** эвес, мырыңай-ла хан төрел үндезинге туттунуп келген» (Кудажы, 1989: 155) — ‘Аал Сүлдема строился не из родни по одной родине и по кости, а по кровнородственным отношениям’. К кровным родственникам, кроме членов семьи, относятся родственники по линии матери и отца (Кара-оол, 2006). Например: “Ашак-кадай болган кижилер ажы-төлдүт, **хан-төрел** чувелерлиг, оон ыңай эш-өөрлүг болур” (Кенин-Лопсан, 2000: 195) — ‘У мужа и жены должны быть дети, их кровные дети, и друзья’. Еще одно выражение, подчеркивающее выражение: «Ол үениң ёзузунда үш ада угундан бээр **хан төрел** эвес улустуң оолдары, кыстары өгленчир турган” (Кенин-Лопсан, 2000: 77) — ‘В то время замуж выходили дочери и сыновья не по кровным родственным связям, а от третьего колена предков’.

Выражение **элеге төрел** используется для наименования кровных родственников, имеющих общего предка. Например: «Кым-даа сени кадарчыладып кирип алырда, кандыг-ла бир “акызы”, “чеңгези” — **элеге төрели** болур чүве болгай дээнзиг болду» (Сарыг-оол, 2008: 126) — ‘Когда тебя примут в батраки, то бывает либо твой брат или жена брата, то есть кровные родственники через общего предка’.

Чоок төрел — близкий родственник (Кара-оол, 2006: 146). Например: «**Чоок төрелим** болгу дег улус шупту Өвүрде...” (Сарыг-оол, 2008: 316) — ‘Все мои близкие родственники в Овюре’. Другой пример: “Бичии уруглар ынчаар шуугаарга, **чоок төрели** келир деп, улус чугаалажыр боор ийин” (Кудажы, 1996: 202) — ‘Если маленькие дети так будут болтать, то говорят, что приедут близкие родственники’.

Для обозначения сестры или брата есть термин **кады төрээн** — вместе родившийся (Кара-оол, 2006: 146).

Дальних родственников называют **ырак төрел**. Л. С. Кара-оол считает, что этот составной термин, также как и *чоок төрел*, калькирован из русского языка, в котором есть «дальний родственник» (там же: 146–147).



Брак-чоок төрел — общее выражение для обозначения и дальних, и близких родственников. Например: «**Брак-чоок төрелдери** база дузалашкан» (Кудажы, 1996: 355) — ‘Ему помогли близкие и дальние родственники’.

Ие төрел — родственники со стороны матери. Например: «**Ием төрели** оюнзак улус» (Сарыг-оол, 2008: 44) — ‘Мои родственники со стороны матери игривый народ’. Л. С. Кара-оол также упоминает о термине **ээ төрели** — родственник хозяйки, что свидетельствует, по ее мнению, о господстве у далеких предков тувинцев материнского рода, основанного на материнском праве (Кара-оол, 2006: 148).

Ада (ачам) төрел — родственники со стороны отца. Пример: «**Ачамның төрелдери** авамның сөзүн кончуг дыңнааннар» (Кенин-Лопсан, 1989: 35) — ‘Родственники отца прислушались к словам моей матери’.

В фразе из произведения С. А. Сарыг-оола называются сразу несколько групп родственников: «Ындыг болза-даа ада, ие чоок төрелдерим боор улустан: калган авам хөөкүйнүң кады төрээн акызы Мукураш даайым, ооң кадайы күүйүм, авамның кады төрээн үш угбазы даай-аваларым, авамның кыс дуңмазы угбам, ачамның кады төрээн акызы Кыйгыжы, ачамның ийи эр дуңмалары Бараан-оол, Шевер-Сарыг акыларым» (Сарыг-оол, 2008: 10) — ‘Но, несмотря на это из моих родственников со стороны отца и матери есть: родной брат моей погибшей матери — дядя Мукураш, его жена — тетя, три родные сестры моей матери — тети, сестренка моей матери — моя сестра, родной старший брат моего отца Кыйгыжы, два родных брата моего отца Бараан-оол и Шевер-Сарыг — мои братья’.

Катаат төрел — родственник со стороны жены. Например: «**Бир таламда бо мээң катаат төрелим ашак бо-дур**» (Сарыг-оол, 2008: 270) — ‘С одной стороны сидит мой родственник со стороны жены’.

Дополнительные формы

Нами также выявлена глагольная форма **төрелдээр** — ‘гостить у родни’, которая также отмечена в словаре (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). Например: «Чижээлээрге, Хендерге ажып, **төрелдей берген** дижик» (Кудажы, 1996: 154) — ‘Например, можно гостить у родни в Хендерге’.

Словарь также дает и термин **төрелдежир** — родниться друг с другом (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). То есть стать сватьями. Например: «Ийи дүжүметтиң **төрелдежиң алыр** деп турарының ужур-утказы мындыг хевирлиг» (Кудажы, 1996: 256) — ‘Вот поэтому хотели два дужумета¹ породниться друг с другом’.

Еще один вариант глагольной формы: **төрелзинер** — считать своим родственником (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). Мы также считаем, что таким словом можно воспринимать как родственника и чужого человека. Например: «Мени кончуг **төрелзинер** болду» (Кенин-Лопсан, 2000: 304) — ‘Они меня считали своим родственником’. Еще один пример: «Мени хүндүлээр өг-бүле турар болза, **төрелзиниң** аралашкай мен» (Кенин-Лопсан, 2000: 372) — ‘Если бы эта семья меня уважала бы, то я бы поддерживала с ним связь’.

Поскольку термин может иметь глагольные формы, то есть и причастная: **төрелзек** — проявляющий родственные чувства (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). Например: “Мартыкмаа Сат угбай бистиң Мөңгүн-Тайгада эң улуг угаанның болгаш эң **төрелзек** кижиги деп часкы хүндүс билип каан мен” (Кенин-Лопсан, 2000: 378) — ‘Однажды в весенний день я понял, что Мартыкмаа Сат была самым умным и самым проявляющим родственные чувства человеком’.

Интересна форма **төрел-сады** — малое количество родни какого-то рода. Происходит от монг. **са-дан** — состоящий в родственных отношениях; **буяны садан хорш** — друг добродетель; духовный наставник; **ойрын садан** — близкий родственник; **төрөл садан хорш** — родственник; **төрөл садангүй** — не имеющий родственников; безродный; **ураг садан хорш** — родные, родственники, свойственники; **үр садан хорш** — родственники; холын садан — дальней родство, дальний родственник; **эцгийн садан** — родственники отца; **садан байх** — быть родственниками; сродни; **садан төрлийн хүн** — родственник (Большой академический ..., 2001: 68).

Например: «**Ооң төрел-садызын араттар сывыртапкан болгай аан**» (Кудажы, 2002: 306) — ‘Его оставшихся родню араты прогнали’.

Как пишет Л. С. Кара-оол, также для определения пола родственника используются детерминативы **эр** (юноша, парень) и **кыс** (девушка). Соответственно есть описательные термины **эр төрели** — родственник и **кыс төрели** — родственница (Кара-оол, 2006: 144).

¹ Дужумет [ъ] — чиновник в дореволюционной Туве (Толковый словарь ..., 2003: 525).



Родственное отношение тувинцы в отдельных случаях выражали по отношению к представителям других этнических групп. **Дөрбет, баят төрөл** означал определение дербетов как родственников (Тувинско-русский словарь, 1968: 420). Например: “Бистиң мыя кожаларывыста **дөрбет, баят төрөлдөрүвис-даа** чаа-чаа ырлар ырлажып турар апарганнар болдур эвеспе” (Сарыг-оол, 2008: 223) — ‘Даже наши соседи, родня из дербета и баята поют новые песни’.

Других могли определять через их родственное отношение с определенными объектами. **Оът, ыяш төрөлдиг** — букв. имеющий родственников среди травы и деревьев. Так определяли русских, хозяйственная деятельность которых связывалась со строительством, с растениеводством. Например: “**Оът, ыяш төрөлдиг** улус деп чүнү ынчаар ийик?” (Сарыг-оол, 2008: 25) — ‘Люди, имеющие родственные души с травами и деревьями?’

Некоторых, имеющих особенные таланты, могли называть родственниками бога: **бурган төрөлдиг** — имеющий в качестве родственника бога. Например: “*Чүвени бүдүү билир, бүдүү дыңнаар, бүдүү көөр кижини бурган төрөлдиг кижини дижир*» (Кенин-Лопсан, 2000: 378) — ‘Человека, который обладает даром ясновидения, то говорят, что он родственник бога’.

Других сравнивали с родственниками зверей. **Бөрү төрөлдиг** — имеющий в качестве родственника волка. Например: “*Ам оорланыр кижини дээрге-ле, хырны тотса-даа, караа тотпаан, бөрү төрөлдиг чылбыга-дыр*» (Кенин-Лопсан, 1980: 9) — ‘Сейчас человек, который занимается воровством, это нена сытившееся чудовище — родственник волка, который даже если живот сыт, а глаза не сыты’.

Стереотипное определение групп родственников выливалось в разнообразные выражения, которыми “клеили”, приписывали общие свойства сразу всем представителям группы. **Чалчыыр төрөл** — скандальная родня; **өкпелээр төрөл** — обидчивая родня. Например: “*Чалчыыр төрөли чалчып турган, өкпелээр төрөли өкпелеп турган, а Херик чейзең караан безин чивеш кылбаан*” (Кудажы, 2002: 300) — ‘Скандальная родня устраивала скандал, а обидчивая родня обижалась, но Херик чейзен и глазом не моргнул’.

Обобщенные характеристики для родни складывались в пословицы и поговорки:

— “*Бак төрөлдиг* орнунга хары кижини дээрде деп кырган-авамның чугаазының шынын дораан-на көре берген мен” (Сарыг-оол, 2008: 97) — ‘Я поверил, что бабушка правильно отметила, что лучше чужой человек, чем родственник с плохой душой’;

— “Сөөгүнден сивирерге-даа, **төрөл чыды** читпес” (Кудажы, 1996: 167) — ‘Даже если соскребать из костей, то запах родни не исчезнет’;

— “Кижини баксыраанда — **төрөл тыртар**» (Кенин-Лопсан, 1984: 27) — ‘Когда человеку плохо на душе, то он всегда идет к родственникам’;

— “**Төрөл кижиниң** үнү хей-аът кириер дижир” (Кенин-Лопсан, 1984: 88) — ‘Говорят, что даже голос родственника придает силу человеку’.

— “Кижини баксыраарга, **төрөли кээр**” ((Кенин-Лопсан, 2000: 71) — ‘Когда человеку становится плохо, то всегда приходят родственники’.

Номинацию концепта **төрөл** ‘родственник’ также выполняет фразеологическое сочетание **аас-биле төрөлдөр** — ‘только на словах родственники’. Например: “*Аас-биле “төрөлдөрүм” дижир кижини-ле хөй*» (Сарыг-оол, 2008: 64) — ‘На словах у меня очень много родственников’.

Зоны номинативного поля концепта

Обобщение лексем, объективирующих рассматриваемый концепт, помогает выделить несколько зон его номинативного поля, соответствующих их отношению, близости и дальности к человеку: ближняя, дальняя и отдаленная. Распределение выделенных выражений по зонам дает нам такую картину (разумеется, это далеко не полный перечень всей терминологии):

БЛИЖНЯЯ ЗОНА

Чоок төрөл — близкий родственник;

Ие төрөл — родственники со стороны матери;

Ада төрөл — родственники со стороны отца;

Ха-төрөл — родня по старшему брату;



Кады төрээн — вместе рожденные (брат, сестра);
Хан төрел — кровные родственники;
Төрел — родственник; родственница (общий термин);
Төрел-дөргүл — родня;
Төрел бөлүк — родственные группы.

ДАЛЬНЯЯ ЗОНА

Элеге төрел — наименования кровных родственников через общего предка;
Ырак төрел — дальний родственник;
Сөөк төрел — родственники 'по кости';
Чурт-төрел — родственники по одной родине.

ОТДАЛЕННАЯ ЗОНА

Бурган төрелдиг — имеющий в качестве родственника Бога;
Бөрү төрелдиг — имеющий в качестве родственника волка;
Чалчыыр төрел — скандальная родня;
Өкпелээр төрел — обидчивая родня.

Заключение

Анализ концепта *төрел* — 'родственник' показывает нам особенности семейно-родственной жизни тувинцев, которые составляют ядро их социальной и культурной жизни и которые в свою очередь могут быть зонированы в соответствии с пониманием человека, с его субъектной организацией представлений об окружающем его мире культуры. Все номинативное поле концепта, выступающее в виде отдельных слов, свободных словосочетаний, индивидуально-авторских словосочетаний, фразеологизмов, пословиц и пр. выражает особенности языковой картины мира тувинцев, многоаспектность системы родственных связей, которые на сегодня остались востребованными, актуализированными и потому чрезвычайно интересными для дальнейших исследований.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Апресян, Ю. Д. (2009) Исследования по семантике и лексикографии. М. : Языки славянских культур. Т. I: Парадигматика. 568 с.
- Арутюнова, Н. Д. (1999) Язык и мир человека. М. : Языки русской культуры. 896 с.
- Большой академический монгольско-русский словарь (2001) : в 4 т / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М. : Academia. Т. 3. 440 с.
- Булыгина, Т. В., Шмелев, А. Д. (1997) Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М. : Школа «Мастера русской культуры». 574 с.
- Кара-оол, Л. С. (2004) Термины родства и свойства в тувинском языке: автореф. дисс. ... к-та филол. н. М. 24 с.
- Кара-оол, Л. С. (2006) Термина родства и свойства в тувинском языке. Кызыл : РИО ТывГУ. 252 с.
- Кенин-Лопсан, М. Б. (2000) Азаның бичези кончуг [Младший чертенок]. Кызыл : Тываның ном үндүрер чери. 175 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан, М. Б. (1980) Чылгычының өө [Юрта табунщика]. Кызыл : Тываның ном үндүрер чери. 216 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан, М. Б. (1984) Кырган-авай өпей ыры [Колыбельная бабушки]. Кызыл : Тываның ном үндүрер чери. 203 с. (На тув. яз.).
- Кенин-Лопсан, М. Б. (2000) Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]. Кызыл : Тываның ном үндүрер чери. 416 с. (На тув. яз.).



Корнилов, О. А. (2003) Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М.: ЧеРО. 349 с.

Кудажы, К.-Э. К. (1989) Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]: в 4 т. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери. Т. 3. 328 с. (На тув. яз.).

Кудажы, К.-Э. К. (1996) Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]: в 4 т. 2-ги үндүрүлгө. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери. Т. 1. 368 с. (На тув. яз.).

Кудажы, К.-Э. К. (2002) Уйгу чок Улуг-Хем [Улуг-Хем неугомонный]: в 4 т. 2-ги үндүрүлгө. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери. Т. 2. 376 с. (На тув. яз.).

Луков, Вал. А., Луков, Вл. А. (2008) Тезаурусы: Субъектная организация гуманитарного знания. М.: Изд-во Национального института бизнеса. 784 с.

Луков, Вал. А., Луков, Вл. А. (2013) Тезаурусы II: Тезаурусный подход к пониманию человека и его мира. М.: Изд-во Национального ин-та бизнеса. 640 с.

Попова, З. Д., Стернин, И. А. (2007) Семантико-когнитивный анализ языка. Изд. 2-е, перераб. и доп. Воронеж: Истоки. 250 с.

Попова, З. Д., Стернин, И. А. (2010) Когнитивная лингвистика. М.: АСТ; Восток-Запад. 314 с.

Сарыг-оол, С. А. (2008) Аңгыр-оолдуң тоожузу [Повесть о светлом мальчике]. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери. 440 с. (На тув. яз.).

Серебренников, Б. А., Кубрякова, В. С., Постовалова, В. И., Телия, В. Н., Уфимцева, А. А. (1988) Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М.: Наука. 212 с.

Степанов, Ю. С. (2004) Константы. Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект. 991 с.

Толковый словарь тувинского языка (2003): 10300 слов и 1700 устойчивых выражений / под ред. Д. А. Монгуша. Новосибирск: Наука. 597 с.

Тувинско-русский словарь (1968): 22000 слов / под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Советская энциклопедия. 648 с.

Яковлева, Е. С. (1994) Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гнозис. 344 с.

Дата поступления: 05.06.2019 г.

REFERENCES

Apresian, Iu. D. (2009) *Issledovaniia po semantike i leksikografii* [Studies in semantics and lexicography]. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur. Vol. I: Paradigmatika [Paradigmatics]. 568 p. (In Russ.).

Arutiunova, N. D. (1999) *Iazyk i mir cheloveka* [Language and the human world]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury. 896 p. (In Russ.).

Bol'shoi akademicheskii mongol'sko-russkii slovar' [Large academic Mongolian-Russian dictionary] (2001): in 4 vols. / ed. by G. Ts. Piurbeev. Moscow, Academia. Vol. 3. 440 p. (In Russ.).

Bulygina, T. V. and Shmelev, A. D. (1997) *Iazykovaia kontseptualizatsiia mira (na materiale russkoi grammatiki)* [Linguistic conceptualization of the world: the case of Russian grammar]. Moscow, Shkola «Masters russkoi kul'tury». 574 p. (In Russ.).

Kara-ool, L. S. (2004) *Terminy rodstva i svoistva v tuvinskom iazyke* [Terms of kinship and in the Tuvan language]: Thesis of Diss. ... Candidate of Philology. 24 p. (In Russ.).

Kara-ool, L. S. (2006) *Terminy rodstva i svoistva v tuvinskom iazyke* [Terms of kinship and apanage in the Tuvan language]. Kyzyl, RIO TyvGU. 252 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (2000) *Azanyng bichezi konchug* [Junior devil]. Kyzyl, Tuvan book publisher. 175 s. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1980) *Chylgychynyng öö* [Yurt of man]. Kyzyl, Tuvan book publisher. 216 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1984) *Kyrgan-avai öpei yry* [Grandmother's lullaby]. Kyzyl, Tuvan book publisher. 203 p. (In Tuv.).



- Kenin-Lopsan, M. B. (2000) *Chitken urug [The girl who disappeared]*. Kyzyl, Tuvan book publisher. 416 p. (In Tuv.).
- Kornilov, O. A. (2003) *Iazykovye kartiny mira kak proizvodnye natsional'nykh mentalitetov [Linguistic picture of the world as derivatives of national mentalities]*. Moscow, CheRO. 349 p. (In Russ.).
- Kudazhy, K.-E. K. (1989) *Uigu chok Ulug-Khem [Ulug-Khem restless]*: in 4 vol. Kyzyl, Tuvan book publisher. Vol. 3. 328 p. (In Tuv.).
- Kudazhy, K.-E. K. (1996) *Uigu chok Ulug-Khem [Ulug-Khem restless]*: in 4 vol. 2nd ed. Kyzyl, Tuvan book publisher. Vol. 1. 368 p. (In Tuv.).
- Kudazhy, K.-E. K. (2002) *Uigu chok Ulug-Khem [Ulug-Khem restless]*: in 4 vol. Kyzyl, Tuvan book publisher. Vol. 2. 376 p. (In Tuv.).
- Lukov, Val. A. and Lukov, Vl. A. (2008) *Tezaurusy: Sub'ektnaia organizatsiia gumanitarnogo znaniia [Thesauri: The subject organization of humanitarian knowledge]*. Moscow, Natsional'nyi institut biznesa Publ. 784 p. (In Russ.).
- Lukov, Val. A. and Lukov, Vl. A. (2013) *Tezaurusy II: Tezaurusnyi podkhod k ponimaniu cheloveka i ego mira [Thesauri II: Thesaurus approach to understanding man and his world]*. Moscow, Natsional'nyi institut biznesa Publ. 640 p. (In Russ.).
- Popova, Z. D. and Sternin, I. A. (2007) *Semantiko-kognitivnyi analiz iazyka [A semantic and cognitive analysis of language]*. 2nd ed. Voronezh, Istoki. 250 p. (In Russ.).
- Popova, Z. D. and Sternin, I. A. (2010) *Kognitivnaia lingvistika [Cognitive linguistics]*. Moscow, AST; Vostok-Zapad. 314 p. (In Russ.).
- Saryg-ool, S. A. (2008) *Angyr-ooldung toozhuzu [The story of a bright boy]*. Kyzyl, Tuvan book publisher. 440 p. (In Tuv.).
- Serebrennikov, B. A., Kubriakova, B. C., Postovalova, V. I., Teliia, V. N. and Ufimtseva, A. A. (1988) *Rol' chelovecheskogo faktora v iazyke. Iazyk i kartina mira [The human factor in language: Language picture of the world]*. Moscow, Nauka. 212 p. (In Russ.).
- Stepanov, Iu. S. (2004) *Konstanty. Slovar' russkoi kul'tury [Constants. A dictionary of Russian culture]*. 3rd ed. Moscow, Akademicheskii Proekt. 991 p. (In Russ.).
- Tolkovyi slovar' tuvinskogo iazyka [A dictionary of the Tuvan language]* (2003): 10300 words and 1700 expressions / ed. by D. A. Mongush. Novosibirsk, Nauka. 597 p. (In Russ.).
- Tuvinsko-russkii slovar' [A Tuvan-Russian dictionary]* (1968): 22000 words / ed. by E. R. Tenishev. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia. 648 p. (In Russ.).
- Iakovleva, E. S. (1994) *Fragmenty russkoi iazykovoi kartiny mira (modeli prostranstva, vremeni i vospriiatiia) [Fragments of the Russian language picture of the world: Models of space, time and perception]*. Moscow, Gnozis. 344 p. (In Russ.).

Submission date: 05.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.13

Модификация архетипического образа тувинского шамана в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана

Зоя Б. Самдан

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Российская Федерация



В статье представлен анализ модификации архетипического образа шамана в творчестве известного тувинского исследователя шаманизма и писателя М. Б. Кенин-Лопсана. Источниковой базой выступили его наиболее значительные произведения: поэма «Конец шамана» (1971), романы «Исчезнувшая девушка» (2000) и «Судьба шаманки» (2016).

Образ шамана в творчестве М. Кенин-Лопсана претерпевал изменения в соответствии с историческими событиями в Туве XX века. Выделены два этапа эволюции творчества писателя: советский (1950–1990 гг.) и постсоветский (с 1991 г. — по настоящее время). Прототипом образа шамана стала бабушка писателя — шаманка Куулар Хандыжап, пережившая репрессии, аресты, тюремные заключения. Особенно ярко он представлен в романе «Судьба шаманки», где основная сюжетная канва строится на основе переплетения мифологического и исторического времени, загадочных метаморфоз шамана и его взаимодействия с другими персонажами. Если в поэме «Конец шамана» шаман изображался автором как плут, то в романе «Исчезнувшая девушка» он стал жертвой, а в «Судьбе шаманки» — борцом за справедливость.

Многогранность деятельности М. Б. Кенин-Лопсана позволяет рассматривать его и как исследователя шаманизма — ученого, и как шамана-практика, и как хранителя шаманских традиций, и как художника, творчески осмысляющего судьбы тувинского шаманизма. Модифицированные образы шаманов, развитые в его литературном творчестве, оказались весьма востребованными как в Туве, так и за ее пределами.

Ключевые слова: Монгуш Борахович Кенин-Лопсан; Тува; тувинцы; тувинский шаманизм; шаман; шаманизм; литературный образ; тувинская литература; архетип; неотрадиционализм



Для цитирования:

Самдан З. Б. Модификация архетипического образа тувинского шамана в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/872> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.13



Самдан Зоя Баировна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ведущий научный сотрудник группы литературоведов Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Кочетова, д. 4. Тел.: +7 (394-22) 2-39-36. Эл. адрес: samdan-sn@yandex.ru

Samdan Zoya Bairovna, Candidate of Philology, Senior Research Fellow, Group of Literary Critics, Tuvan Institute for the Humanities and Applied Social and Economic Studies under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tuva. Postal address: 4 Kochetov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (39422) 2-39-36. E-mail: samdan-sn@yandex.ru



Modifications of the archetypal image of the Tuvan shaman in the works of M. B. Kenin-Lopsan

Zoya B. Samdan

Tuvan Institute for Humanities and Applied Socioeconomic Studies
under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tuva, Russian Federation

The article analyses a modification of the archetypal image of shaman in the works of M. B. Kenin-Lopsan, the famous Tuvan scholar of Shamanism and writer. Our study covers his most significant works: a poem 'The End of the Shaman' (1971); novels 'The Girl Who Disappeared' (2000) and 'The Fate of a Shamaness' (2016).

The image of the shaman in the works of M. Kenin-Lopsan underwent transformation, as the historical events in Tuva were unfolding throughout the 20th century. The author's work can be categorized into the Soviet (1950-1990) and post-Soviet (from 1991) periods. A prototype for the image of the shaman was found in the writer's grandmother — the shamaness Kuular Khandizhap, who survived the repressions, arrests and several imprisonments. An exceptionally vivid portrayal of a shaman appears in the novel 'The Fate of the Shamaness' where the basic plot device is the symbiosis of mythological and historical time. Through her mysterious metamorphoses, the shamaness can interact with other characters. While in the poem 'The End of the Shaman' the shaman acted as a trickster, in the novel 'The Girl Who Disappeared' he becomes a victim, and in the novel 'The Fate of Shamaness' he evolves into a fighter for justice.

The diversity of the M. B. Kenin-Lopsan's work allows us to see him as a scholar of Shamanism, a practicing shaman, a keeper of Tuvan shamanic traditions and as an artist who gives them a creative twist. The interpretations of shamans he offered in his literary work became very popular both in Tuva and abroad.

Keywords: Mongush Borakhovich Kenin-Lopsan; Tuva; Tuvans; Tuvan Shamanism; shaman; Shamanism; literary image; Tuvan literature; archetype; neotraditionalism



For citation:

Samdan Z. B. Modifications of the archetypal image of the Tuvan shaman in the works of M. B. Kenin-Lopsan. *The New Research of Tuva*. 2019, № 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/872> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.13

Введение

Исследование проблем сохранения культурного наследия народов Тувы в условиях глобализации и информатизации современного мира вызывает интерес у ученых-гуманитариев, в том числе в связи со сложившимися объективными процессами архаизации трансформирующихся обществ. Приверженность современного тувинского общества традиционализму, обращение в переломные периоды истории к традиционным ценностям духовной этнической культуры, свидетельствуют о стойкости национальных традиций и непрерывности исторической памяти тувинского этноса. Преемственность традиций духовной культуры, процесс их постепенной трансформации в условиях современности можно обнаружить через аутентичные тексты и произведения искусства. Поэтому исследование процесса модификации фольклорно-мифологических архетипических образов в произведениях современной тувинской литературы, определение их роли в сохранении глубинных пластов самобытной тувинской культуры, приобретает особую актуальность.

Понятие «архетип», по обобщающему определению А. А. Фаустова, «понимается как “осадок памяти” всего того регулярно повторяющегося, что было пережито архаическим человечеством и что отдельно взятому человеку передается “генетически”... Архетипические образы и мотивы — это “вариации на тему А”, наиболее интенсивно проявляются в мифах, сновидениях, религиозных и алхимических учениях, в художественном / литературном творчестве, в пограничных и кризисных состояниях субъекта и т. д.» (Фаустов, 2008: 24).

Под понятием модификация архетипических образов в произведениях литературы имеется в виду процесс художественного видоизменения фольклорно-мифологических образов-архетипов в индивидуальном творчестве, их интерпретация, переосмысление писателем и придание им новых смыслов, новых содержаний, новых форм.



Обращение к традициям, особенно в сфере индивидуального творчества, имеет цель не просто восстановление старых ценностей, а его творческое использование в новых условиях. Для раскрытия проблемы модификации архетипических образов важны теоретические работы о процессах традиционализма и неотрадиционализма, разработанные исследователями социальной философии А. Б. Гофманом, Ч. К. Ламажаа, Ю. В. Попковым, С. А. Мадюковой и др. (Гофман, 2008; Ламажаа, 2013; Мадюкова, Попков, 2010). В частности, особый интерес для нас представляет характеристика неотрадиционализма, предложенная Ч. К. Ламажаа по отношению к трансформирующимся обществам. Она предполагает, что теория неотрадиционализма направлена на возрождение традиций: и для адаптации общества в современных условиях, и для его эффективного развития, т. е. практически для его модернизации на основе логики собственной культуры (Ламажаа, 2010: Электр. ресурс). В методологическом плане мы опираемся также на определения неотрадиционализма, сформулированные представителями новосибирской этносоциологической школы С. А. Мадюковой и Ю. В. Попковым: «Неотрадиционализм — как осознанная реакция — это феномен не традиционного, а модернизирующегося переходного общества (Мадюкова, Попков, 2010: 105).

Процессы неотрадиционализма, характеризующиеся как наиболее перспективный путь сохранения культурного наследия тувинского народа на современном этапе, выраженный через модификацию архетипических образов в сфере индивидуального творчества, можно продемонстрировать на примере многогранной подвижнической деятельности писателя, ученого, краеведа Монгуша Бораховича Кенин-Лопсана. В его творчестве, на наш взгляд, наиболее последовательно и достоверно отразилась идея сохранения культурного наследия и исторической памяти тувинского этноса. Эта идея воплотилась в жизнь через органическое переплетение его научной и писательской деятельности. Художественные образы в его творчестве, созданные на основе фольклорно-мифологических архетипических образов, видоизменялись под влиянием разных факторов исторического развития тувинского общества и индивидуальных особенностей его творческой личности.

Цель данной статьи — анализ проблемы модификации архетипического образа шамана в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана. Источниковой базой для данного исследования выступили его наиболее значительные произведения, отражающие динамику осмысления образа шамана. Модификацию образа шамана мы будем анализировать на основе его поэмы «Конец шамана» (1971), романов «Исчезнувшая девушка» (2000), «Судьба шаманки» (2016). В таком ракурсе творчество М. Б. Кенин-Лопсана рассматривается впервые. Анализ мы выстроим с помощью сравнительно-исторического и герменевтического методов исследования.

Мы опираемся также на его научные труды по шаманизму и обширный круг литературы историков и этнографов, фольклористов и литературоведов, культурологов и искусствоведов. Наиболее основательные работы о нем и его творчестве написали Р. Ф. Итс, М. А. Дэвлет и др. (Итс, 1966; Дэвлет, 2009). Мы также анализировали его творчество ранее (Самдан, 2001).

Эволюция творчества М. Б. Кенин-Лопсана

Идея сохранения исторической памяти культурного наследия тувинского народа наиболее последовательно и ярко отразилась в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана через образ шамана. И это естественно. Его человеческая и творческая судьба складывалась под влиянием объективных исторических факторов тувинской действительности, обусловленных кардинальными переменами в жизни тувинского общества XX века и перипетиями его личной биографии.

М. Б. Кенин-Лопсан родился 10 апреля 1925 г. на берегу реки Хондергей, в местности Чаш-Тал Дзун-Хемчикского хошуна Тувинской Народной Республики.

Он рос в традиционной многодетной семье охотника, в окружении прекрасных знатоков тувинского фольклора. Является выходцем из шаманского рода сат (по материнской линии).

В его воспитании огромную роль сыграли бабушка-шаманка Куулар Хандыжап и исследователь древностей, ученый-тюрколог С. Е. Малов. Увлеченность темой шаманизма предопределила всю его дальнейшую жизнь.

Изучение шаманов, шаманизма и изменение образов шаманов в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана претерпевало изменения. Чтобы понять почему писатель периодически обращался к образу шамана и каким образом интерпретировал, переосмысливал и видоизменял его в своем творчестве, необходимо отследить этот процесс в контексте основных направлений и этапов его писательской, научной и практической деятельности.



Литературную и научную деятельность М. Б. Кенин-Лопсана мы разделяем на два больших этапа: советский (1950–1990 гг.) и постсоветский (с 1991 г. — по настоящее время). При анализе художественного и научного осмысления образа шамана им в постсоветское время мы опираемся на периодизацию процесса возрождения национальной культуры Тувы с социокультурной точки зрения, которую предлагает М. М.-Б. Харунова (Харунова, 2010: Электр. ресурс). Она выделяет три периода: конец 1980-х годов, когда происходило освобождение от советской системы регулирования этнической культуры; 2) начало 1990-х годов — признание некоторых культурных традиций на уровне власти региона, предоставление им официального статуса; 3) с середины 1990-х годов и до сегодняшнего дня — активное развитие традиций национальной культуры во всех сферах культуры, при поддержке власти Республики Тыва (там же).

Выпускник восточного факультета Ленинградского университета (1947–1952 гг.) М. Б. Кенин-Лопсан в советский период утвердился больше как писатель. В его творчестве выразились история быта, нравов, обычаев тувинцев, их психология и душа. Как поэт, публицист и прозаик он составил своеобразную художественную летопись жизни тувинского народа. Он — автор более двух десятков сборников поэзии и прозы (Кенин-Лопсан, 1975). В них тувинская архаика раскрывается в тесном переплетении фольклорно-мифологических образов с образами исторических персонажей.

Особое место в его творчестве занимают произведения на тему шаманизма и о судьбе людей, пострадавших в годы репрессий в Туве — в 1930–1950-е годы. В условиях идеологического запрета на изучение «пережитков прошлого» М. Б. Кенин-Лопсан тайно и систематически собирал тексты шаманского фольклора.

На первом этапе писательской и научной деятельности М. Б. Кенин-Лопсана было немало препятствий. В череде многих повседневных преград (отказ в работе в научном институте, отказ в выезде за границу, молчаливое игнорирование...), пожалуй, две все же оставили глубокий след в его сердце. Первая, когда в течение десяти лет, с 1955 по 1965 гг., ему задерживали выход его первого романа «Стремнина Великой реки», до 2005 г. не признавали его приоритет как автора первого тувинского романа (Самдан, 2015: 342–343). Вторая, когда его исследование тувинского шаманства вплоть до 1982 г. встречало упорное сопротивление со стороны партийных властей, расценивалось как пропаганда пережиточной религиозной идеологии (Самдан, 2003: 22–23; Дэвлет, 2009: 15).

Освободившись от партийной опалы, он защитил кандидатскую диссертацию по историческим наукам по теме «Сюжеты и поэтика тувинского шаманства» в 1982 г. в г. Ленинграде, Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого под научным руководством д. и. н., проф. Д. Г. Савинова (Кенин-Лопсан, 1982). Позже он опубликовал монографию «Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: конец XIX нач. XX в.» (Кенин-Лопсан, 1987).



Фото 1. Монгуш Кенин-Лопсан. Фото Владимира Савиных¹.
Photo 1. Mongush Kenin-Lopsan. Photo by Vladimir Savinykh.

¹ Фотография любезно предоставлена дочерью М. Б. Кенин-Лопсана - М. М. Кенин-Лопсан.



На следующем этапе творчества М. Б. Кенин-Лопсана в судьбе писателя произошли кардинальные изменения. В начале 1990-х годов в Туве было разрешено проведение I Международного семинара шаманов и шамановедов (1993 г.), открылся Научный центр по изучению шаманизма при Тувинском краеведческом музее (1993 г.), создано общество тувинских шаманов «Дүнгүр», президентом которого стал М. Б. Кенин-Лопсан (1993 г.) и т. д. Его научная деятельность получила официальный статус. На этом этапе М. Кенин-Лопсан получил «второе дыхание», он открылся больше как ученый. Научные направления его деятельности также многогранны: фольклористика, история, этнография, шамановедение, этнопедагогика, мифология, искусствоведение и т. д. Начиная с 1944 г. и в течение всей жизни он систематически собирал материалы по тувинскому шаманству. За это время он работал с несколькими сотнями информантами, опубликовал тексты и исследования по шаманизму: «Тувинские алгыши» (на тувинском языке: Кенин-Лопсан, 1992; на русском языке Кенин-Лопсан, 1995), «Магия тувинских шаманов» (Кенин-Лопсан, 1993) и др.

С середины 1990-х годов научная и писательская деятельность М. Б. Кенин-Лопсана получает наиболее активное развитие. В 1997 г. в Санкт-Петербурге, в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), под научным руководством д. и. н., проф. Д. Г. Савинова он защитил докторскую диссертацию по теме «Проблемы этнографического изучения тувинского шаманизма. По материалам шаманского фольклора» (Кенин-Лопсан, 1996). Под его руководством и участием был проведен II Международный симпозиум по изучению шаманизма (2003 г.), он опубликовал «Мифы тувинских шаманов» (Кенин-Лопсан, 2002), «Дыхание Черного Неба» (Кенин-Лопсан, 2010) и др.

В этот период он написал и издал три романа, два из которых мы рассмотрим.

Как показывает наш обзор, обращение М. Б. Кенин-Лопсана к теме шаманизма как к глубинной памяти этноса было постоянным. На начальном этапе обращение автора к образу шамана проходило трудный период преодоления запретительных установок, взгляды его не были окончательно сформированы и сформулированы. На постсоветском этапе его деятельности обращение к прошлому постепенно приобретает глубоко осознанное творческое развитие. Научное и художественное осмысление образа шамана идет параллельно. Этот взаимообусловленный процесс переосмысления и модификация этого образа мы можем увидеть на примере художественных произведений М. Кенин-Лопсана, написанных в разные периоды его творчества.

Интерпретация образа шамана в поэме «Конец шамана»

Несмотря на тот факт, что элементы шаманского фольклора присутствовали в художественных произведениях М. Кенин-Лопсана, шаманская тема в советское время была запрещенной. Тем не менее в 1966 г., когда писатель начал работать в краеведческом музее, он приступает к написанию отдельного произведения о шамане в лиро-эпическом жанре. Однако поэма «Конец шамана» была завершена им лишь спустя 5 лет — только в 1971 г., а издана годом позже (Кенин-Лопсан, 1972). Возможно, написание произведения на запретную тему потребовало определенного времени и соответствия идеологическим установкам. В творчестве М. Кенин-Лопсана скорее шла внутренняя борьба между естественным традиционным миропониманием писателя и вынужденным осуждением отсталых религиозных взглядов.

Основную сюжетную линию поэмы «Конец шамана» составляет пафос обличения хитрых манипуляций шамана Халака его секундантом Агыраром. Действие поэмы происходит в дореволюционное время и в годы установления народной власти в Туве.

«Красный вихрь Октября», то есть революционные события 1917 г., разрешает интригу между шаманом и сыном богача Аспандаем («И вот теперь я революцией гоним / и прокаженного изведаль судьбину», «С тех пор, как красный вихрь всю землю раскачал, / я потерял предвидения двойную силу», «Народа суд конфисковал его стада / и отдал беднякам на радость всем аалам») (Кенин-Лопсан, 1972: 122, 125).

Агырар разоблачает обман шамана Халака, они прячут шаманскую атрибутику в пещере. Спустя годы, после пожара, Агырар, от имени которого ведется повествование, находит тот клад и сдает его в музей.

В поэме бросается в глаза читателя противоречивость образа шамана, выражаемая в сюжетной канве произведения двойным тайным смыслом. Лирический герой как бы передает этот тайный смысл словами: «Я врал, что видел то, чего и не видел, / я говорил — не вижу, если даже видел» (там же: 25).



Исследователь тувинской литературы В. С. Салчак верно отметил, что в завуалированном образе шамана скрыта главная мысль о притеснениях шаманов в годы тоталитаризма; также он объясняет идею произведения как предостережение от шаманов-шарлатанов, которые дискредитируют авторитет истинных благородных служителей культа (Салчак, 2015: 39). Правда, В. С. Салчак при этом не анализировал действия героев поэмы, характеризующие истинную суть тувинского шаманизма. Постараемся дополнить этот пробел.

Интерпретируя образ шамана в поэме «Конец шамана», М. Кенин-Лопсан, на наш взгляд, заложил в этом произведении основные характеристики аутентичного образа шамана. Раскрывая образ центрального героя — шамана Халака — писатель приводит убедительную характеристику способа получения шаманского дара шаманом небесного происхождения:

«Был однажды летом на охоте он —

Гром гремел и дождь хлестал со всех сторон.

И вдруг молнии копье, сверкнув во мгле,

Смаху пригвоздило юношу к земле...

Раз сражен он не был пулею небес —

Не сразит теперь ни бог, ни бес

Всех земных шаманов будет он сильнее» (Кенин-Лопсан, 1972: 112).

Еще в экспозиции произведения автор выделяет образ шамана небесного происхождения от шаманов других категорий: шаманы, происходящие от шаманов-предков; от духов земли и воды; от злых духов «албыса»; от злых духов «аза (там же: 111).

Надо отметить, что пять категорий тувинских шаманов, отличающихся своим происхождением, М. Кенин-Лопсан исследовал в научной статье (Кенин-Лопсан, 1977). Впоследствии эти категории войдут в структуру его произведений как сюжетообразующие основы в создании образов шаманов разного происхождения.

М. Б. Кенин-Лопсан в поэме также художественно изображает мистические способы воздействия шаманов на страждущих: как призывать дождь, как достать табак с неба, как пустить пулю в грудь и т. д. (Кенин-Лопсан, 1972: 112, 116, 117).

Жанр поэмы позволяет М. Б. Кенин-Лопсану творчески использовать традиционные приемы повторов, поэтика которых близка к анафоре¹, характерной для стихотворного построения шаманских призываний:

«...Агарой!

Нужна вода,

Небесный вождь,

Пошли сюда

Скорее дождь...» (там же: 115).

Для характеристики героев писатель также обращается к таким приемам фольклорной поэтики, как использование жанров моления, молитв, благопожеланий, пословиц («Конь от раны станет иноходцем, / человек от бедности — шаманом»; «Каждый своего себе отыщет черта» и т. д.); говорящих имен и прозвищ (Халак — межд. 'Увы!'; Агырар — 'сопровождать шамана, подражая его выражениям'; Аспан-дай (Аспан) — 'пузатая кобылка' и т. д.).

Разумеется, в те годы, когда М. Кенин-Лопсан писал свою поэму, он еще не мог знать о предстоящих переменах в социальном строе общества, об изменении отношения к религии, в частности, шаманизму. Внутренние сомнения и борения по отношению к смене старых духовных ценностей новыми, происходящие в то время в сознании писателя, так или иначе отразились в его художественном творчестве как констатация факта о неизбежной утрате шаманских традиций. Тем не менее устойчивость традиционного мировоззрения, непоколебимая вера в духовные идеалы предков в сознании Кенин-Лопсана-писателя, подкрепляемая научными изысканиями Кенин-Лопсана-ученого, позволили ему найти оптимальную форму интерпретации образа шамана в советский период.

¹ Анафора (греч. *anaphora*, букв. – вынесение) — повтор слова или группы слов в начале нескольких стихов, строф, колонов или фраз (Гаспаров, 1987: 24).



В идейном содержании поэмы образ шамана интерпретирован в духе советского времени. Традиционная поэтика подверглась изменениям под влиянием эстетики соцреализма: противопоставление образов бедняков и богачей, разоблачение «пережитков» старого времени, воспевание новой жизни. На этом фоне писателю все же удалось зафиксировать некоторые подлинные характеристики шамана небесного происхождения; поэтически изобразить шаманскую атрибутику, обряды и способы шаманского камлания. М. Кенин-Лопсан в своей одержимости темой шаманизма стремится преодолеть идеологические препоны. Его интерес к архаике продолжает внутренне подталкивать его к поиску новых форм в раскрытии образа шамана.

Переосмысление образа шамана в романе «Исчезнувшая девушка»

В течение нескольких десятилетий у М. Б. Кенин-Лопсана вызревал, по свидетельству самого автора, замысел написания широкого полотна о трагической судьбе тувинских шаманов в годы репрессий. И вот, после кардинальных перемен, произошедших в постсоветский период истории тувинского общества, за относительно короткий срок, друг за другом вышли три его романа: «Буян-Бадыргы» (Кенин-Лопсан, 2000a); «Исчезнувшая девушка» (Кенин-Лопсан, 2000b); «Судьба шаманки» (Кенин-Лопсан, 2016; который был написан еще в 2003 г.). Решающим мотивом для написания двух последних романов, на наш взгляд, стало давнее желание писателя воссоздать в художественных образах жизнь и судьбу людей, пострадавших в годы репрессий. В центре всегда стояла постоянно мучившая его много лет судьба бабушки-шаманки Куулар Хандыжап. Образ шаманки небесного происхождения в разных ипостасях вырисовывается в сюжете этих романов.

Роман «Исчезнувшая девушка» писался в три этапа: в 1963, 1989 и 1999 гг. Главная героиня романа Хертек Агана олицетворяет собирательный образ так называемых детей «врагов народа», незаслуженно пострадавших в годы репрессий. Сюжет романа строится вокруг мытарств девочки-сироты, переносящей невыносимые лишения в 1930–1950-е годы в поисках справедливой жизни в своем родном селении у подножия высокой горы Монгун-Тайга. Испытав все несправедливости тоталитарного режима, она в конце концов уходит под купол Вечного Синего Неба и находит свой вечный покой — умирает высоко в горах, в ледяной «юрте», под защитой духа-хозяина Монгун-Тайги.

Истории трагических судеб тувинских шаманов в композиции романа воссозданы через воспоминания, сновидения и внутренние монологи. Образ Куулар Хандыжап в одном эпизоде романа — во сне главной героини Аганы — изображается как реалистический образ. Шаманка рассказывает ей об истории своих лишений, как была трижды осуждена: в первый раз арестовали ее в 1929 г. за шаманское происхождение, освободили в 1941 г.; во второй раз осудили в 1938 г. за сокрытие врага народа, ее сына Куулар Сунгар-оола¹; в третий раз посадили в тюрьму в 1948 г., осудив ее, 63-летнюю мать девяти детей на пятнадцать лет за лжеврачевание и осквернение профессии советских врачей.



Фото 2. Обложка книги М. Кенин-Лопсана «Читкен уруг» («Исчезнувшая девушка») 2000 г.
Photo 2. Cover of M. Kenin-Lopsan's book "Chitken urug" ("The girl who disappeared") 2000.

¹ Куулар Товунак оглу Сунгар-оол родился в 1908 г. в сумоне Солчур Овюрского хошуна; работал послом Тувинской Народной Республики в Монгольской Народной Республике, до ареста был студентом Коммунистического университета трудящихся Востока (КУТВа) в г. Москве. Член Правительства ТНР, ложно обвиненный за участие в контрреволюционной организации. Был расстрелян 16 октября 1938 года в числе 7 руководителей ТНР. Реабилитирован в 1964 г.



Сон девушки о ее встрече с шаманкой передает основную идею произведения о неразрывности связи времен, о преемственности в жизни рода, о сохранении памяти. Наказы шаманки-провидицы и ее уверенность в неизбежности прихода лучших времен, ее вера в то, что зло будет наказано, а добро восторжествует, придает финалу романа оптимистическое звучание и логическую завершенность.

Главной опорой героини в поисках защиты от несправедливой жизни становится ее вера в силу Вечного Синего Неба, вера в заступничество духов-хозяев Монгун-Тайги. Эта вера в сверхъестественные силы природы является основой шаманского мировоззрения. Поэтому сюжетные линии о шаманах, в центре которых стоит образ шаманки небесного происхождения, органически переплетается с главной сюжетной линией о девушке-сироте. Трагическая история дочери «врага народа» в романе показана не просто как исповедь жертвы социальной несправедливости, а скорее как противостояние человека с несломленным духом, которому помогают оставаться человеком незыблемые нравственные законы предков.

Одним из основных источников художественно-изобразительных средств в романе является тувинская мифология. В создании художественных образов, в построении сюжетных линий и композиции произведения писатель использовал художественный прием мифологизма. Мифологизм романа «Исчезнувшая девушка» впервые рассмотрела исследователь исторической поэтики тувинской литературы У. А. Донгак (Донгак, 2007). Она аргументированно проанализировала роль мифологемы Синего Неба, характеризующую основное идейное содержание романа в целом (там же: 70). Подтверждая ее тезисы о мифологизме романа, мы бы хотели рассмотреть приемы использования писателем тувинской шаманской мифологии в художественном осмыслении образа шамана.

Глава, воссоздающая галерею портретов шаманов, живших в Моген-Бурене, состоит из нескольких разделов, которые отличаются стройной композицией: сначала приводится биография каждого шамана по-отдельности — Амыр-Биди, Иргит Содуна, Хертек Ундун, Седип, Мандырга, Иргит Конгар по прозвищу Улуг-Хам или Холурааш; история его шаманской родословной в соответствии с определенной категорией, детально описывается его шаманская атрибутика, совершаемые им обряды и способы камлания, а затем приводится миф, связанный с историей происхождения шамана. (Кенин-Лопсан, 2000b: 82–94). Использование такой композиции, особенно включение мифа, придает сюжету романа новый смысл. Штрихи такой композиции впервые появлялись в поэме «Конец шамана». Однако идеологические установки и стихотворная форма не позволяли воплотить замысел полностью. В крупном повествовательном жанре романа этот прием позволил М. Б. Кенин-Лопсану выстроить стройную композицию в полной форме, что дало возможность раскрыть специфические особенности тувинского шаманизма. Пожалуй, применение такой композиции способствовало видоизменению образа шамана в творчестве писателя. К сожалению, не все истории шаманов Моген-Бурена получили дальнейшее развитие в сюжете романа.

Прием поэтических повторов-лейтмотивов в прозаическом произведении применяется своеобразно — автор часто использует в начале каждого раздела повторы одного ключевого слова, постепенно как бы лесенкой выстроив «ограду» и акцентируя этим основную мысль данного синтаксического оборота. М. Б. Кенин-Лопсан в романе также, как в поэме продолжает применять фольклорную поэтику. Так, например, нарекает своих персонажей говорящими именами и прозвищами — Чылан-Карак (Змеиные глаза), Чес-Хаай (Медный нос), Мангыс-Суугу (Печка Чудовище), Өшкү (Козлиха), Аскак-Контр (Хромой Контр) и т. д.

Так, идейное содержание романа, воплощенное в образах шаманов, на этот раз было освобождено от идеологических установок М. Кенин-Лопсаном. Писатель не осмеивает, не разоблачает, не осуждает шаманов как в содержании поэмы «Конец шаманка», а с беспощадной откровенностью изображает правду о трагических страницах истории репрессий в Туве. Он воссоздал в художественных образах типичные истории жизни репрессированных шаманов. Такая судьба постигла в те годы многих служителей культа почти по всей Туве.

Изменилась структура образа шамана в романе «Исчезнувшая девушка», в него вкладываются новые смыслы. Образ и идея, как полагает У. Донгак, в рамках поэтики художественной модальности здесь приобретает автономный статус. На основе традиционалистской и мифопоэтической конструкции мира создается качественно иной художественный мир (Донгак, 2017: 151). Писатель выразил свое личностное понимание, философски осмыслил исторические события в жанре реалистического романа. Формы применения фольклорной поэтики в романе усложняются, мифологизм романа углубляет его идейное содержание.



Модификация архетипического образа шамана в романе «Судьба шаманки»

Венцом многолетней исследовательской и творческой работы М. Б. Кенин-Лопсана над образом шамана стал выход на свет в 2016 г. его романа «Судьба шаманки» (Кенин-Лопсан, 2016), жанровую разновидность которого мы определили как роман-миф. К этому сложнейшему жанру романа в тувинской литературе М. Кенин-Лопсан обратился впервые, что характеризует глубину художественного проникновения писателя в этот архетипический образ.

Мифологизм в романе «Судьба шаманки» как характерное явление, как художественный прием в творчестве М. Кенин-Лопсана, передает мироощущение носителя культуры, ученого, писателя. Это роман-миф, поскольку отражает мифологические традиции тувинцев, о которых писал Е. М. Мелетинский: они являются «живой подпочвой национального сознания и даже многократное повторение тех же мифологических мотивов символизирует в первую очередь стойкость национальных традиций, национальной жизненной модели» (Мелетинский, 2006: 298). Художественное творчество М. Б. Кенин-Лопсана позволило жанру романа, пластичность которого отмечалась М. М. Бахтиным (Бахтин, 1988), трансформироваться и погрузиться в мифологические глубины. В романе «Судьба шаманки» основная сюжетная канва строится на основе переплетения мифологического и исторического времени и загадочных метаморфоз образа шамана и других персонажей. Души умерших шаманов путешествуют по земле и космосу. Композиция выстроена так, что категории шаманов разного происхождения составляют стройную систему сюжетных линий. Поэтика романа-мифа усложнилась — изображение мира потустороннего, трансцендентального превалирует над реалистическим миром, миром людей.

Сквозной образ шамана небесного происхождения развивался в творчестве М. Кенин-Лопсана постепенно — начиная от поэмы «Конец шаман», романа «Исчезнувшая девушка», до центральной фигуры романа «Судьба шаманки». Прототипом этого образа, как мы уже отмечали, является бабушка писателя Куулар Хандыжап, ее жизнь и судьба, полная драматизма и трагизма. В данном романе она появляется в образе Белой Волчицы. С помощью приема диалога с другими мифологическими персонажами — с Донгаком Кайгалом, Желтым Чертом, Бубном и т. д. — она ведет повествование о судьбе шаманов разного происхождения.

Способ получения шаманского дара шаманами небесного происхождения в романе излагается устами самой Куулар Хандыжап: «Однажды я пасла стада овец и коз... И вдруг на чистом небе появилась черная тучка. Пошел град. Я стала жертвой молнии. Когда я пришла в сознание, надо мной гремел бубен старого шамана. Он был очень уважаемым и очень знаменитым шаманом. Он благословил меня в путь небесного шамана. Итак, я стала шаманом небесного происхождения, так как мои предки были шаманами небесного происхождения...» (Кенин-Лопсан, 2016: 85). Самая драматичная сюжетная линия — повествование Белой Волчицы о своей земной жизни. Мифологическая канва ее рассказа — путешествие Души шаманки Хандыжап в Космосе и на земле — время от времени возвращает сюжет романа к реальной жизни, в историческом ракурсе времен жестоких репрессий, происходящих в Туве в 1930-1950-е гг.

В кульминации романа открываются драматические страницы жизни шаманки Хандыжап, воссозданные из документальных архивных источников. Трижды осужденная и отбывшая долгий срок заключения в сталинских лагерях шаманка Куулар Хандыжап, освободившись из тюрьмы, возвращается в Туву. Но не добравшись до родной юрты, умирает в пути. Свою трагическую судьбу она излагает устами Белой Волчицы, олицетворяющей её Душу.

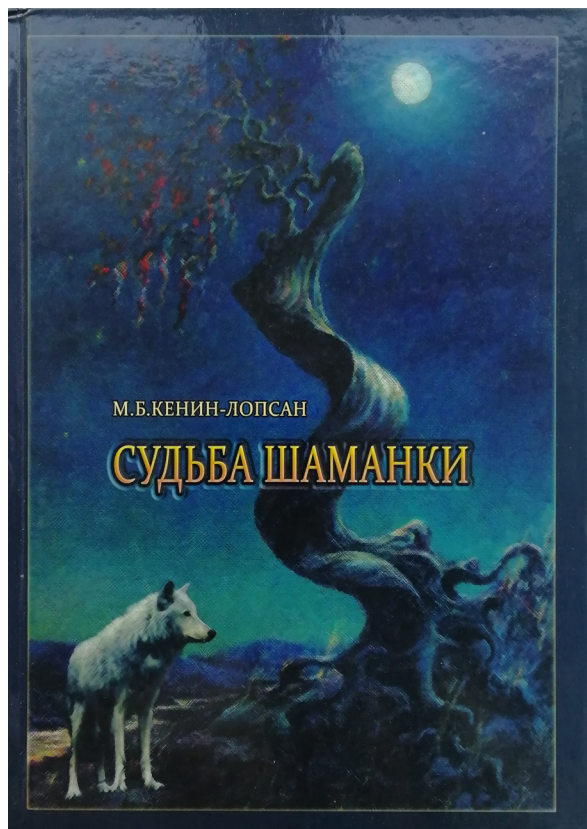


Фото 3. Обложка книги М. Кенин-Лопсана «Судьба шаманки» 2016 г.
Photo 3. Cover of M. Kenin-Lopsan's book "The Fate of the shaman" 2016.



Сквозная сюжетная линия, связанная с образом шаманки небесного происхождения, выстроена в тесном взаимодействии с мифологическими образами других шаманов, зверей, животных, птиц, среди которых выделяются образы медведя и волка. В романе мифологические образы и мотивы, связанные с медведем и волком, перевоплощенные в их ожившие Души, постоянно сопровождают образ шаманки. И это не случайно. В практике тувинского шаманства они выполняют функции главных шаманских помощников-идолов, так как их происхождение связано с историей происхождения предков тувинского этноса, отдельных их родов и шаманов определенной категории. Эти религиозно-мифологические представления зафиксированы в тувинских шаманских мифах и шаманских алгышах, которые были собраны, классифицированы, исследованы и опубликованы М. Б. Кенин-Лопсаном в его работах (Кенин-Лопсан, 2002, 2007, 2010: 64–70, 99–104). Фольклорные тексты, переосмысленные и интерпретированные писателем в соответствии с отдельными сюжетными линиями романа, включены в его художественную ткань в разных вариантах.

В романе «Судьба шаманки» мифологизм стал инструментом структурирования повествования. Кенин-Лопсан широко использует такие элементарные проявления структурности как простые повторения, которым придавалась внутренняя значимость с помощью техники лейтмотивов (Мелетинский, 2006: 296). Этот прием, заложенный писателем в предыдущих его произведениях, в романе «Судьба шаманки» еще более развит. Определенные композиционные части романа М. Кенин-Лопсана начинаются и заканчиваются с простых повторений-лейтмотивов:

«Спокойно светит полная Луна.

Мудрый Бубен думает.

Желтый Черт дремлет» (Кенин-Лопсан, 2016: 124).

Трансформация образа шамана в творчестве М. Кенин-Лопсана удивительно парадоксальна и в то же время исторически обусловлена. Живой, реалистический, типичный образ шамана, взятый из тувинской действительности, выстраданный самим писателем, художественно переосмысливается и становится в его романе поэтическим, мистическим, героическим образом неистового борца за справедливость. Так, например, свой гнев и несогласие с несправедливостью она выражает в своей обличительной речи, обращенной к Душе шамана Кайгала: «Моя совесть чиста перед моим тувинским народом... Да, я была шаманкой небесного происхождения. Клянусь совестью, что я никогда не была японской шпионкой. Я никогда не скрывала в лесах и горах врагов моего народа... Я хочу, чтобы у моих детей была счастливая судьба...» (Кенин-Лопсан, 2016: 91).

Таким образом, образ шамана видоизменился: если в поэме «Конец шамана» шаман изображался автором как плут, то в романе «Исчезнувшая девушка» теперь он жертва, более того — это борец за справедливость.

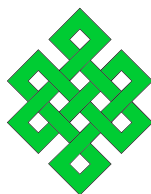
Финал романа автор завершает одой-восхвалением духовных богатств древней земли Тувы, которая сохранила шаманскую мифологию в первозданном виде.

Заключение

Модифицированные образы шаманов, развитые в литературном творчестве М. Б. Кенин-Лопсана, оказались весьма востребованными. Шаманизм как религия, как психология, как образ жизни все больше привлекает внимание современных людей, особенно ученых, не только как реликт для изучения традиционной культуры народов, но и как путь познания человека и мира.

Многогранность деятельности М. Б. Кенин-Лопсана позволяет рассматривать его и как исследователя шаманизма — ученого, и как шамана-практика, и как хранителя шаманских традиций, и как художника, творчески осмысляющего судьбы тувинского шаманизма.

Среди музейных проектов М. Б. Кенин-Лопсана, а он работал более 50 лет в Тувинском краеведческом музее, затем — Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, основное место занимает коллекция шаманских атрибутов, которую он собирал с 1966 г. и впервые представил на выставке в 1993 г. И это закономерно, так как она создавалась на основе его научных трудов и художественных произведений о тувинском шаманизме. Архетипические фольклорно-мифологические и литературные образы шаманов, в том числе собирательный образ шаманки Хандыжап; образы главных помощников-идолов медведя и волка в этой коллекции занимают центральное место. Об этом свидетельствуют музейные экспозиции с высокохудожественными фотоиллюстрациями Ю. А. Косарькова и мастерски исполненными декоративными композициями В. Н. Елизарова.



В 1990–2000-е годы комплексные музейные проекты М. Б. Кенин-Лопсана о шаманизме — выставки, вернисажи, лекции — вызвали большой интерес не только у самих носителей тувинской культуры, но и у туристов, путешественников, ученых. Эти годы были ознаменованы непосредственным выходом М. Б. Кенин-Лопсана на международный научный уровень. Он побывал по приглашению с лекциями и докладами во многих странах Европы — в Австрии (1995, 2002 гг.); Швейцарии, в Этнографическом музее г. Антверпен (1996 г.); Бельгии (1998 г.), Германии (1999, 2000 гг.); Италии (2002 г.), (США (1998 г.).

Собственно шаманские практики М. Б. Кенин-Лопсана известны в самой Туве и далеко за ее пределами. В течение нескольких десятилетий он оказывал помощь всем страждущим. Нескончаемый поток посетителей из кожунов, сумонов и городов Тувы — шаманисты и буддисты, учителя и научные сотрудники, писатели и художники, приезжие и путешественники — все шли к нему за помощью, консультацией, спасительным советом. Не зря народ назвал его «знатоком» тувинской души (Самдан, 2001). Его авторитет также сыграл большую роль в создании им централизованной сети шаманских объединений Тувы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бахтин, М. М. (1988) Эпос и роман (о методологии исследования романа) // Введение в литературоведение. Хрестоматия: учеб. пособие для филол. спец. вузов / сост.: П. А. Николаев и др., под ред. П. А. Николаева. 2-е изд. испр. и доп. М. : Высшая школа. 418 с. С. 417–420.

Гаспаров, М. Л. (1987) Анафора // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В. М. Коженикова, П. А. Николаева; редкол.: Л. Г. Андреев, Н. И. Балашов, А. Г. Бочаров и др. М. : Советская энциклопедия. 752 с. С. 24.

Гофман, А. Б. (2008) От какого наследия мы не отказываемся? // Традиции и инновации в постсоветской России: социологический анализ взаимодействия и динамики / под ред. А. Б. Гофмана. М. : РОССПЭН. 541, [2] с. С. 9–112.

Донгак, У. А. (2007) Мифологизм романа М. Кенин-Лопсана «Исчезнувшая девушка» // Художественное наследие национальных литератур XX века в общероссийском культурном пространстве: проблемы взаимодействия / отв. ред. В. Н. Иванов. Якутск : Изд-во ИГИ АН РС(Я). 408 с. С. 65–71.

Донгак, У. А. (2017) Мифологические образы тенгрианства в тувинской поэзии: поэтика художественной модальности // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / отв. ред. Л. В. Федорова. Астана : ТОО Мастер По. 509 с. С. 147–152.

Дэвлет, М. А. (2009) Живое сокровище шаманизма (предисловие) // Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: Ликтон. 328 с. С. 10–27.

Итс, Р. (1966) Стрелы немой скалы: этногр. повесть. М. : Мысль. 112 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1972) Конец шамана // Кенин-Лопсан М. Б. Киноварь. Стихи и поэмы: пер. с тув. Ю. Разумовского. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 182 с. С. 111–127.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1975) Чогаалдар чыындызы: шүлүктөр, шүлүглелдер, проза чогаалдары [Избранное: стихи, поэмы, прозаические произведения] : в 2-х томах. Кызыл : Тувинское книжное издательство. Т. 1. 424 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан, М. Б. (1977) К вопросу о категориях тувинских шаманов // Советская этнография. № 4. С. 92–95.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1982) Сюжеты и поэтика тувинского шаманства: (опыт ист.-этногр. реконструкции) : автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л. 18 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1987) Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: конец XIX — нач. XX в. Новосибирск : Наука. 164 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (1992) Тыва хамнарның алгыштары [Алгыши тувинских шаманов] / төөгү эртем. канд. М. Б. Кенин-Лопсан тург. Кызыл : Тыв. НУЧ. 221 с. (На тув. яз.)

Кенин-Лопсан, М. Б. (1993) Магия тувинских шаманов. Кызыл : Новости Тувы. 159 с. (На тув., рус., англ. яз.).

Кенин-Лопсан, М. Б. (1995) Алгыши тувинских шаманов : Тыва хамнарның алгыштары. Кызыл : Новости Тувы. 572 с.



Кенин-Лопсан, М. Б. (1996) Проблемы этнографического шаманизма: по материалам шаманского фольклора : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб. 53 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2000a) Буян-Бадыргы : роман-эссе : в 2-х кн. Кызыл : Новости Тувы. 544 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан М. (2000b) Читкен уруг [Исчезнувшая девушка]: Роман. Кызыл : Тываның ном үндүрер чери. 416 с. (На тув. яз.).

Кенин-Лопсан, М. Б. (2002) Мифы тувинских шаманов : Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл : Новости Тувы. 544 с.

Кенин-Лопсан, М. Б. (2007) Алгыши тувинских шаманов : пер. авт. с тув. Якутск : Бичик. 206 с.

Кенин-Лопсан М. Б. (2010) Кара Дээрниң тыныжы — Дыхание Черного Неба: мифологич. наследие тувинского шаманства. Кызыл : Тываның ном ундурер чери. 391 с.

Кенин-Лопсан М. Б. (2016) Судьба шаманки : роман. Абакан : ООО «Кооператив “Журналист”». 176 с.

Ламажаа, Ч. К. (2010) Архаизация, традиционализм и неотрадиционализм // Знание. Понимание. Умение. № 2. С. 88–92.

Ламажаа, Ч. К. (2013) Архаизация общества: Тувинский феномен / предисл. В. Г. Федотовой. М. : Книжный дом «Либроком». 272 с.

Мадюкова, С. А., Попков, Ю. В. (2010) Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб. : Алетейя. 132 с.

Мелетинский, Е. М. (2006) Поэтика мифа. 4-е изд., репр. М. : Восточная литература. 407 с.

Салчак, В. С. (2015) «Хамның буурааны» деп шүлүглелде хамнар дугайында бодалдарым [Взгляд на образы шаманов в поэме «Конец шамана»] // Чогаалдың судалы — алдын шыгжамырда [Пульс литературы — в золотом фонде]. Кызыл : Типография КЦО «Аныяк». 148 с. С. 34–39. (На тув. яз.).

Самдан, З. Б. (2001) Живое сокровище шаманизма // Самдан З. Б. Лики тувинской словесности. Часть III. Хранители ценностей: штрихи к портретам. Кызыл : Респ. типография. 78 с. С. 19–30.

Самдан, З. Б. (2015) «Слово арата» — художественная летопись эпохи // Салчак Тока / Н. М. Моллеров, А. К. Канзай, Г. Ч. Ширшин и др. М. : Слово/Slovo. 544 с. С. 333–372.

Фаустов, А. А. (2008) Архетип // Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий / гл. научн. ред. Н. Д. Тамарченко. М. : Издательство Кулажной ; Intrada. 358 с. С. 24.

Харунова, М. М.-Б. (2010) Проблемы возрождения национальной культуры в Туве в постсоветский период [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/525> (дата обращения: 10.03.2019).

Дата поступления: 11.03.2019 г.

REFERENCES

Bakhtin, M. M. (1988) Epos i roman (o metodologii issledovaniia romana) [Epic and novel (on the methodology of studying the novel)]. In: *Vvedenie v literaturovedenie. Khrestomatiia [Introduction to literary studies. A Reader]*. Handbook for textbook for Philological majors of Universities / comp. by P. A. Nikolaev et al., ed. by P. A. Nikolaev. 2nd ed. Moscow, Vysshiaia shkola. 418 p. Pp. 417–420. (In Russ.).

Gasparov, M. L. (1987) Anafora. In: *Literaturnyi entsiklopedicheskii slovar' [An encyclopedic dictionary of literature]* / ed. by V. M. Kozhevnikov and P. A. Nikolaev; editorial-board: L. G. Andreev, N. I. Balashov, A. G. Bocharov et al. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia. 752 p. P. 24. (In Russ.).

Gofman, A. B. (2008) Ot kakogo naslediiia my ne otkazyvaemsia? [What legacy are we not giving up?]. In: *Traditsii i innovatsii v postsovetskoi Rossii: sotsiologicheskii analiz vzaimodeistviia i dinamiki [Traditions and innovations in Post-Soviet Russia: sociological analysis of interaction and dynamics]* / ed. by A. B. Gofman. Moscow, ROSSPEN. 541, [2] p. Pp. 9–112. (In Russ.).

Dongak, U. A. (2007) Mifologizm romana M. Kenin-Lopsana «Ischезnuvshaia devushka» [Mythologism of the novel “The Girl Who Disappeared” by M. Kenin-Lopsan]. In: *Khudozhestvennoe nasledie natsional'nykh literatur XX veka v obshcherossiiskom kul'turnom prostranstve: problemy vzaimodeistviia [The heritage of national literature of the 20th century in the all-Russian cultural space: Problems of interaction]* / ed. by V. N. Ivanov. Yakutsk, IGI AN RS (Yakutia) Publ. 408 p. Pp. 65–71. (In Russ.).



Dongak, U. A. (2017) Mifologicheskie obrazy tengrianstva v tuvinskoi poezii: poetika khudozhestvennoi modal'nosti [Mythological images of Tengrianism in Tuvan poetry: Poetics of artistic modality]. In: *Tengri-anstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost'* [Tengrianism and the epic heritage of the peoples of Eurasia: Origins and modernity] / ed. by L. V. Fedorova. Astana, TOO Master Po. 509 p. Pp. 147–152. (In Russ.).

Devlet, M. A. (2009) Zhivoe sokrovishche shamanizma (predislovie) [The living treasure of shamanism (preface)]. In: Kenin-Lopsan M. B. *Tuvinskie shamany* [Tuvan shamans]. Moscow, Likton. 328 p. Pp. 10–27. (In Russ.).

Its, R. (1966) *Strely nemoi skaly* [Arrows of silent rock: An ethnographic story]. Moscow, Mysl'. 112 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1972) Konets shamana [The end of the shaman]. In: Kenin-Lopsan M. B. *Kinovar'. Stikhi i poemy* [Vermillion: Poems]: transl. from Tuv. by Iu. Razumovskii. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 182 p. Pp. 111–127. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1975) *Chogaaldar chyyndyzy: shülükter, shülüglelder, proza chogaaldary* [Favorites: verses, poems, prose works] : in 2 vol. Kyzyl, Tuvan book publishing house. Vol. 1. 424 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1977) K voprosu o kategoriiakh tuvinskikh shamanov [On the categories of Tuvan shamans]. *Sovetskaya etnografiya*, no. 4, pp. 92–95. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1982) *Siuzhety i poetika tuvinskogo shamanstva: (opyt ist.-etnogr. rekonstruktsii)* [Plots and poetics of Tuvan shamanism: a historical and ethnographic reconstruction]: Thesis of Diss. ... Candidate of History. Leningrad. 18 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1987) *Obriadovaia praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva: konets XIX — nach. XX v.* [Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism: late 19th — early 20th century]. Novosibirsk, Nauka. 164 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1992) *Tyva khamnarnyng algyshtary* [Algyshees of Tuvan shamans] / transl. from Tuv. by the author. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 221 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1993) *Magiia tuvinskikh shamanov* [The magic of Tuvan shamans]. Kyzyl, Novosti Tuvy. 159 p. (In Tuv., Russ. and Engl.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1995) *Algyshees tuvinskikh shamanov : Tyva khamnarnyng algyshtary* [Algyshees of the shamans of Tuva]. Kyzyl, Novosti Tuvy. 572 p. (In Tuv. and Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (1996) *Problemy etnograficheskogo shamanizma: po materialam shamanskogo fol'klora* [Problems of ethnographic Shamanism: from the shaman folklore]: Thesis of Dis. ... Doctor of History. St. Petersburg. 53 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (2000a) *Buian-Badyrgy*: an essay novel: in 2 vols. Kyzyl, Novosti Tuvy. 544 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan M. (2000b) *Chitken urug* [The girl who disappeared]: a novel. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 416 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan, M. B. (2002) *Mify tuvinskikh shamanov* [The myths of Tuvan shamans]. Kyzyl, Novosti Tuvy. 544 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan, M. B. (2007) *Algyshees tuvinskikh shamanov* [Algyshees of Tuvan shamans]: transl. from Tuv. by the author. Yakutsk, Bichik. 206 p. (In Russ.).

Kenin-Lopsan M. B. (2010) *Kara Deerning tynzhy — Dykhanie Chernogo neba: mifologich. nasledie tuvinskogo shamanstva* [The breath of black sky: the mythological heritage of Tuvan shamanism]. Kyzyl, Tuvan book publishing house. 391 p. (In Tuv.).

Kenin-Lopsan M. B. (2016) *Sud'ba shamanki* [The fate of a shamaness]: a novel. Abakan, OOO «Kooperativ "Zhurnalyst"». 176 p. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2010) Arkhaizatsiia, traditsionalizm i neotraditsionalizm [Archaization, Traditionalism and Neotraditionalism]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 2, pp. 88–92. (In Russ.).

Lamazhaa, Ch. K. (2013) *Arkhaizatsiia obshchestva. Tuvinskii fenomen* [Archaization of the society. Tuvan phenomenon]. Moscow, Knizhnyi dom «Librokom». 272 p. (In Russ.).

Madiukova, S. A. and Popkov, Iu. V. (2010) *Fenomen sotsiokul'turnogo neotraditsionalizma* [Phenomenon of the sociocultural neotraditionalism]. St. Petersburg, Aleteiia. 132 p. (In Russ.).

Meletinskii, E. M. (2006) *Poetika mifa* [The poetics of myth]. 4nd ed. Moscow, Vostochnaia literatura. 407 p. (In Russ.).



Salchak, V. S. (2015) «Khamnyng buuraany» dep shülüglelde khamnar dugaiynda bodaldarym [A look at shamans in the poem “The End of the shaman”]. In: *Chogaaldyng sudaly — aldyn shygzhamynda [The pulse of literature lies in the Golden Fund]*. Kyzyl, Tipografiia KTso «Anyiak». 148 p. Pp. 34–39. (In Tuv.).

Samdan, Z. B. (2001) Zhivoe sokrovishche shamanizma [The living treasure of Shamanism]. In: Samdan Z. B. *Liki tuvinskoi slovesnosti [Faces of Tuvan literature]*. Vol. III. Khraniteli tsennostei: shtrikhi k portretam [Sketches for the portraits of the keepers of values:]. Kyzyl, Republican printing house. 78 p. Pp. 19–30. (In Russ.).

Samdan, Z. B. (2015) «Slovo arata» — khudozhestvennaia letopis' epokhi [“The Arat’s Word” as an artistic chronicle of the era]. In: *Salchak Toka / N. M. Mollerov, A. K. Kanzai, G. Ch. Shirshin et al. Moscow, Slovo/Slovo. 544 p. Pp. 333–372. (In Russ.).*

Faustov, A. A. (2008) Arkhetip [The Archetype]. In: *Poetika: slovar' aktual'nykh terminov i poniatii [Poetics: a dictionary of relevant terms and concepts]* / editor-in-chief N. D. Tamarchenko. Moscow, Publishing by Kulazhnoi; Intrada. 358 p. P. 24. (In Russ.).

Kharunova, M. M.-B. (2010) Problemy vrozozhdeniia natsional'noi kul'tury v Tuve v postsovetskii period [Problems of reviving a national culture in Post-Soviet Tuva]. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/525> (access date: 10.03.2019). (In Russ.).

Submission date: 11.03.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.14

Сборник поучений «Ключ разума» из фондов Национального музея Тувы*

Евгений В. Бембеев, Баазр А. Бичеев

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,

Каадыр-оол А. Бичелдей

Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст ойратской рукописи «Ключ разума», хранящейся в Национальном музее им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. «Ключ разума» — оригинальное сочинение старописьменной монгольской литературы жанра поучений или наставлений (сургалов), автором которого, согласно установившейся традиции приписывать сочинения выдающимся личностям назван сам Чингис-хан. Структурно содержание сочинения одни исследователи делят на три части, другие выделяют две части. В первой части, по общему мнению, содержатся поучения Чингис-хана, во второй (и третьей) — вставки буддийского характера: нравоучительные сюжеты известного в буддийском мире сборника наставлений «Субхашиды» и сочинения Нагарджуны «Капля, питающая людей».

В публикуемом списке текста «Ключ разума» сохранилась лишь первая часть произведения, которая завершается пожеланием: «шастра Чингис-хана будет способствовать благополучному существованию государства». Текст написан ойратским «ясным письмом», в котором присутствуют элементы старописьменного монгольского языка. Некоторые фонетические особенности указывают на то, что в тексте присутствует также влияние разговорной речи, но эти элементы незначительны. В статье приводится транслитерация ойратского текста с параллельным переводом на русский язык и комментариями.

Ключевые слова: сборник наставлений; ясное письмо; рукопись; ойратский язык; Чингис-хан; старомонгольская письменная литература; буддийская литература; перевод; транслитерация; Национальный музей Республики Тыва

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер AAAA-A19-119011490036-1).



Для цитирования:

Бембеев Е. В., Бичеев Б. А., Бичелдей К. А. Сборник поучений «Ключ разума» из фондов Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/873> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.14



Бембеев Евгений Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: galdma@yandex.ru ORCID ID: 0000-0001-9936-221X

Бичеев Баазр Александрович — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник

дела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: baazr@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9352-7367

Бичелдей Каадыр-оол Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, директор Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Титова, д. 30. Тел.: +7 (39422) 2-28-04. Эл. адрес: tuva-museum@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-6754-7794

Bembeev Evgeniy Vladimirovich, Candidate of Philology, Senior Research Fellow, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Research Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: galdma@yandex.ru

Bicheev Baazar Aleksandrovich, Doctor of Philology, Leading Research Fellow, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Research Center of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., Elista 358000 Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: baazr@mail.ru

Bicheldei Kaadyr-ool Alekseevich, Doctor of Philology, Professor, Director, Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva. Postal address: 30 Titov St., Kyzyl 667000 Russian Federation. Tel.: +7 (39422) 2-28-04. E-mail: tuva-museum@mail.ru



"The Key to Wisdom": A collection of teachings from the funds of the National Museum of Tuva*

Evgenyi V. Bembeev, Baazr A. Bicheev

Kalmyk Research Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

Kaadyr-ool A. Bicheldei

Aldan-Maadyr National Museum of Republic of Tuva, Russian Federation

The article introduces the text of the Oirat manuscript "The Key to Wisdom", preserved among the collections of the Alan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva. "The Key to Wisdom" is an original composition of old Mongolian literature in the genre of teachings or instructions (*surgaal*). According to the established tradition of ascribing the authorship of works of literature to outstanding people, the manuscript lists Genghis Khan as its author. Structurally the work is divided in either two or three parts. The first part supposedly contains the teachings of Genghis Khan, the second (and third) include Buddhist interpolations - moralizing stories from the "Subhashita" collection of teachings, well-known in the Buddhist world, and Nagarjuna's "The drop that feeds people".

The copy of "The Key to Wisdom" published here contains only the first part of the work, which ends with the wish that "the shastra by Genghis Khan will contribute to the prosperous existence of the state". The text is written in Oirat 'clear writing', with the elements of the old Mongolian written language. Some phonetic features indicate that the text has been also influenced by colloquial language, but this impact was insignificant. The article provides a transliteration of the Oirat text with a parallel translation into Russian and commentary.

Keywords: collection of teachings; 'clear writing'; manuscript; Oirat language; Genghis Khan; old Mongolian written literature; Buddhist literature; translation, transliteration; National Museum of Tuva

*The study was carried out within the framework of state subsidies — the project "Oral and Written Heritage of the Mongolian Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions" (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Bembeev E. V., Bicheev B. A. and Bicheldei K. A. "The Key to Wisdom": A collection of teachings from the funds of the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/873> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.14

В фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (далее — НМ РТ) хранится большая коллекция монгольских рукописей и ксилографов, насчитывающая более 900 единиц хранения. Известный российский монголовед А. Г. Сазыкин (1943–2005), описывая эту коллекцию, отмечал, что по состоянию на 1985 г. она насчитывает 938 единиц хранения, из которых восемь рукописей — тексты, написанные ойратским «ясным письмом» (Сазыкин, 1992).

Наличие на территории Тувы монгольских рукописей не вызывает вопросов, поскольку постоянные культурно-экономические связи этого региона с Монголией общеизвестны. Скорее удивляет наличие столь малого количества текстов на «ясном письме», которое широко бытовало у ойратов Западной Монголии, граничащей с Тувой. Именно оттуда была в свое время доставлена Б. Я. Владимирцовым основная часть рукописей на «ясном письме», хранящихся сегодня в фондах Института восточных рукописей РАН и в отделе по направлению Востоковедение Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ (Сазыкин, 1986; Сазыкин, 1988: 14).

Среди ойратской части собрания монгольских рукописей имеется сборник поучений, приписываемых Чингис-хану. Он известен монголооведам под названием «Ключ разума» («Oyouni tülküür»). В каталоге монгольских рукописей и ксилографов НМ РТ этот текст значится под шифром М-658 (Sazykin, 1994: 370).

М-658. *Oyouni tülküür kemēkü sudūr orošiboi* (л. 1a); *oyouni tülküür nertē sudur öüni suraqtun: kereqteibui: üligerinu jīgürtei xān: xānkarudi-bēr* (л. 1b).

Ойр. рук., лл. 1–11 (нет конца), 22 x 8.5, 22 стк., бумага желтого цвета, красная и черная тушь, калам.

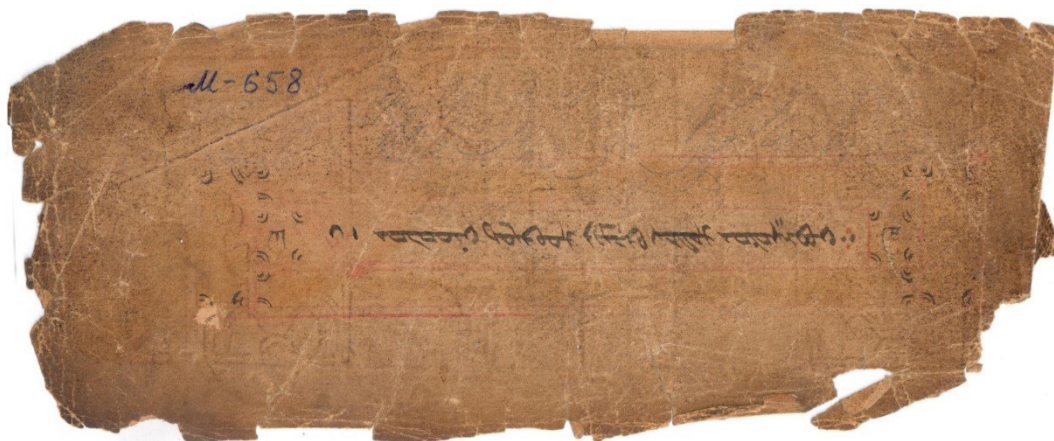


Фото 1. Титульный лист 1а. рукописи «Oyouni tülküür kemëkü sudür orošiboi»
(из фонда Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва)
Photo 1. Title page 1a of the manuscript «Oyouni tülküür kemëkü sudür orošiboi» (from the collections
of the Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva)

Рукопись написана каллиграфическим почерком. Края листов сильно изношены. Название на титульном листе обрамлено двойной рамкой красного цвета. На оборотной стороне титульного листа (л. 1b), как и во всей рукописи, текст обрамлен в рамку красного цвета. По обеим сторонам листа в оградке нарисованы две ступы. Между ними находится семь строк текста. Первая, четвертая и последняя строки написаны красной тушью.



Фото 2. Лист 1b. рукописи «Oyouni tülküür kemëkü sudür orošiboi».
Photo 2. Page 1b of the manuscript «Oyouni tülküür kemëkü sudür orošiboi».

В самом тексте рукописи красной тушью выделены слова, отражающие понятия буддизма (*blama* — ‘лама’, *γurban erdeni* — ‘три драгоценности’, *šajin* — ‘религия’, *burxan* — ‘Будда’, *bodhi möri* — ‘святой путь’ и др.), а также титулы (*noyōd* — ‘нойны’, *xān kümün* — ‘хан’, *tüsimēd* — ‘сановники’) и имя Чингис-хана (*Čingges boqdo*). Традиционно выделение отдельных слов и строк красным цветом в рукописях имело как сугубо практическое назначение, так и эстетическое начало. Определенные по счету строки, выделенные красной тушью с обеих сторон листа, придавали рукописной книге визуальную притягательность и в то же время технически делили текст на три части, что способствовало удобному чтению (Бичеев, 2018: 11). В нашем случае переписчик выделяет лишь одно слово или выражение на некоторых листах.

«Ключ разума» — оригинальное сочинение старописьменной монгольской литературы жанра поучений или наставлений (*сургалов*), автором которого, согласно установившейся традиции приписывать сочинения выдающимся личностям, назван сам Чингис-хан (Михайлов, 1969: 69; Яхонтова, 1992: 138). Текст этого наставления был известен и ойратам, о чем свидетельствует не только рассматриваемая нами рукопись «Oyouni tülküür kemëkü sudür orošiboi» из НМ РТ, но также и тринадцать других списков этого



сочинения на «ясном письме», хранящихся в России, Монголии и Китае (Сазыкин, 1988: № 80; Uspensky, 1999: № 936 (6); Gerelmaa, 2005: № 965–971; Тунгалаг, 2006: № 311–312, а также: Galdan: XGMO: 0221¹).

В одних рукописях текст поучения назван сутрой «*Oyoun tülküür kemëkü toujıyın sudür oroşıbo*» (Сазыкин, 1988: № 80), в других — шастрой «*Oyuuni tülküür neretü şasdar orşıba*» (Gerelmaa, 2005: № 966). В названии третьей части рукописей указано, что это наставления Чингис-хана «*Ĉinggis boqdoyın oyun tülküür oroşıboi*», «*Xutuqtu Ĉinggis boqdoyın nomloqson oyuuini tülküür nertü sudur oroşıboi*» (Gerelmaa, 2005: № 968, 971).

Вопрос о том, действительно ли эти наставления принадлежат основателю монгольского государства или это лишь дань традиции приписывать сочинения выдающимся личностям для придания им большей авторитетности, — остается открытым. Во всяком случае, в самом тексте наставлений обнаруживаются строфы, которые свидетельствуют о том, что косвенно они имеют отношение к некоторым сюжетам «Сокровенного сказания монголов». К примеру, строфа № 30.

(30)	önir kümün eb ügei bolxulā önčün kümüni eleq bolxu: [6a] olon kümün eyē ügei bolxulā orcoq kümüni idēši bolxu:	Большая семья, в которой нет согласия, Станет посмешищем для сироты [6a]. Если среди многих людей нет согласия, [Они] станут добычей одного человека.
------	--	---

Содержание этого наставления не совсем понятно, если не знать истории об одном из предков золотого рода Чингис-хана — Бодончаре-мунхаге, сюжет о котором есть в тексте «Сокровенного сказания монголов» (Козин, 1941: § 23–39).

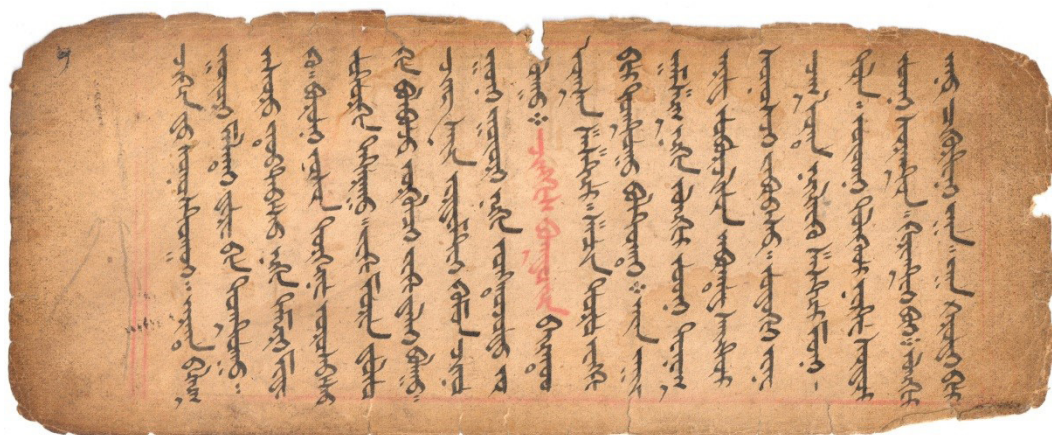


Фото 3. Лист 11b. рукописи «*Oyouni tülküür kemëkü sudür oroşıboi*».
Photo 3. Page 11b of the manuscript «*Oyouni tülküür kemëkü sudür oroşıboi*».

В тувинском списке рукописи встречается термин «*yeke durā barīd*», который близок универсальному понятию «люди длинной воли». И, наконец, не совсем понятна строфа № 75, которая некогда представляла собой связный сюжет о некоем человеке, прославившемся своим скверным характером. По всей видимости, с ходом времени, предание потеряло свою первоначальную целостность, а в тексте сохранились лишь наставления о порочащих человека поступках.

Монгольский текст «Ключ разума» и ойратский перевод этого сборника поучений частично или полностью публиковался не один раз (Попов, 1836: 1–17; Позднеев, 1900: 1–3; Damdinsürüng, 1959: 51–60; Бадмин, 1991: 64–75). Перевод текста на русский язык был осуществлен И. А. Подгорбунским (Подгорбунский, 1901). На русский и английский языки Н. С. Яхонтовой (Яхонтова, 2001: 38–53; Yakhontova, 2000: 69–137).

¹ Каталог ойратских рукописей Кабинета по сбору, хранению и каталогизации письменных памятников национальных меньшинств СУАР КНР для служебного пользования. Копия каталога хранится в личном архиве Б. А. Бичеева.



Структурно содержание сочинения одни исследователи делят на три части (Damdinsüring, 1959: 58–59; Бадмин, 1991: 64–65), другие — на две части (Яхонтова 2001: 138). В первой части, по общему мнению, содержатся поучения самого Чингис-хана с более поздними вставками буддийского характера. Во второй части поучений, которая является поздним добавлением к самостоятельно существовавшей ранней первой части, по мнению академика Ц. Дамдинсүрэнэ, ощущается влияние «Субхашиты», в третьей же части присутствует прямое обращение к некоторым нравоучительным сюжетам известного в буддийском мире сочинения Нагарджуны «Капля, питающая людей» (Damdinsüring, 1959: 59–60). Другие исследователи вторую и третью части рассматривают как одну вторую часть (Яхонтова, 1992: 139).

В рассматриваемом нами тувинском списке сохранилась лишь первая часть произведения, которая завершается пожеланием того, что «шастра, утвержденная Богдо Чингис-ханом будет способствовать благополучному существованию государства» (*Ġingges boqdoyin bayiуuluqsan řařtir: řařin törđ engke-běr toqtoхu boltuyai*). Два листа с меньшей по объему второй частью сочинения, в которой помимо наставлений содержится восхваление Будды и его учения, а также пожелание тем, кто будет следовать ее предписаниям, утеряны.

Сравнительный текстологический анализ грамматических и лексических расхождений одного ойратского и девяти монгольских текстов этого сочинения, хранящихся в коллекции Института восточных рукописей РАН, был проделан Н. С. Яхонтовой. В частности, она отмечает, что «в большей или меньшей степени ойратская рукопись отличается как от всех монгольских, так и от текста, изданного Ц. Дамдинсүрэнэ, хотя и стоит несколько ближе к последнему» (Яхонтова, 2001: 142).

Общеизвестно, что идентичных рукописей не существует. Каждая из них, в силу как объективных, так субъективных причин, в той или иной степени отличается от другой даже в пределах одного и того же сочинения, обладая какими-то своими особенностями. По этому поводу Г. И. Рамstedт с досадой отмечал, что монгольский переписчик «часто пишет одно слово верно, а десять ошибочно» (Рамstedт, 1908: 1–2). Не составляют исключения и тексты на «ясном письме», в которых расхождения в написании одного и того же слова встречаются повсеместно (Бичеев, 2019). В основном это было вызвано уровнем грамотности и диалектальной принадлежностью переписчиков, а также вследствие влияния разговорной речи. Б. Я. Владимирцов писал, что язык «ясного письма», созданного Зая-пандитой до известной степени это «монгольский литературный письменный язык, но представленный в том виде, в каком его произносят, т. е. читают на одном из ойратских наречий. Поэтому с одной стороны слова в языке этом являются в формах, очень близких живых, устным ойратским, а различные грамматические формы, с другой стороны, появляются в архаическом виде, конечно, не всегда, но достаточно часто» (Владимирцов, 1932: 13–14).

Несмотря на то, что исследуемая ойратская рукопись из фондов Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва написана аккуратным каллиграфическим почерком, в ней обнаруживается немалое количество ошибок и неточностей. В качестве примера, приведем лишь некоторые из них. Во-первых, необходимо отметить непоследовательное написание слов с фонетической точки зрения. Это касается, в первую очередь, гласных непервых слогов: *ardtu* вместо *aradtu* — ‘народу’, *albtu* вместо *albatu* — ‘подданные’. Разнобой в написании кратких гласных в непервых слогах слова во многом объясняется артикулярной и акустической неопределенностью (Бембеев, 2014: 207).

Отдельно следует выделить проблему с использованием знака долготы «удан», которая во многих ойратских текстах проставляется с нарушениями существующих норм. Складывается ощущение, что переписчики не придавали особого значения тому в каком месте ставить диакритический знак. Спорадически знак долготы встречается в словах, где его не должно быть: *ünēn-yēr* вместо общепринятого *ünep-yēr* — ‘по правде’, *yekedkeyē* — *yekedkeye* — ‘увеличивай’ и др. А в тех словах, где он необходим, переписчик его не прописывает. Причем в одних и тех же словах в тексте рукописи встречается как правильный вариант, так и ошибочный.

В тексте также выявляются случаи, когда излишняя долгота ставится путем удвоения гласной ‘u’, например, как в слове *yabuubāsu*, вместо *yabubāsu* — ‘если уйдешь’. Н. С. Яхонтова считает, что это ничто иное как ошибки переписчиков, которые ставили эти знаки «после того, как слово или даже строка закончена» (Яхонтова, 2001: 39). Что касается долгих гласных «u» и «ü», то в тексте встречаются обоюдные сочетания букв, как *ou* / *uu* *tau* — ‘плохой’, *uurlā* — ‘сердись’, так *öu* / *üü* — *köböün* — ‘сын, ребенок’, *ücüüken* — ‘небольшой’.

В сравнении со списком Н. С. Яхонтовой имеются некоторые лексические особенности. Так, в исследуемом тексте лексема *baiyüľji* — ‘создать’, соответствует *barildoulji* — ‘построить, сделать’ рукописи



Н. С. Яхонтовой (2001); *nouji* — ‘скрывать’ соответствует *idxaji* — ‘препятствовать’, *oudamxolo* — ‘очень далекий’ соответствует *uujim sulu* — ‘отдаленный, далекий’, *mürgümüi* — ‘молюсь’ соответствует *itegemüi* — ‘верую’ и т. д.

Таким образом, представленный ойратский текст ориентирован на классический ойратский язык с элементами старописьменно-монгольского языка. Некоторые фонетические особенности указывают на то, что в тексте присутствует влияние разговорной речи, но эти элементы незначительны.

Транслитерация и русский перевод

№ строфы	Транслитерация ойратского текста ¹	№ строфы ²	Русский перевод ³
(1)	[la] Oyouni tülküür kemēkü sudur orošiboi::	(1)	[la] Сутра под названием «Ключ разума»
(2)	[1b] <i>Blama yurban erdeni-dü mürgümüi:</i>	(2)	[1b] Преклоняюсь [перед] Ламой- [наставником] и Тремя драгоценностями ⁴ !
(3)	<i>Ou erten boqdo=šiyin zokōqson šaštār ü=čüüken sanaxuyin uçir noyōd xatun⁵ tā</i>	(3)	В далеком прошлом Августейшим, созданную шастру вкратце напому. Нойоны ⁶ и княгини,
(4)	<i>oloni xuraya gekü=lēi öqligü-bēn öq: osuldul ügei yabuya gekülei tüsimēd [2a] yēn örögü: aγui kücü-yēn yekedkeyē gekülei ceriq-yēn asurā: oudam xolo jiryayā gekülei nere / bēn kicē:</i>	(4)	Если [хочешь] объединить многих, будь щедрым. Если [не хочешь] допускать оплошностей, почитай чиновников. Если [хочешь] увеличить свою мощь, радей о войске. Если [хочешь] править долго и счастливо, заботься о своем имени.
(5)	<i>ödör yabuqsan yabudal-yēn söni šöüqtün: ičüüri gemtū yabudali nouji orki:</i>	(5)	Дневные деяния — обдумывай перед сном. Постыдные проступки и деяния утаивай.
(6)	<i>oloni dotoro üge / bēn bekilē: yaqcār souxoui-du sedkil / yen šinjilē:</i>	(6)	Среди людей следи за своими словами, Наедине — обдумывай свои мысли.
(7)	<i>olon kümün-luyā niyilen zokildōji: yerü abxu geyiküyin ilγal medēji yeke bayiyin sanāgi nigēdkēn yegedkel ügei sed=kil uq-ēce bariji: sajin amitani tusa üyiled:</i>	(7) (8)	Имея хорошие отношения со многими, Знай, что принимать, а что отвергать. Соедини помыслы старших и младших, Возьми за основу непреходящие истины, действуй на благо веры и людей.

¹ В транслитерации текста использованы следующие условные знаки: знак равенства = ставится в месте переноса части слова на другую строку в рукописи; круглые скобки () заключают в себе межстрочные вставки в тексте рукописи; квадратные скобки [] заключают в себе восстановленную букву или слово; знак равенства в скобках [=] указывает на правильное написание слова. Знак «/» показывает перенос служебной морфемы, имеющей в тексте как слитное, так и раздельное написание. Слова, написанные красной тушью, выделены подчеркиванием. В транслитерации текста также использованы пунктуационные знаки: двойное двоеточие — в конце названия произведения и строф; двоеточие — в конце строки.

² Номера поучений соответствуют нумерации в транслитерации Н. С. Яхонтовой (Яхонтова, 2001: 41–49).

³ В тексте перевода в квадратные скобки заключены слова, дополняющие перевод, но отсутствующие в тексте рукописи.

⁴ Три драгоценности — Будда, Учение и Община.

⁵ В других списках «*noyon xād ta*» (Вы, нойоны и ханы).

⁶ Нойон — князь, представитель правящего рода.



(8)	<i>xamıq amitani yaqcā küböün metü suryaŋı: eçige metü asurā: eke metü tēja: zasaq cāŋı-giyin nomiyin yosou bayiul=ŋı: [2b] sayın arādtu öqligü öqçi üyi=le-bēn zakirāyāŋı:</i>	(9)	Подданных воспитывай как единственного сына, Содержи как отец, заботься как мать. Руководствуйся светскими законами и [законами] Дхармы ¹ . [2b] Достойных подданных поощряй и поручай им свои дела.
(9)	<i>olon amitani ȳirlyalang-du zokōŋı: töröli e=ngke amur-tu kürgüqtün: ünēn-yēr yabuqçigi üzetelē örgüŋı köqjō=qtun: ünēr gemtū kümüyigi kesē: xatun kümüyigi² albtu metü suryun:</i>	(10)	Подданных приведи к благоденствию, Государство приведи к миру и благу. Того, кто истинно правдив воочию возвышай и поощряй, Человека, действительно виновного, наказывай. Княгиню [и сына] наставляй наравне с подданными.
(10)	<i>kedüi kedün jiliyin kerēgi: niĝen ödöriyin kereq metü bodōŋı: törö=yin bangbayi-gi dayisuni bangbayidu adali bolıyōŋı:</i>	(11)	Подданных приведи к благоденствию, Государство приведи к миру и благу. Того, кто истинно правдив воочию возвышай и поощряй, Человека, действительно виновного, наказывай. Княгиню [и сына] наставляй наравне с подданными.
(11)	<i>beyeyin amur ülü xarā: busudiyin üyile-ēce [ülü] uyidun yabuubāsu dēdüs yekeŋıyin yabudal oyiro gēkü:</i>	(12)	Дела будущих лет обдумывай, как и насущные дела одного дня. Оборону государства приведи соответственно мощи неприятеля.
(12)	<i>asuraxuyin uridu ayıla=yaxu: albtu-luyā-bēn atān teme=cēkü: axā döü-luyā-bēn keröül te=mecēkü: dimi xoloyin kümüitei [xanılan ebderekü: dergedeki kümüyigi] dengse=len ȳasalaxu: töröl töröqsöni ülü [3a] amuroulxu: törö cāŋı-ece ülü ayouxu: mou kümüini üge-dü oroxu: sayın kümüni üge ülü ite=gekü: süröün üge-bēr dayisuni xur[a]=xu: xortu sedkil-yēr xamugi xal]širāxu: terigüüteni tebçiqıtün::</i>	(13)	Не радей о собственном благополучии, Не тяготись деяний [на благо] других, Скажут, [что твои деяния] подобны деяниям великих предков.
(13)	<i>toyıd kümüni erdemiyin dotoro ē=ce niĝüüleskü sedkil neng erdem: xān kümüni ȳuçin tabun erdemiyin dotoro-ēce xayirilxu sedkil neng erdem: xatun kümüni arban tabun erdemiyin dotoro-ēce sayıxan ayili neng erdem: tüšimel kümüni yesun erdemiyin dotoro-ēce eb neyet neng erdem:</i>	(14)	Сначала запугать, а затем поучать, Быть с подданными в раздоре, Ссориться с родными братьями, По пустякам разрушать дружбу с дальними [знакомыми], Причинять страдания, беспокоя тех, кто рядом, Не давать покоя [3a] своим родным, Не бояться законов государства, Доверять словам скверного человека, Не верить словам достойного человека, Грубыми словами наживать врагов, Злобными намерениями отпугивать других — от всего этого отрекись.
		(15)	Среди [неисчислимых] достоинств тойна ³ наивысшая добродетель — сострадание.
		(16)	Среди тридцати пяти достоинств хана наивысшая добродетель — милосердие.
		(17)	Среди пятнадцати достоинств ханши наивысшая добродетель — добрый нрав.
		(18)	Среди девяти достоинств чиновника наивысшее — стремление к согласию.

¹ Дхарма — многозначный термин, имеющий более десяти значений. В данном случае — Учение Будды.

² В других списках «köböün» (сын).

³ Тойн — монах высокого происхождения.



(14)	<i>toyid xamuq erdem surabāču nigüüleskü sedkil ügei bol=bosu tološi ügei erdemtei bolbāču tung tusa ügei:</i> <i>xān kümün xamuq [3b] erkēgi tögüskübečü xayirlaxui sed=kil ügei böğsü xamuqtu künggün bo=lumui:</i> <i>xatun kümün xamuq sayixāni tögüskübečü ayili moutai böğsü: xarin irēji töröküdeyin buq bolumui:</i> <i>tüsimel kümün xamuq erdem surabāču tübšin sayin sedkil ügei böğsü: xōrotu čino metü jiqşıqdemüi:</i> <i>teyimi tula töb eyei-bēn kicē:</i>	(19)	Все неисчислимы достоинства тойна, постигшего все существующие добродетели, но не возродившего в себе сострадания, совершенно бесполезны.
(15)	<i>erkin sayin ünen ügetei: šudurayı yabudal-yēn bekilāji surāqtun:</i>	(20)	Хана, обретшего всю [3b] полноту власти, но не знающего милосердия, народ не почитает.
(16)	<i>yerü yeke zayātai kümünei önčün yabubāsu öböröyin kişiq zayılixu:</i> <i>önčün kü=mün jıryalı küsebēsü oroni kişiq ebderekü:</i> <i>ünēn tusa-bēn kürügüçü=yigi moulbāsu üyilei ülü bütükü:</i> <i>üzetelē moulaqsan kümüni arıyadabāsu tenggeri ülü tālaxu:</i>	(21)	Княжна, прекрасная собой, но со скверным характером, станет обузой для родных, когда ее отправят назад.
(17)	<i>üzemeqcē yarān [4a] [bu] maqtā:</i> <i>türgeŋ xayinilāji bu moudxā:</i> <i>üciüken youman-du bu uralā:</i> <i>ürgül=ji yabuji tengsēji medē:</i> <i>nigentei učıraqsā-ni xoyino yarān bu cuca=rā:</i> <i>itegeqsan kümün-dü üge-bēn bu nuu::</i> <i>itegel ügei kümün-dü imaqtā üge-bēn bü ögüüle::</i> <i>mou kümüni üge=dü bu orō:</i> <i>eme küböüni üge bu daxā:</i> <i>küböün ba bōl-du bu medöül:</i> <i>xarātai kümün-lügē bu zöblō:</i> <i>olon kümüni zöbşöqşöni bu ebdē:</i> <i>kilincētü üyile-dü bu sou:</i> <i>buyan-tu üyilei sanā:</i> <i>ünēr barilduqsan sayin üge-yēn ögülen bu martā:</i> <i>xaycāši ügei sayin nökürtü martāši ügei mou ügeşi bu kelē:</i> <i>üge-bēn ülü sonosxu kü=mün-dü olon suryālī bu zaki:</i> <i>ü=nēr züdküqçi aradiyin urumai bu [4b] xuyuuł</i>	(22)	Не доброжелательного чиновника, даже обучившегося всем достоинствам, будут чураться как злобного волка. Поэтому стремись к согласию [со всеми].
(19)	(24)	(25)	Твердо придерживайся правильной, правдивой речи и честного поведения.
(20)	(25)	(26)	Если человек великого предназначения будет одинок, лишиться своей судьбы. Если одинокий человек возжелает счастья для себя, то разрушит счастье страны. Оклеветав достойного человека, не добьешься нужного результата. Перехитрив пусть и плохого человека, не обретишь благосклонности тэнгриев¹.
(21)	(26)	(27)	Если человек великого предназначения будет одинок, лишиться своей судьбы. Если одинокий человек возжелает счастья для себя, то разрушит счастье страны. Оклеветав достойного человека, не добьешься нужного результата. Перехитрив пусть и плохого человека, не обретишь благосклонности тэнгриев¹.

¹ Тэнгрии — боги-небожители.



(18)	<i>üzemeqçē yarān maqtād: učiruldun xayinilāji γayixaqdād u=dul ügei keröldün urbāji irēd:inēji yabuqçi üzetelē mou arād mūni tula ötör zayilā:</i>	(27)	[Кто] впервые увидев, хвалит, При первой же встрече восхищается, Потом разругавшись, уходит, Вернувшись, улыбается — плохой человек. Сторонись такого знакомства.
(19)	<i>dēre yeke omoq sedkil barīd: dimi mou beye / bēn γayixuulād dēdüşiyin yosör yabuq=çi teneq arādi içüüri metü: töün / ēce ötörkēn zayilā:</i>	(28)	[Человек], неимоверного высокомерия, Выставляющий напоказ пустого себя, Глупец, следующий по пути высших, — Постыдный [представитель народа], Сторонись такого человека.
(20)	<i>kiling yeketü=yigi arγā-bēr: kilincē yeketüyigi nom / yēr tedkü:</i>	(29)	Гневного — убеждай терпением, Грешного — убеждай Учением.
(21)	<i>töröl töröqsöni örgüji beki yeke küçütei bolxu: törö yō=suni dayāju kündü yeke erketei bol=xu: öüni töüni ilayal ügei asura=ji olon yeke nökdütöi bolxu: tung yekeşiyin jiremii dayājuu tümen mingyāni ekelekü:</i>	(30)	Способствуя благополучию рода, обретаешь большую мощь. Умело управляя государством, обретаешь почитание и огромную власть. Опекая всех и не делая различия, Обретаешь много преданных друзей. Следуя традициям великих предков, Положишь начало тумэнам ¹ и тысячам.
(22)	<i>xoloyin kümün-dü tusa kürügü=bēsü nerēn-inu dourisxu: oyiriyin [5a] kümündü öqligü öqbösü eb eyetei bolöd küçün nemekü:</i>	(31)	Оказывая помощь дальним имя свое прославишь. Одаривая близких людей, установишь мир и увеличишь [свою] мощь.
(23)	<i>xari γazār arayā čidal-yēn batālā: xaloun zourā-bēn eyē suryuliyigi kicē::</i>	(32)	В чужих краях крепи мощь и умение, Среди близких стремись к согласию.
(24)	<i>šajin-du duran ugei sakiltan-ēce sayin süzüqtei kümün dēre gelēi: törö ülü medekü xād-ēce tübsin sayin tüsimel dēre gelēi: sonjouri ülü medekü xatun-ēce içüüri medekü šibiqčin dēre gelēi: xadyalāji ülü čidaxu köböün-ēce xayilamjitu bōl dēre gelēi:</i>	(33) (34) (34a) (35)	Благочестивый мирянин лучше давшего обет, но не любящего веру [монаха]. Честный, рассудительный чиновник, Лучше не знающего правления хана. Приличная служанка лучше, Не знающей стыда госпожи. Заботливый раб лучше сына, не умеющего сохранить [наследство].
(25)	<i>xaram sedkil tušā: xatou sedkil jidā: xarā sanān xōron:</i>	(36)	Жадность — путы, Жестокость — копье, Зависть — яд.
(26)	<i>xayinilaqsan nökü-r-yēn xōro=bāsu xayirā beye-bēn xorōqsan metü boluyi:</i>	(37)	Лишить жизни друга, Все равно, что лишить жизни себя.
(27)	<i>mou arādtu ülemji yeke üge bu kelē: öšiül bolxu: mungxaq kümün / luyā üge bu temcē xoyino xarin içüü(ri) [5b] bolxu:</i>	(38) (39)	Не говори важных слов простым людям, станешь посмешищем. Не спорь с глупцом, Иначе стыда [5b] не обеспечишь.
(28)	<i>omoqtoi üçüüken kümün ür=gülji yeke mergēdtü xaldabāsu ötör=kēn šintārxuyin temdeq: genetē sayiraq=san arād ketürkei yeketü xaldabasu: gemsiji ülü baraqdaxu:</i>	(40) (41)	Если высокомерный и малознающий человек, будет постоянно привязываться к мудрецам, очень скоро окажется униженным. Если внезапно обогатившийся простолюдин, будет привязываться к великим [людям], — раскаянию его не будет конца.

¹ Тумэн — десять тысяч. Традиционное для монголов деление народа и войска на сотни, тысячи и тумэны.



(29)	<i>araslang-giyin batur omoq araslang-dān zoki=mui:</i> <i>ünügeni urān arā üñügēn-dēn zoki=mui:</i> <i>araslanggiyin yabudal üñügendü xami=yē ügei:</i> <i>arsalan ünegen metü yabubā=su ötör yutāyu:</i> <i>ünügen arasan metü yabubāsu ötör üküyü:</i> <i>tere üliger üzēji yerü kümün kiri-bēn bo=dōji cinē-bēn medēji yabubāsu sayin:</i>	(42)	Львиная храбрость соответствует только льву, Лисья хитрость соответствует только лисе. Львиные повадки лисе ни к чему.
(30)	<i>yerü xoyor kümün ebtei bolkulā:</i> <i>tömör kürē metü beki:</i> <i>xorin kümün eb ügei bolkulā:</i> <i>ebderēkü kürē metü kilbār:</i> <i>önir kümün eb ügei bolkulā</i> <i>önčin kümüni eleq bolxu: [6a]</i> <i>olon kümün eyē ügei bolkulā</i> <i>orcoq kümüni idēši bolxu:</i> <i>cubu=ji yabuqsan bars-ēce</i> <i>cuqlāji bayi=qsan šazayai dēre gelēi:</i> <i>teyimi(yin) tula eb eyē-yēn beki boluyu:</i>	(43)	Лев, уподобившийся лисе, очень скоро станет посмешищем. Лиса, уподобившаяся льву, очень скоро погибнет. Будет хорошо если согласно этой притче человек, осознав свой статус и возможности, станет поступать соответствующим образом.
(31)	<i>amaraq xanilaqsan kümün-dü</i> <i>abuyin kümüni üge / bēr bu ourlā:</i> <i>añiqlāji oyōto xarın beye-bēn šöüqtün:</i>	(44)	Два человека, живущих в согласии, подобны железной крепости. Двадцать человек, не имеющих согласия, подобны не укрепленной крепости, легкой [для завоевания].
(32)	<i>dotoro-bēn xārtai kümüni tebčin arayā-bēr önggüröül:</i> <i>tulayōr xanilaxu kümüni toqtōji kicēn sereltei:</i> <i>ünēn xudal ügeši yerü tebči: kümün medebēsü beye-inu kǎnggürömüi:</i> <i>baradam xatou üge / yigi orki:</i> <i>kümün medebēsü öši=mui:</i>	(45)	Большая семья, в которой нет согласия, Станет посмешище для сироты [6a].
(33)	<i>xulayai xudal ene nasuni i=čüüri ecüs-tü tamuyin buq::</i> <i>öüni ertēn-ēce tasul:</i>	(46)	Если среди многих людей нет согласия, [Они] станут добычей одного человека. Собравшиеся в одну стаю сороки, Сильнее одиноко бредущего барса. Поэтому крепите свое согласие.
(34)	<i>ariun yabudaltu blamayigi burxan metü taki: asaral [6b] dēdū noyogi tenggeri metü kündülē:</i>	(47)	Не сердись на давнего друга
(35)	<i>blamayin tangyariq-gi amin metü saki:</i> <i>arā zalıyigi uq-ēce orki:</i> <i>aliba kümün-luyā neyilen xanilā:</i> <i>xān kümün-luyā bu tengseldē:</i> <i>sayid kümün-luyā bu ebderē:</i> <i>blama kümüni ed mal-du bü tacā:</i> <i>tarniçi kümüni kündüle:</i> <i>dimi kümüni bu arāadā:</i> <i>ü=čüükēn bayā kümüni bü basu:</i> <i>mou sed=kil bu öüske:</i>	(48)	Исходя из сказанного о нем другими. Внимательно анализируй все сам.
		(49)	Уважаемого тобой человека провожай с почтением, Когда начинаешь дружить с человеком, проявляй бдительность. Воздержись от правильных и ложных слов, узнав о них люди, потеряют уважение к тебе. Не говори хвастливых и грубых слов, узнав о них, люди затаят месть.
		(50)	Ложь и воровство — стыд в этой жизни. Потом — тяготы ада. Заблаговременно отрекись от этого.
		(51) ¹	Праведного ламу почитай как Будду. Заботливого [6b] нойона почитай как тенгрия-небожителя.
		(52)	Монашеский обет храни пуще жизни. Лениость пресекай в корне. Старайся быть в ладу со всеми людьми. С ханом не равняйся. С министром не ссорься. Не завидуй имуществу ламы. Почитай заклинателей. Пустому человеку не способствуй. Человека ниже себя не унижай. Не порождай не праведных воззрений.
		(53)	
		(54)	

¹ Поучения № 50 в нашей рукописи нет.



(36)	<i>burxan tenggeriyigi sayitur taki:</i> <i>noyōd sayidi bu dayiri:</i> <i>ayouxu içüüri-gi ajiqlaŋi medē::</i>	(55)	Усердно почитай Будду и тенгриев-небожителей. Не оскорбляй нойонов и министров. Размышляй над тем, что постыдно.
(37)	<i>öböröyin zang ayiliyigi ariudxān šinŋilē:</i> <i>öširkü dayisun-du cusu / bēn bu üzüül:</i> <i>öšötü kümün-dü mou / bēn bu üzüül:</i>	(56) (57)	Свой характер подвергай тщательному анализу. Заклятому врагу не показывай своей крови. Заклятому сопернику не показывай своей слабости.
(38)	<i>mou sedkiltü axā döü dayisun-luyā adali gēkü:</i> <i>kēn xōrtōi böğüsü oyiro geŋi bu ilayā:</i> <i>kēn tus [7a] tai böğüsü xolō geŋi bu ilayā:</i>	(59)	Говорят, что плохие братья подобны врагам. Если кто опасен, не щади, считая его близким [родственником]. Если кто полезен, [7a] не отвергай, считая его чужим [не родственником].
(39)	<i>zöbtöi yabuxu kümüni bu daru:</i> <i>buruutei yabuxu kümüni bu asura:</i>	(60)	Праведных не притесняй. Неправедных не поддерживай.
(40)	<i>(mou) arādi yekede xayirilbāsu xarın beye-dü xalidāxu:</i> <i>sayın arādi mou=lbāsu xoyino öbör-yēn gemsikü:</i> <i>ünēn xudal sayın mougi ilayaŋi medekülē yeke kereqtei:</i>	(61)	Если слишком потворствовать плохим аратам, сам уподобишься им. Если обвинять верных аратов, потом будешь сожалеть [об этом]. Важно различать правду и ложь, хорошее и плохого.
(41)	<i>örgümŋi yeketei bolboču</i> <i>üçüüken sedkil bariŋi olon-luyā zoki:</i>	(62)	Будучи высоко возвышен, Будь скромным и в согласии со всеми.
(42)	<i>kümü=ni nüüri xarıl ügei üyilen tulādu</i> <i>kürtelē züdkēŋi бүтēi:</i>	(63)	Не заглядывая в глаза другим, Упорно доводи свое дело до конца.
(43)	<i>xariyin üyilegi nasun-du serē:</i> <i>xaloun zurā eb eye-bēn kicē:</i>	(64)	В чужих делах всегда будь настороже, Среди своих — радей о согласии.
(44)	<i>dēdüs=yigi kündülē:</i> <i>dorōdusiyigi asurā:</i>	(65)	Высших почитай, Низших опекай.
(45)	<i>burxān saŋin-du ami-bēn tebči:</i> <i>busudiyin üyile-dü beye-bēn orki::</i>	(66)	Жизнь посвети учению Будды, Себя отдай на благо других.
(46)	<i>bültiril ügei yabubāsu boqdošiyin [7b]</i> <i>yabudal oyirō gēkü:</i>	(67)	Если не оступаться, [7b] то приблизишься к деяниям высших.
(47)	<i>samuun mou beye-bēn sayin-du bodun sanād yeke durā barīd</i> <i>arayā xourāŋi ide=küiyigi surāŋi</i> <i>dorōdu arādi darāŋi yabuqči kümüni adousuni jergē / dü oyirō gēkü:</i>	(68)	Распутник, высокого мнения о себе, Возомнивший о великом, Приученный к обману и взяткам, Притесняющий простых людей, — Такой [человек] близок к животным.
(48)	<i>ili nüürtü maqtād:</i> <i>dalda nüürtü moulā:</i> <i>nuuŋi sur=qsanı</i> <i>inēdün nādun-yēr önggü=röülün yabuqči kümüni kesebēsü: ulam xoyitudā tus bišiu:</i>	(69)	Если человека, который Хвалит в лицо, а за спиной хулит, Втайне сказанное ему Обращает в смех и шутку — наказать, То разве это не принесет ему пользы в будущем.



(49)	öbö=röyin kereq-yên orkiĵi ünen sanā-yēr züdküĵi ali-ēce mou=dxali üli bodun: olzundu ū=noul ügei yerü uyādxu čilaxou=gi sanal ügei keb kezē yabuxu caqtān šinal ügei ĵiryaxu caqtu ketürel ügei: zoboxu caqtu cöküröl ügei: xayirilaxu caqtu [8a] osoldol ügei: xalidaxu caq / tu xolodol ügei: nasun ürgülĵi nige zang-yēr yabuqčiyigi xayirlaba=su ulam xoyitu-dayān küqjölküi bolxu bölügē:	(70)	[Таких, кто] отставив свои интересы, Действует с правильным намерением, Не мыслит о плохом и порочном. Не стремится к корысти, Не страшится печалей и бедствий, Никогда не отчаивается, Во время веселья не нарушает норм, Во время страданий не сгибается, В благое время [8a] не подводит, В тяжелое время не отдаляется, Всегда действует с постоянством, — Поддерживать, то в будущем можно будет достичь процветания.
(50)	yerü kümüni axuyin üyiles zergeteyin tula amitani sed=kil medeši ügei: zalxai xourmaq aryatai olon bui:	(71)	Поскольку деяния людей не одинаковы, Понять намерения людей невозможно. Коварства и лжи великое множество.
(51)	tustai sanayigi nasuda kicēĵi yabumui: tustu sayin kümün usun metü: tung mou kümün modun metü:	(72)	Всегда усердствуй в помощи [другим]. Полезный человек подобен воде, Подлый человек подобен дереву.
(52)	busudiyin izou=ri-tu gemtü yabudali nuuĵi orki: öböriyin beyei maqtāl ügei üyile-bēn šinjıqtün:	(73)	Утаивай коренные проступки других, Не восхваляй себя, а размышляй над своими действиями.
(53)	saĵin amitani tusayigi caq tutum üyiledĵi yabubāsu: keb kezē üküil zobolong ügei bol=xu:	(74)	Если постоянно радеть о благе религии и живых существ, то никогда не узнаешь страданий после смерти.
(54)	nasuni šidiš ese oloqsani tula möngkü busuyigi sanaxu kereqtei [8b] ayoultu tamuyin xalyayigi ese xāqsani tula kilincē-ēce zayilaxu kereqtei:	(75)	Поскольку волшебного [средства] для жизни нет, надо помнить о невечном. [8b] Поскольку врата ада не закрыты, надо отречься от грехов.
(55)	ašidā-yin künüsüin öqligü ökülē amurlingyuyin dēdū bodhi oroni mör-inu: blama ĵurban er=deni:	(76)	Подношение — накопление для будущего, Путь в страну блаженства — Лама-наставник и Три драгоценности.
(56)	mergediyin gegēni üzüül ügei nom nomloqči [blama] noyodiyin gegeni ü-züül ügei: törō yosun xoyori keleqči ene xoyor <blama> [endüürekü] kemēkü:	(77)	[Лама], проповедующий Учение, не ссылаясь на мудрецов, [Нойон], рассуждающий о государстве, не ссылаясь на лучших нойонов — Эти двое ошибаются.
(57)	gem kēbēsü cāĵi berke: kilincē kēbēsü tamu berke:	(78)	Если совершил преступление — закон суров. Если совершил грех — ад суров.
(58)	ĵiryāl zobo=long bügüden ači üriyin üyileyin xübi: ašidā amur ĵiryāl oloyu gebēsü oncō buyan kereqteyi tula kicēn üyilēd:	(79)	Все наслаждения и страдания — результат кармы. Хочешь обрести покой, — усердствуй в накоплении благие результатов.
(59)	erdenitü blamayin tang=ĵariqi bu ebdē: ezēn xadiyin zarligi bu [bu] daba: ečige ekeyin sur=ĵaliyigi bu maratā: eme köböüni ügegin üge [9a] bü daxa:	(80)	Не нарушай клятву, [данную] драгоценному Ламе-наставнику. Не преступай повелений хана. Не забывай наставления родителей. Не следуй словам женщины и детей.



(60)	<i>öüne-ēce nomloqson-inu suduriyin dēdūgi sonosxuyin dēdū:</i>	(82) ¹	Поведанные далее наивысшие [наставления] сутры — важнейшие для слушания.
(61)	<i>olon-du örgükdekü jıra=yalang-giyin dēdū: sedkiliyin amur: nöküriyin dēdū ülü arıyadaxu üyileyin dēdū bodhi möri-yin zer=gē::</i>	(82)	Высшее счастье, поднесенное для всех — спокойствие ума, Высший друг — тот, кто не предаст, Высшее деяние — ступени святости.
(62)	<i>xōrotōi böğösü kümüni² (čü) tebči: tustai böğüsü dayisuni čü asu=rā:</i>	(83)	Опасного, пусть он и свой, изгоняй. Полезного, пусть он и враг, привечай.
(63)	<i>olon nidün bui bolböču üčüüken zulayın gerel söni-dü tustai kemēqčiyin üliger-inu: olon kümün bui bolböču olon cuqlaqsani dotoro-ēce yaqca sayin kümün uduridun kelē-kü=yinu:</i>	(84)	Свет маленькой лампы ночью полезен, даже если много глаз. Вот что говорится в притче: Среди многих собравшихся беседой руководит один уважаемый человек.
(64)	<i>altan delekei ürgülji üür=güstei geji ülü bolxu: oböröyın kül-yēn batulxulā dēre kemēqčiyin üliger inu: [olon] mungxaq küümüyigi sur yaqsan-ēce yaqca beye-bēn suryaqsan sayin gēkü:</i>	(85)	Нельзя сказать, что этот в этом мире везде колючки, но лучше позаботиться о своих ногах. Вот что говорится в притче: Вместо того чтобы учить многих глупцов, [9b] лучше научиться самому.
(65)	<i>ezeleqči xān kümün ulus-youyān tejēn čidaqči kemēqčiyin ü=liger inu: gemteyigi kesebēsü tümen amitani jıryalang čidaxu bui:</i>	(86)	Властвующий хан умеет содержать свой народ. Вот что говорится в притче: Умеющий наказать виновного, сумеет содержать в благе десятки тысяч людей.
(66)	<i>ji=rıyaxu caqtu serekü kereq: zoboxu caqtu xatoujıl kereq:</i>	(87)	В благоденствии будь начеку. В печали будь стоек.
(67)	<i>dayisun ügei geji irtü meseyigi beye-ēce bu xoldul: xōrotōi böğüsü kemēn nö=küri darui bu sönō: onuji medeqsen kereqtei:</i>	(88)	Думая: «Врага [рядом] нет», — острый меч далеко не откладывай. Не торопись казнить друга, назвав его «врагом», нужно понять причину.
(68)	<i>altayigi tülebēsü ulam önggü yarāxu: nüürsüyigi uyābāsü ulam xaralāji odaxu: mungxaqgi xo=rosxōbāsu bāsun yarāxu:</i>	(89)	Если золото калить, цвет ярче станет, Если мыть уголь, еще более почернеет. Если задеть глупца, он станет выделять нечистоты.
(69)	<i>mou kümün / dü yaqca erdem ügei bolbosu: dēre-bēn şüdütei-ēce öbörö üker / luyā adali:</i>	(90)	Пустой человек не имеющий ни одной добродетели, кроме того, что имеет зубы на верхней челюсти, в остальном похож на корову.
(70)	<i>suryali ülü sonosxu yaqcāku čadaxuugi küseqči kümün [10a] üsü ügei-ēce öbörö yaxai / luyā adali:</i>	(91)	Человек, который не слушает поучений, печется только о желудке, [10a] кроме того, что у него нет щетины, в остальном похож на свинью.
(71)	<i>abxu ideküi-dü şu=nuxayırın önggüči yosur kümün söül ügei-ēce öbörö noxoi-luyā adali:</i>	(92)	Человек, лживый и жадный до взяток, кроме того, что у него нет хвоста, в остальном похож на собаку.
(72)	<i>mou kümün-dü küriğüqsen tusa xujırtai yazar tariqsan tarān-du adali:</i>	(93)	Помощь, оказанная плохому человеку, Подобна семенам, брошенным на солончак.

¹ Поучения № 80–81 в нашей рукописи нет.

² В других списках «köböün» (сын).



(73)	<i>bušu youmayigi zas=ji bolumui: yaqcaḱu mou kümüyigi zasji ülü bolxu:</i>	(94)	Все другое можно исправить, Только скверного человека нельзя исправить.
(74)	<i>olon бүгүдө арки uuqsan-yēn jīryal genam: nayirlaḱi yabuqci ebečitei kümüni jīryaldu tōcoxu buyu:</i>	(95)	Многие считает питье водки счастьем, Можно ли в таком случае считать счастливым больного, веселящегося [на пиру].
(75)	<i>mou kümüyi=gi kereqtü zarabāsu xoyino nigen kümün zoboxu: kerbe ayā abādu ya=bubāsu nōkūd-ēce emünē uruqši=lān irēḱi xudal xourmaq ögüülen öüni tōüni aca kemēn yuyouḱi ese öqbü kemēn keröül öüskēḱi [10b] kereq yaryamui: tōün-ēce xoyino eme-bēn dayāḱuu törökün-düni očid törökün-düni zaryalād örö širēn keḱi axa döü töröl töröqsöni zoboxu: xulayai xudal keḱi ečige eke-bēn zobon ecüstü ami beye-bēn aldamui: teyimi zobolong öbör=yēn üyiledēd: xarin töröl töröq=söni alba gēkü:</i>	(96) (97) (98)	Если поручишь дело плохому человеку, потом будет страдать другой человек. Если [он] возвращается с охоты раньше других, говорит неправду, затем просит то или другое. Утверждая, что ему ничего не дали, [10b] устраивает скандалы и создает проблему. После этого вместе с женой едет к ее родственникам, служит им. Наделав больших долгов, подвергает страданиям братьев и родственников. Ворует, обманывает, отчего страдают родители. В итоге губит свою жизнь, причинив сам себе такие страдания. Потом скажут, что убили родственники.
(76)	<i>yerü kümüni töröl oluqsani xoyino öün-ēce zayi=laxu kereqteyin tula: manayār ükükü bolboču erdemi suraxu kereqtei:: kerbe ese surabāču xoyitu töröl / dü sayin abiyās boluxuyin tula: kicēn suraqtun:</i>	(99) (100)	Обретя перерождение человеком, От такого [поведения] надо отказаться. Даже если завтра ожидает смерть, надо учиться. Если не учиться, то надо стараться, чтобы в будущем рождении иметь хорошие условия.
(77)	<i>adousun-bēr su=raxu bögütölö: erdenitü kümüni tö=röl oluqsani xoyino erdemi sur=xu kilbar bolumui:</i>	(101)	Если уж обучается скотина, То выучиться, обретя драгоценное рождение человеком, — гораздо легче.
(78)	<i>üküküyin urida amidu caqtān buyan üyilēd: ötölküyin urida zalou caqtān erdem suraqtun: ebdēküyin urida eröül caqtan <u>nom buyani</u> kicē: ügëriküyin urida bayān caqtān ö=qligü öqci sayin nere ab:: büdü=küyin dörbön nöḱür inu</i>	(102)	Пока смерть не настала, [11a] при жизни твори благие деяния. Пока старость не наступила, в молодые годы учись. Пока болезнь не одолела, будучи здоровым, усердствуй в благодеянии. Пока не обеднел, будучи в состоянии, подношением заслужи хорошее имя. [Это] четыре спутника успеха.
(79)	<i>xōsun činar oluqsan blamagi taki:</i>	(103)	Ламу, познавшего свойство пустоты, — почитай.
(80)	<i>xoyor zayāgi ilayāḱi medekü er=kin sayin tüšimel-yēr ezelüülbē=sü xotolo töḱüsüqsen ragini učiraxu: xoyitu nutuqgi delge=röülün yasaxu:</i>	(104)	Если согласовать с умным чиновником, Умеющим различить две судьбы, То обрешь совершенную рагини ¹ , Расширишь в будущем свои владения.

¹ Рагини — небесная дева.



(81)	<i>ükükü kümün sayin blama-ēce ayouxu:</i> <i>ügeyirikü kümün xotōči noxoi-ēce ayouxu:</i> <i>doroi=tuxu noyon tübšin sayin sayid / ēce ayouxu:</i>	(105)	Человек при смерти, боится хорошего ламы. Человек, теряющий свое состояние, боится [лая] дворовой собаки. Нойон, теряющий положение, боится умного министра.
(82)	<i>maši zōb yabubāsu sayin aldar nere mün:</i> <i>ene beyeyin [11b] čikin-dü sonostoxui:</i> <i>arayā biliq xoyori malyai dēre-bēn toqtōxu:</i>	(106)	Праведные деяния — это славное имя. При жизни [11b] услышишь об этом. Метод и мудрость подобно головному убору установи над своей головой.
(83)	<i>asuru yubtabāsu</i> <i>nigen tamiri mede=kü:</i>	(106)	Сильное истощение [сил] Познается физической нагрузкой.
(84)	<i>borōni usun turgine urusbāsu ötörkēn</i> <i>tatārahu:</i> <i>yeke mörēn dölö=kēn bolböču ürgülji yeke</i> <i>dalai bolxu:</i>	(107)	Стремительный поток дождевой воды, столь же быстро иссякает. Неторопливо течение большой реки, но она всегда полноводна как море.
(85)	<i>čing sayin erdemtei kümün</i> <i>činō xoni xoyori nigen ongyocōdu</i> <i>u=sulxu::</i>	(108)	Умный и находчивый человек, Сумеет напоить из одного корыта волка и овцу.
(86)	<i>Čingges boqdoyin bayiyyu=luqsan šaštir:</i> <i>sājīn törō engke / bēn toqtōxu boltuyai::</i>	(108)	Благодаря шаштре, созданной сиятельным Чингис-ханом, Да утвердится навечно государство!
(87)	<i>aya yayi=xamsiq nigen üliġer öüni</i> <i>teneq arād öbörčilön abuyād</i> <i>sayitur sonosči yabubāsu:</i> <i>ödügēi ene caq-luyā niyilekü šaštir müni</i> <i>tula:</i> <i>Oyouni tülküür nertē sudur öüni suraqtun:</i> <i>kereqtei bui::</i>	(109)	Ая, если эти удивительные наставления, глупый народ усвоит для себя и будет истинно следовать им, Поскольку она созвучна этому времени, Постигайте эту шаштру под названием «Ключ разума». Это необходимо!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бадмин, А. (1991) Тод үзгин «Оюн түлкурин» хойр текст [Два текста «Ключа разума» на «ясном» (старокалмыцком) письме] // Теегин Герл. № 6. С. 64–75. (На калм. яз.).
- Бембеев, Е. В. (2014) Графо-фонетический анализ гласных на материале «Русско-калмыцкого словаря анонимного автора XVIII в.» // Актуальные проблемы современного монголоведения и алтаистики. Материалы Международной научной конференции, посвященной 75- летию со дня рождения и 55-летию научно-педагогической деятельности профессора В. И. Рассадина (г. Элиста, 10-13 ноября 2014 г.) / отв. ред. Б. К. Салаев. Элиста: Изд-во КалмГУ. 523 с. С. 204–210.
- Бичеев, Б. А. (2018) Ойратская версия «Истории Унэкэр Торлику-хана». Факсимиле рукописей. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста : КалмНЦ РАН. 384 с.
- Бичеев, Б. А. (2019) Списки рукописей и история публикации «Истории Усун Дебискерту-хана» // Oriental Studies. Вып. 3. С. 441-449. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441- 449
- Владимирцов, Б. Я. (1932) Монгольские литературные языки (К латинизации монгольской и калмыцкой письменности) // Записки Института востоковедения АН СССР. I. Л.: Изд-во Академии наук СССР. 321 с. С. 1–18.
- Козин, С. А. (1941) Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.-Л.: Изд. АН СССР. 619 с.
- Михайлов, Г. И. (1969) Литературное наследство монголов. М.: Наука. 174 с.



Подгорбунский, И. А. (1901) Буддизм, его история и основные положения его учения. Вып. 1–2. Иркутск: Тип. А. А. Сизых. Т. 2. 242 с. (Труды Восточно-Сибирского отдела Имп. Русского географического общества).

Позднеев, А. М. (1900) Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. Издания факультета восточных языков Имп. С.-Петербургского университета № 7. СПб. : Типография Императорской академии наук. 416 с.

Попов, А. (1836) Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку, изданная Казанского университета адъюнкт-профессором Александром Поповым. Казань : Тип. Имп. Казан. ун-та. Ч. 1. 199 с.

Рамстедт, Г. И. (1908) Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаско-ургинского говора. СПб. : Типография Императорской академии наук. 66 с.

Сазыкин, А. Г. (1986) Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской академии наук от Б. Я. Владимирцова // *Mongolica*–I. Памяти академика Б. Я. Владимирцова (1884–1931). М. : Наука. Восточная литература. 303 с. С. 265–297.

Сазыкин, А. Г. (1988) Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. М.: Наука. Восточная литература. Т. I. 507 с.

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Наука. Восточная литература. 162 с. С. 45–58.

Яхонтова, Н. С. (1992) Ойратский перевод монгольского сочинения «Ключ разума» // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования : сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М.: Наука. Восточная литература. 162 с. С. 137–152.

Яхонтова, Н. С. (2001) «Ключ разума» (ойратский текст) // *Mongolica*–V: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный. СПб.: Петербургское востоковедение. 184 с. С. 38–53.

Damdinsüring, Će. (1959) *Mongyol uran jokiya-un degeji jaun biliy oruřibai* [Сто образцов монгольской литературы]. *Corpus scriptorum mongolorum*, Tomus XIV. Ulaanbaatur. 605 x.

Gerelmaa, G. (2005) *Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerelmaa Guruuchin*. Ulaanbaatar : ХЗХ ШҮҮА. 270 p.

Sazykin, A. (1994) *Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tuvaan Ethnological museum “Sixty Heroes”* // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus XLVII, Fas. 3. Budapest : Academiai Kiado. 467 p. Pp. 327–407.

Тунгалаг, Б. (2006) Монгол улсын үндэсний номын сан дахь тод бичгийн судрын гарчиг. Улаанбаатар : Тайм принтинг ХГ. 277 с.

Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo : Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Yakhontova, N. (2000) *The Oyun Tülkigür oe “Key to Wisdom”: Text and Translation Based on The MSS in the Institute for Oriental Studies at St. Petersburg* // *Mongolian Studies*. XXIII. 170 p. P. 69–137.

Дата поступления: 01.06.2019 г.

REFERENCES

Badmin, A. (1991) *Tod üzgin «Oiun tülkün» khoir tekst* [Two texts of the “Key to Wisdom” in the “clear writing” (Old Kalmyk)]. *Teegin Gerl*, no. 6, pp. 64–75. (In Kalm.).

Bembeev, E. V. (2014) *Grafo-foneticheskii analiz glasnykh na materiale «Russko-kalmytskogo slovaria anonimnogo avtora XVIII v.»* [A graphical and phonetic analysis of vowels on the material of the “Russian-Kalmyk dictionary of an anonymous author of the XVIII century”]. In: *Aktual'nye problemy sovremennogo mongolovedeniia i altaistiki* [Urgent issues of contemporary Mongolian and Altaistic studies]. Materials of an international conference devoted to 75th anniversary of the birth and the 55th anniversary of research and educational work of Professor V. I. Rassadin (10-13.11.2014, Elista, Rossiia). Ed. by B. K. Salaev. Elista, Kalmyk State University Publ. 523 p. Pp. 204–210. (In Russ.).



Bicheev, B. A. (2018) *Oiratskaia versiia «Istorii Uneker Torliktu-khana» [The Oirat version of the story of Uneker Torliktu Khan]: A facsimile manuscript copy. Study, transliteration, translation from Oirat, and comments by B. A. Bicheev.* Elista, KalmNC RAN. 384 p. (In Russ.).

Bicheev, B. (2019) Spiski rukopisej i istoriya publikacii «Istorii Usun Debiskertu-hana» [‘The Story of Usun Debiskertu Khan’: Manuscript Copies and History of Publication]. *Oriental Studies*, issue 3, pp. 441-449. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-441-449 (In Russ.).

Vladimirtsov, B. Ia. (1932) Mongol'skie literaturnye iazyki (K latinizatsii mongol'skoi i kalmytskoi pis'mennosti) [Mongolian literary languages (On the romanization of the Mongolian and Kalmyk script)]. In: *Zapiski Instituta vostokovedeniia AN SSSR. Issue I.* Leningrad, AN SSSR Publ. 321 p. Pp. 1–18. (In Russ.).

Kozin, S. A. (1941) *Sokrovennoe skazanie. Mongol'skaia khronika 1240 g. [The Secret History: Mongolian Chronicle of 1240].* Moscow, Leningrad, AN SSSR Publ. 619 p. (In Russ.).

Mikhailov, G. I. (1969) *Literaturnoe nasledstvo mongolov [The Mongolian literary heritage].* Moscow, Nauka Publ. 174 p. (In Russ.).

Podgorbunskii, I. A. (1901) *Buddizm, ego istoriia i osnovnye polozeniiia ego ucheniia [Buddhism, its history and the main provisions of his teachings].* Issue 1-2. / Trudy Vostochno-Sibirskogo otdela Imp. Russkogo geogra-ficheskogo obshchestva. Irkutsk, Type. A. A. Szykh, 1901. Vol. 2. 242 p. (In Russ.).

Pozdneev, A. M. (1900) *Mongol'skaia khrestomatiia dlia pervonachal'nogo prepodavaniia [Mongolian anthology for the introductory course] / Izdaniia fakul'teta vostochnykh iazykov Imp. S.-Peterburgskogo universiteta № 7.* St. Petersburg. Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk. 416 p. (In Russ.).

Popov, A. (1836) *Mongol'skaia khrestomatiia dlia nachinauiushchikh obuchat'sia mongol'skomu iazyku, izdan-naia Kazanskogo universiteta ad'iunkt-professorom Aleksandrom Popovym [Mongolian anthology for those begin-ning the study of the Mongolian language, published by Alexander Popov, Adjunct Professor of Kazan University].* Part 1. Kazan'. Tip. Imp. Kazan. un-ta. 199 p. (In Russ.).

Ramstedt, G. I. (1908) *Sravnitel'naia fonetika mongol'skogo pis'mennogo iazyka i khalkhasko-urginskogo govora [Comparative phonetics of the Mongolian written language and Khalkha-Urgin dialect].* St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk. 66 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1986) Mongol'skie rukopisi i ksilografy, postupivshie v Aziatskii muzei Rossiiskoi akademii nauk ot B. Ia. Vladimirtsova [Mongolian manuscripts and woodcuts, obtained by the Asiatic Museum of the Russian Academy of Sciences from B. Ya. Vladimirtsov]. In: *Mongolica-I.* In memory of academician B. Ya. Vladi-mirtsov (1884–1931). Moscow, Nauka Publ. 303 p. Pp. 265–297. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1988) *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta Vostokovedeniia AN SSSR [Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences].* Moscow, Nauka Publ. Vol. I. 507 s. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) *Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) [A collection of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the funds of the Aldan-Maadyr National Museum of Tuva (Kyzyl)].* In: *Tiurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments: Textual and cultural aspects]: a collection of papers.* Moscow, Nauka, Vostochnaia literatura Publ. 162 p. Pp. 45–58. (In Russ.).

Iakhontova, N. S. (1992) *Oiratskii perevod mongol'skogo sochineniia «Kliuch razuma» [Oirat translation of the Mongol text of the “Key to Wisdom”].* In: *Tiurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia [Turkic and Mongolian written monuments: Textual and cultural aspects]: a collection of papers.* Moscow, Nauka, Vostochnaia literatura Publ. 162 p. Pp. 137–152. (In Russ.).

Iakhontova, N. S. (2001) «Kliuch razuma» (oiratskii tekst) [“Key to Wisdom” (The Oirat text)]. In: *Mongolica–V: a collection of papers.* St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ. 184 p. Pp. 38–53. (In Russ.).

Damdinsüring, Će. (1959) *Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun biliy oruřibai [One hundred samples of Mongolian literature]. Corpus scriptorum mongolorum, Tomus XIV. Ulaanbaatur.* 605 p. (In Mong.).

Gerelmaa, G. (2005) *Brief Catalog of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerel-maa Guruuchin.* Ulaanbaatar, ILL MAS. 270 p. (In Mong.).

Sazykin, A. (1994) Catalogue of the Mongol manuscripts and xylographs preserved in the library of the Tu-van Ethnological museum “Sixty Heroes”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. XLVII, Fas. 3. Budapest, Academiai Kiado. 467 p. Pp. 327–407. (In Eng.).



Tungalag, B. (2006) *Mongol ulsyn ündesnii nomyn san dakh' tod bichgiin sudryn garchig*. Ulaanbaatar, Taim printing KhG. 277 p. (In Mong.).

Uspensky, V. (1999) *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 530 p.

Yakhontova, N. (2000) The Oyun Tülkigür or “Key to Wisdom”: Text and Translation Based on The MSS in the Institute for Oriental Studies at St. Petersburg. *Mongolian Studies XXIII*. 170 p. Pp. 69–137.

Submission date: 01.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.15

Рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы» на ойратском языке из Национального музея Тувы*

Байрта Б. Манджиева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация,

Рита П. Сумба

Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы» в транслитерации и переводе на русский язык из собрания Национального музея Республики Тыва. Текст является частью ойратской рукописи, именуемой «Екеуиң зүркен тарни орошйой» ('Хридая-дхарани Матерей'). Примечателен тем, что представляет известную буддийскую стословую мантру Ваджрасаттвы, которая практикуется буддистами с древнейших времен до наших дней.

Ваджрасаттва — будда ваджраяны, символ чистоты Просветления (Бодхи) и Закона (Дхарма). Прочтение сакральной стослоговой мантры для буддистов имеет магическое значение: если прочесть ее сто восемь раз — очищает тяжелую карму человека; если произнести ее миллион раз — дарует просветление. Стослоговая мантра превышает всех других мантр, поэтому буддийские ламы говорят, что не существует практики более глубокой, чем «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы».



Ключевые слова: буддизм; рукописный текст; ойратский язык; стослоговая мантра; Ваджрасаттва; Национальный музей Республики Тыва; Тува

*Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер АААА-А19-119011490036-1).



Для цитирования:

Манджиева Б. Б., Сумба Р. П. Рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы» на ойратском языке из Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/874> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.15



Манджиева Байрта Барбаевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра Российской академии наук. Адрес: 358000, Россия, г. Элиста, ул. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (961) 395-62-70. Эл. адрес: mbbairta@yandex.ru ORCID ID: 0000-0002-5644-3340

Сумба Рита Петровна — научный сотрудник отдела культуры, искусства и религии Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Адрес: 667000, Россия, г. Кызыл, ул. Титова, д. 30. Тел.: +7 (923) 384-32-91. Эл. адрес: risu1232001@yahoo.de ORCID ID: 0000-0002-6296-2809

Mandzhieva Bayrta Barbayevna, Candidate of Philology, Leading Research Fellow, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilshkin St., 358000, Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (961) 395-62-70. E-mail address: mbbairta@yandex.ru

Sumba Rita Petrovna, Research Fellow, Department of Culture, Science and Religion, Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva. Postal address: 30 Titov St., 667000 Kyzyl, Russian Federation. Tel.: +7 (923) 384-32-91. E-mail: risu1232001@yahoo.de



A Buddhist manuscript of 'The hundred-syllable mantra of Vajrasattva' in Oirat language from the National Museum of Tuva*

Bayrta B. Mandzhieva

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation,

Rita P. Sumba

Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva, Russian Federation

The article introduces (both in transliteration and translation into Russian) the handwritten Buddhist text 'The hundred-syllable mantra of Vajrasattva', preserved in the collection of the National Museum of the Republic of Tuva. The text is a part of an Oirat manuscript known as "Ekeyin zürken tarni orošiboi" ('Hridaya-dharani of Mothers'). It is remarkable in its representation of the famous Buddhist hundred-syllable mantra of Vajrasattva, which has been practiced by Buddhists from ancient times to the present day.

Vajrasattva is a Buddha of Vajrayana, a symbol of purity of Enlightenment (Bodhi) and the Law (Dharma). Reading the sacred hundred-syllable mantra for Buddhists has magical significance: if read one hundred and eight times, it cleans the heavy karma of a person; if pronounced a million times, it gives enlightenment. The hundred-syllable mantra is believed to be above all other mantras, therefore Buddhist lamas say that there is no deeper practice than the 'The hundred-syllable mantra of Vajrasattva'.

Keywords: Buddhism; manuscript; Oirat language; hundred-syllable mantra; Vajrasattva; National Museum of the Republic of Tuva; Tuva

* The study was carried out with support of a state subsidy — the project "Oral and Written Heritage of the Mongolian Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions" (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



For citation:

Mandzhieva B. B. and Sumba R. P. A Buddhist manuscript of 'The hundred-syllable mantra of Vajrasattva' in Oirat language from the National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*. 2019, № 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/874> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.15

Введение

Буддизм, являясь самой древней из трех мировых религий, создал уникальную по масштабности и разнообразию каноническую литературу. Письменные буддийские памятники традиционно хранятся в ряде российских фондохранилищ музеев, архивов, научных учреждений, религиозных центров (Ринчинов, 2018; Музраева, 2019 и др.). Некоторые рукописи сохранились в архивных фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва, который является одним из главных культурно-образовательных центров Тувы. Достойное место среди собраний музея занимают рукописные тексты из коллекции по буддизму, в которой сохранились письменные источники на тибетском, монгольском и ойратском языках (Sazykin, 1996; Бичелдей, 2011). Коллекция монгольских и ойратских сочинений Национального музея Республики Тыва содержит 938 единиц хранения. Основная часть коллекции состоит из материалов, поступивших в музей из буддийских монастырей Тувы и частных коллекций (Сазыкин, 1992). А. Г. Сазыкин отмечает, что в фондах музея имеются также обширное собрание рукописей и ксилографов на тибетском языке (там же: 49–50).

Среди ойратской части собрания сохранился рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы», который, по всей видимости, является частью ойратской рукописи, именуемой как «Ekeyin zürken tarni orošiboi» ('Хридая-дхарани Матерей').

Текст примечателен тем, что представляет известную буддийскую стословую мантру Ваджрасаттвы, которая практикуется с древнейших времен до наших дней. Буддисты всего мира верят, что прочтение сакральной стослоговой мантры имеет магическое действие: очищает тяжелую карму человека, если прочесть ее сто восемь раз; дарует просветление, если произнести ее миллион раз. Благословен-



ный Ваджрасаттва воплощает божества ста семейств. Его называют «Ваджрасаттва — несравненное божество великой тайны». Стослоговая мантра превыше всех других мантр, поэтому буддийские ламы говорят, что не существует практики более глубокой, чем «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы».

Цель статьи — введение в научный оборот текста ойратской рукописи «Стослоговая мантра Ваджра-



Фото 1–2. Фотокопия 1 и 2 листа ксилографа. Хранится в Национальном музее Тувы.
Photo 1-2. Photocopy of xylograph sheets 1 and 2, courtesy of National Museum of Tuva.

саттвы», транслитерация и перевод на русский язык.



Характеристика рукописи

Рукопись состоит из двух листов малого формата, бумага плотная по структуре, листы имеют изгиб посередине (см. фото 1-2).

Второй лист в месте изгиба разорван, поэтому он состоит из двух частей. Несмотря на изношенность бумаги, текст хорошо сохранился, все слова четко видны.

Примечательно, что текст написан каллиграфическим почерком, черными и красными чернилами. В рукописи выделены красными чернилами начало текста, а именно слова «*Om bādzar sadv sa-ma-ya*» (Почитаю Ваджрасаттву, держателя самаи), далее выделено «*su-do-šyo me*» (Возрасти во мне), также выделяются слоги «*jam guru hum*» (Сделай мой ум благим и добродетельным) и в конце выделены слоги «*bādzar ta-ta munze*» (Не покидай меня).

О стослоговой мантре Ваджрасаттвы

Стослоговая мантра Ваджрасаттвы — одна из наиболее популярных и распространенных в буддийском мире мантр. Считается, что мантра имеет чудотворную силу и, практикуя ее, человек может очиститься от негативных эмоций, плохих мыслей и слов, познать себя и духовно зарядиться. Эту особенную мантру с древнейших времен использовали буддийские монахи, желавшие духовного очищения.

Ваджрасаттва (санскр. *vajra-sattva*, тот, чья сущность ваджра) — будда ваджраяны, символ чистоты Просветления (Бодхи) и Закона (Дхарма) (Андросов, 2000: 90). Ваджрасаттва — букв. «алмазная душа» или «душа молнии», в тантрическом контексте данное значение указывает на обладателя нерушимости Закона (Дхарма) Будды, символизирует природу Будды, чистоту Просветления (Бодхи) и Закона (Дхарма). В буддийской мифологии Ваджрасаттва отождествляется с Ваджрадхарой, одним из главных будд ваджраяны, олицетворяющим единство всего сущего. Ваджрасаттва дарует сиддхи (санскр., букв. «совершенный» — человек, достигший совершенства, владеющий восемью сверхъестественными свойствами) пронизательность, яснозоркость, см.: Герасимова, 1989: 7).

Изображается Ваджрасаттва в сидящей позе. Правой рукой он держит у сердца пятизубцовую ваджру осознанности и пустоты, в левой руке, у бедра, он держит колокольчик видимости и пустоты, символизирующие искусные средства и мудрость. Ноги его скрещены в позе ваджры. На нем тринадцать элементов облачения: пять шелковых одежд и восемь украшений. Пять шелковых одежд — это: 1) головная повязка; 2) одеяние, покрывающее верхнюю часть тела; 3) длинный шарф; 4) пояс; 5) одеяние, покрывающее нижнюю часть тела. Восемь украшений — это: 1) диадема; 2) серьги; 3) короткое ожерелье; 4) браслет на каждом предплечье; 5) два длинных ожерелья — одно длиннее, другое короче; 6) браслет на каждом запястье; 7) кольцо на каждой руке; 8) ножной браслет на каждой ноге.

В мифологии Ваджрасаттву отождествляют с одним из главных будд ваджраяны Ваджрадхарой (*vajra-dhara*, или Держатель ваджры).

Правила очищения проступков четырьмя силами

Главным препятствием для всякого неординарного переживания и для достижений на глубоком пути Дхармы являются негативные действия, омрачения и привычные модели поведения (т. е. модели поведения, сложившиеся вследствие прошлых действий) (Патрул, 2007: 363). Для устранения не благих действий, проступков существуют многочисленные приемы очищения, наилучшим из которых является медитация и чтение мантры Ваджрасаттвы.

«Хотя стараемся не запятнаться грехопадениями, но, если по неосмотрительности, из-за обилия омрачений и т. п. допускаем проступки, то нельзя оставлять их без внимания, необходимо прилагать усилия к средствам исправления, заповеданным сострадательным Учителем» (Чже Цонкапа, 2007: 319). Исправление проступков должно производиться посредством четырех сил — сила опоры, сила раскаяния в содеянном, сила решимости и, в качестве противоядия, сила действия.

Чже Цонкапа (1357–1419) — основоположник наиболее влиятельной из школ тибетского буддизма Гелуг, является автором знаменитого труда «Большое руководство к этапам Пробуждения» (Ламрим-ченмо), в котором он изложил важнейшие идеи индо-тибетского буддизма в форме систематического руководства, описывающего весь путь духовного развития вплоть до достижения Пробуждения. В данном труде приводятся правила очищения проступков четырьмя силами.



Первая из этих сил — многократное покаяние в неблагих деяниях, совершенных с безначального времени. Чтобы она зародилась, нужно созерцать возможность порождения созревших и других из трех неблагих деяний.

Вторая сила — сила раскаяния в содеянном, которая проистекает из чувств угрызения совести вследствие тех неблагих действий, совершенных в прошлом. Во время практики раскаяния необходимо думать о шести вещах:

«1) время — раскаиваться во всех неблагих действиях, совершенных в течение этой жизни — в определенном месяце, день, момент и т. п.;

2) мотивация — сожалеть о действиях, совершенных под воздействием желания, отвращения и заблуждения;

3) накопление — раскаиваться во всей накопленной негативности в плане тела, речи и сознания;

4) характер действия — раскаиваться как в действиях, которые сами по себе являются неблагими (такие как десять неблагих действий, пять действий с немедленным воздействием и т. д.), так в особых поступках, таких как нарушение своих обетов и т. п.;

5) объект действия — раскаиваться во всех ложных действиях, направленных как на сансару, так и на нирвану;

6) карма — раскаиваться во всех вредоносных действиях и срывах, которые привели к короткой жизни, множеству болезней, бедности, страху перед врагами и бесконечному блужданию в низших сферах» (Патрул, 2007: 516).

Третья сила — сила решимости. Сила решимости состоит в том, чтобы помнить совершенные ошибки и принять решение впредь никогда не повторять их, даже ради спасения собственной жизни, которой мы так дорожим.

Четвертая сила — сила действия в качестве противоядия. Четвертая сила предполагает совершение как можно большего числа благих действий в качестве противоядия против наших прошлых неблагих действий (Чже Цонкапа, 2007: 319–322).

Медитируя о Ваджрасаттве и читая мантру, необходимо помнить о характерном значении каждого элемента в контексте четырех сил, используемых как противоядие (Powers, 2007: 306).

Прочтение стослоговой мантры без перерыва сто восемь раз очищает неблагие действия и омрачения, а также все нарушения и все пробелы в обетах и в заветах. Стослоговая мантра — «это квинтэссенция сознания всех Сугат¹. Она очищает все нарушения, все падения, все обусловленные омрачения. Она — высшее покаяние. Прочитав ее без перерыва сто восемь раз, исправишь все нарушения и промахи и спасешься от падения в три низшие сферы <...>. Сто тысяч чтений стослоговой мантры полностью очистят все ваши падения и срывы» (Патрул, 2007: 379).

Многие негативные эмоции, такие как, гнев, зависть, ревность создают большое количество кармических отпечатков в нашем сознании. Если человек устраняет эти отрицательные эмоции вместе с их источником (неведение, себялюбие), то его сознание полностью освобождается от всех умственных заблуждений. Тибетский буддийский наставник Геше Джампа Тинлей подобное состояние ума называет освобождением, нирваной (Тинлей, Электр. ресурс).

Транслитерация текста²

[1] Om bādzar sadv sa-ma-ya: ma-nu pā-la-ya:

bādzar sadv te-no-pa:

dištta dhe-dho me-bha-va:

su-do-šyo me-bha-va:

su-bha-šyo me-bha-va:

a-na raqdo me-bha-va:

sarva siddhi me-pra-yakša:

¹ Сугата — (санскр. *Sugata*, тиб. *bde bar gshegs pa*) — эпитет Будды, Просветлённого, как существующего ради добра, блага, счастья.

² В транслитерации текста использованы следующие условные знаки: квадратные скобки [] заключают в себе вставки, обозначающие начало текста на листе; двойное двоеточие обозначает конец произведения.



sarva ka-rma su-ḡa-me:
 ḡḡi-daṃ ṡṡi-ḡaṃ guru huṃ
 ha ha ha ha [2] ho bha-ga-van
 sarva da-ta-ga-da
 bādzar ma-ma munze
 bādzar bha-va mahā
 sa-ma-ya sadv-ā
 huṃ pad::

Перевод на русский язык

СТОСЛогоВАЯ МАНТРА

Молитва, призывающая потоки ума Будд

Почитаю

Ваджрасаттву, держателя самой [Бодхисаттвы]:

О Ваджрасаттвы, защити самаи.

Да пребудь во мне непоколебимо.

Ниспошли мне полное удовлетворение.

Возрасти во мне.

Возлюби меня.

Даруй мне все сиддхи.

Яви мне все кармы.

Сделай мой ум благим и добродетельным.

(Сердечный слог Ваджрасаттвы)

(Четыре ступени достижения)

(Восклицание радости при таком свершении)

О Благословенный, воплощающий всех ваджрных Татхагат,

Не покидай меня.

Сделай меня единым с тобой.

(Единение не в двойственности).

Благодаря мощи молитвы, исполненной четырех сил во всей полноте,

Ваджрасаттвы с Супругой тают в свете и растворяются во мне.

Мое тело в одиночной форме Ваджрасаттвы — кристально чистое,

Я представляю свет, излучающийся из шестислоговой мантры
 в моем сердце.

Все окружение и все существа становятся Ваджрасаттвами

Пяти Семейств и растворяются во мне.

Я таю в свете. Свет растворяется в [слоге] ОМ,

И далее постепенно [все растворяется]

по часовой стрелке до [слога] ХУМ.

Покойся в состоянии без умопостроений.

Потом осваивай явленное и пустоту:

божество, мантру и самадхи (Зангдок, 2014: 50–53).

Заключение

Рассмотренный нами текст, являясь частью ойратской рукописи «Ekeyin zürken tarni oroṡiboi» (‘Хридая-дхарани Матерей’), свидетельствует о широком распространении тибето-монгольской буддийской традиции в Туве. В этой связи изучение и введение в научный оборот ойратских текстов, хранящихся в Национальном музее им. Алдан-Маадыр, является актуальным для изучения как истории буддизма, так и буддийских связей регионов, и в перспективе позволит проводить сравнительно-сопоставительный анализ письменных источников, сохранившихся в Калмыкии и Туве.



СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Андросов, В. П. (2000) Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М. : Вестком. 200 с.

Бичелдей, У. П. (2011) Собрание буддийских рукописей и ксилографов в фондах Национального музея Республики Тыва как памятники духовной культуры тувинского народа // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. / отв. ред. В. В. Минаев. М. : РГГУ. 359 с. С. 228–233.

Герасимова, К. М. (1989) Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука. 320 с.

Зангдок, П. (2014) Тексты практик традиции Лонгчен Ньингтик. М. : Центр Дрикунг Кагью Ратна Шри. 165 с.

Музраева, Д. Н. (2019) Из истории комплектования и описания Фонда–8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева) // Oriental Studies. 2019. Вып. 3. С. 450–459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459

Патрул, Р. (2007) Слова моего несравненного Учителя / с предисловием Далай-ламы и Дилго Кхенце Ринпоче. СПб. : Издание А. Терентьева. 607 с.

Ринчинов, О. С. (2018) Библиографическая база данных «Тибетоязычные источники по традиционной медицине» // Научные и технические библиотеки. Вып. 4. С. 72–83. <https://doi.org/10.33186/1027-3689-2018-4-72-83>

Сазыкин, А. Г. (1992) Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М. : Наука. Восточная литература. 162 с. С. 45–58.

Тинлей, Д. Основы буддийской философии. Лекции прочитаны в Республиканском институте повышения квалификации работников образования Республики Калмыкия / пер. М. Малыгиной [Электронный ресурс] // Библиотека буддийских текстов. [www.geshe.ru](http://geshe.ru). URL: http://geshe.ru/books/GesheDjam-paTinley/Geshe_Dzhampa_Tinlei_-_Osnovy_buddiiskoi_filosofii.pdf (дата обращения: 28.02.2019).

Чже, Цонкапа (2007) Большое руководство к этапам пути Пробуждения : в 2-х т. СПб.: Издание А. Терентьева. Т. 1. 786 с.

Sazykin, A. (1996) The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl // Manuscripta Orientalia. Vol. 2, no. 2. P. 44–49.

Powers, J. (2007) Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca, NY, USA. 591 p.

Дата поступления: 05.05.2019 г.

REFERENCES

Androsov, V. P. (2000) *Slovar' indo-tibetskogo i rossiiskogo buddizma: glavnye imena, osnovnye terminy i doktrinal'nye poniatii* [A dictionary of Indo-Tibetan and Russian Buddhism: major names, basic terms and doctrinal concepts]. Moscow. 200 p. (In Russ.).

Bicheldey, U. P. (2011) *Sobranie buddiyskikh rukopisey i ksilografov v fondakh Natsional'nogo muzeya Respubliki Tyva kak pamyatniki dukhovnoy kul'tury tuvinskogo naroda* [A collection of Buddhist manuscripts and woodcuts in the funds of the National Museum of the Republic of Tuva as monuments of spiritual culture of the Tuvan people]. In: *Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma* [Memory of the world: the historical and documentary heritage of Buddhism]: Proceedings of an international conference / ed. by V. V. Minaev. Moscow, Russian State University for the Humanities. 359 p. Pp. 228–233. (In Russ.).

Gerasimova, K. M. (1989) *Traditsionnye verovaniia tibetsev v kul'tovoi sisteme lamaizma* [Traditional Tibetan beliefs in the cult system of Lamaism]. Novosibirsk, Nauka. 320 p. (In Russ.).

Zangdok, P. (2014) *Teksty praktik traditsii Longchen N'ingtik* [Texts of the Longchen Nyingtik Practices]. Moscow, Centr Drikung Kag'ju Ratna Shri. 165 p. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2019) *Iz istorii komplektovaniya i opisaniya Fonda–8 Nauchnogo arhiva KalmNC RAN* (po oписи V. O. Polyayeva) [Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from



the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyaev's Inventory List)]. *Oriental Studies*, issue 3, pp. 450-459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459. (In Russ.).

Patrul, R. (2007) *Slova moego nesravnennogo Uchitelia / s predisloviem Dalai-lamy i Dilgo Kkhentse Rinpoche* [The words of my incomparable Master / with the foreword of the Dalai Lama and Dilgo Khyentse Rinpoche]. St. Petersburg. 607 p. (In Russ.).

Rinchinov, O. S. (2018) Bibliographic Database "Sources in traditional medicine in Tibet languages". *Scientific and Technical Libraries*, issue 4, pp. 72-83. DOI: 10.33186/1027-3689-2018-4-72-83 (In Russ.).

Tinlei, D. Osnovy buddiiskoi filosofii. Lektsii pročitany v Respublikanskom institute povysheniia kvalifikatsii rabotnikov obrazovaniia Respubliki Kalmykia [Fundamentals of Buddhist philosophy. Lectures given at the Republican Institute for Advanced Training of Education Workers of the Republic of Kalmykia] / transl. by M. Malygina. *Biblioteka buddiiskikh tekstov. www.geshe.ru* [online] Available at: http://geshe.ru/books/GesheDjampaTinley/Geshe_Dzhampa_Tinlei-Osnovy_buddiiskoi_filosofii.pdf (access date: 28.02.2019). (In Russ.).

Chzhe, Zonkapa (2007) *Bol'shoe rukovodstvo k etapam puti Probuzhdeniia* [The great guide to the stages of the path of Awakening] : in 2 vols. St. Petersburg, A. Terent'ev Publ. Vol. 1. 786 p. (In Russ.).

Sazykin, A. G. (1992) *Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilografov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeya im. 60 bogatyrei (Kyzyl)* [The collection of Mongolian manuscripts and xylographs in Aldan-Maadyr National Museum in Kyzyl]. In: *Tyurkskie i mongol'skie pis'mennye pamyatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia* [Turkic and Mongolian monuments of writing: Textual and cultural aspects of research]. Ed. by S. G. Kliashtorny and Iu. A. Petrosian. Moscow, Nauka, Vost. Lit. Publ. 162 p. P. 45-58. (In Russ.).

Sazykin, A. (1996) The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl. *Manuscripta Orientalia*, vol. 2, no. 2, pp. 44-49.

Powers, J. (2007) *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca, NY, USA. 591 p.

Submission date: 05.05.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.16

Монгольская рукопись «Сутры о восьми светоносных» (монг. *Найман гэгээн*) из тувинского архива*

Саглар В. Мирзаева

Калмыцкий научный центр Российской академии наук, Российская Федерация



В статье вводится в научный оборот текст монгольской рукописи «Сутры о восьми светоносных» (монг. *Найман гэгээн*) из архива Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (г. Кызыл, Россия).

Даются краткие сведения о литературной истории памятника, его тибетских, уйгурских, монгольских и ойратских переводах, а также излагается краткое содержание сутры.

Приводится транслитерация рукописного текста на монгольском письме, снабженная параллельным переводом на русский язык, и факсимиле рукописи.

Ключевые слова: Сутра о восьми светоносных; Найман гэгээн; Баянь цзин; рукопись; тибето-монгольская литература; дхарани-сутра; архив; ТИГПИ; Тува; перевод; транслитерация

A Mongolian manuscript of 'The Sutra on the Eight luminous of heaven and earth' (mong. *Naiman gegen*) from the Tuvan archive

Saglara V. Mirzaeva

Kalmyk Scientific Center of Russian Academy of Sciences, Russian Federation

The article introduces the text of the Mongolian manuscript 'The Sutra on the Eight luminous of heaven and earth' (mong. *Nyman geegen*) from the archive of the Tuvan Institute for the Humanities and Social and Economic studies (Kyzyl, Russia).

It gives brief information about the literary history of the monument, its Tibetan, Uighur, Mongolian and Oirat translations and the summary of the Sutra.

Also provided is the transliteration of the manuscript from Mongolian writing into Latin script, with a parallel translation into Russian, and a facsimile of the manuscript.

Keywords: Sutra on the Eight luminous of heaven and earth; Nyman geegen; Bayangjing; manuscript; Tibetan-Mongolian literature; dharana-sutra; archive; TIGPI; Tuva; translation; transliteration

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (регистрационный номер AAAA-A19-119011490036-1).

The study was carried out with support of a state subsidy — the project "Oral and Written Heritage of the Mongolian Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions" (registration number AAAA-A19-119011490036-1).



Для цитирования:

Мирзаева С. В. Монгольская рукопись «Сутры о восьми светоносных» (монг. *Найман гэгээн*) из тувинского архива [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/875> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.16

For citation:

Mirzaeva S. V. A Mongolian manuscript of 'The Sutra on the Eight luminous of heaven and earth' (mong. *Naiman gegen*) from the Tuvan archive. *The New Research of Tuva*. 2019, № 3 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/875> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.16



Мирзаева Саглар В. Викторовна — научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН. Адрес: 358000, Российская Федерация, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8. Тел.: +7 (84722) 3-55-06. Эл. адрес: kundgabo@list.ru ORCID ID: 0000-0002-8542-0260

Mirzaeva Saglara Viktorovna, Research Fellow, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences. Postal address: 8 Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation. Tel.: +7 (84722) 3-55-06. E-mail: kundgabo@list.ru



Введение

Предмет исследования этой статьи — «Сутра о восьми светоносных земли и неба» (тиб. *'phags pa gnam sa snang ba brgyad, sangs rgyas kyi chos gsal zhing yangs pa snang brgyad ces bya ba'i mdo, snang brgyad kyi mdo'*, монг. *qutuy-tu (oqtaryui yajar-un) naiman gegen neretü yeke kölgen sudur, qarsi jasaqu naiman gegegen neretü sudur*, ойр. *xutuqtu oqtoruyi yazariyin nayiman gegēn*) — один из памятников средневековой тибето-монгольской переводной литературы, популярный в книжной традиции монгольских народов.

«Сутра о восьми светоносных» широко представлена в фондохранилищах монгольских и ойратских рукописей. В данной статье мы хотим ввести в научный оборот монгольский рукописный текст «*Qutuytu naiman gegegen orošiba*» ('Высшая [сутра] о восьми светоносных'), хранящийся в научном архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, далее — НА ТИГПИ. (Кн. ф. 1154).

Рукопись состоит из четырех листов, пагинации нет. На первом листе имеется заглавие «*Qutuytu naiman gegegen orošiba*», вставленное во внутреннюю рамку и украшенное различными декоративными элементами. По четырем углам внешней рамки, также украшенной растительным орнаментом, расположены слова, записанные в монгольской графике: в левом верхнем углу — *dhri*; в правом верхнем — *suu ha* и *arily-a*; в левом нижнем — *yiri*; в правом нижнем — *bayša*. Кроме того, на первом листе имеются знаки, отчасти напоминающие знак личной защиты, который приводит Д. Кара в своей монографии «Книги монгольских кочевников» (Кара, 1972: 90). В верхнем левом углу листа ручкой приписан инвентарный номер рукописи в фонде — № 1154. На последней странице в конце текста два раза написана мантра *om ta ni pa[d] me hum* на тибетском письме.

Судя по знакам начала и конца текста, можно предположительно датировать рукопись концом XVIII — началом XIX в. Также можно предположить, что она хранилась в одном из буддийских монастырей, функционировавших на территории Тувы, или в семейной частной коллекции. Подобный вывод был сделан А. Г. Сазыкиным в статье «Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл)», указавшим, что основную часть рассмотренной им коллекции составили материалы, поступившие из монастырей и частных коллекций (Сазыкин, 1992: 49–50). Присутствие пятен красного цвета на рукописи можно объяснить попаданием шафрановой воды, используемой для благословения, или красных чернил на листы.

«Сутра о восьми светоносных»: тибетские и монголоязычные переводы

Тибетские и монголоязычные версии восходят к китайскому тексту под названием «Сутра о восьми светоносных (букв. 'солнечных'), проповеданная Буддой» (кит. *fó shuō tiāndì bā yáng shén zhòu jīng*, сокращ. *bāyáng jīng*). Неизвестно, существовал ли санскритский оригинал сутры. Тибетолог Р. Стейн в своей работе, посвященной переводческим техникам, представленным в тибетских текстах из коллекции Дуньхуана, указывает, что самые ранние китайские версии памятника датируются концом VII в., и упоминания о них встречаются в китайских каталогах 730 г. и 764 г. (Stein, 2010: 12). В тибетском тексте выполняемого по этой сутре ритуала «Ритуал „Высших восьми светоносных земли и неба“, [приносящий] благо в трех мирах и легкий для чтения» (тиб. *'phags pa gnam sa snang ba brgyad kyi cho ga khams gsum bde legs bklag chog tu bkod pa bzhuḡs so*), составленном ученым XVII в. Карма Чагмэ Ринпоче (тиб. *kar ma chags med rin po che*), говорится, что этот ритуальный текст был составлен Нагарджуной (II–III вв.), одним из основных философов Махаяны, после чего тибетский перевод, выполненный с китайского, был открыт тертоном Сангье ламой (XI в.) (тиб. *'phags pa gnam sa snang brgyad kyi mdos chog slob dpon Klu sgrub kyis mdzad par grags pa dang rgya nag nas 'gyur ba'i cho ga gter ston sangs rgyas bla ma'i gter las byung ba*)¹. Таким образом, опираясь на утверждения Карма Чагмэ Ринпоче, можно предположить, что Нагарджуна был знаком с оригинальным текстом «Сутры о восьми светоносных», составленным на санскрите, и в таком случае можно датировать оригинальный текст сутры первыми веками нашей эры. Если же отнестись критически к данным, приводимым Карма Чагмэ Ринпоче, в этой фразе можно усмотреть попытку автора обосновать аутентичность этого памятника как сутры Махаяны, связав ее с именем одного из основных философов этого направления.

¹ *'phags pa gnam sa snang brgyad kyi cho ga khams gsum bde legs bklag chog tu bkod pa* [Электронный ресурс] // Buddhist Digital Resource Center: preservation, access and dissemination. URL: https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-0205784CZ202920%7CW20578 (дата обращения: 18.03.2019). (На тиб. яз.).



Фото 1-4. Фотокопии листов рукописи. Хранится в архиве Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований.

Photo 1-4. Photocopies of 4 pages of the manuscript kept at the archive of the Tuvan Institute for the Humanities and Applied Social and Economic Studies.



Дата перевода сутры на тибетский неизвестна, однако Р. Стейн приводит цитату из труда известного тибетского ученого XIV в. Будона Ринчендуба «История буддизма» (см. переводное издание: Будон, 1999), в которой говорится о том, что дхарани¹ «Восемь проявлений²», переведенная на тибетский с языка страны Ли³, была признана истинным словом Будды и включена в каталог канонических текстов⁴ монастыря Пантанг (тиб. *'phang thang*) (цит. по: Stein, 2010: 12). Каталог «Пантангма» является одним из трех («Пантангма», «Денкарма» («Лхенкарма») (тиб. *ldan dkar ma / lhan dkar ma*) и «Чимпума» (тиб. *mchims phu ma*)) ранних каталогов, составленных в период правления царя Тисон Дэцэна (742–797). Каталоги «Пантангма» и «Чимпума» до последнего времени считались утерянными, однако первый относительно недавно был обнаружен и напечатан в 2003 г. в Пекине⁵. Исследователь Б. Дотсон датирует каталог 842 г. (Dotson, 2007: 3). В каталоге «Денкарма» (824 г.) «Сутра о восьми светоносных» отсутствует. Р. Стейн, исходящий из точки зрения о том, что каталог «Пантангма» был составлен раньше каталога «Денкарма», предположил существование тибетского перевода в период до 824 г. (Stein, 2010: 12). В настоящее время, зная дату составления каталога «Пантангма», мы можем определить, что самые ранние тибетские переводы «Сутры о восьми светоносных» могли быть составлены в период с 824 по 842 гг. Присутствие в дуньхуанской рукописной коллекции одного образца с тибетской транскрипцией китайского оригинального текста сутры, составленного, вероятно, для начитывания его как дхарани, наводит на мысль о популярности этого памятника в тибетской традиции в IX–X вв. (Stein, 2010: 12).

Вопрос о включенности текста «Сутры о восьми светоносных» в различные издания буддийского свода Кагьюра (тиб. *bka' gyur*) тесно связан с проблемами формирования тибетского канона, «редактура и полемика по поводу состава которого считалась делом не только позволительным, но и вполне обычным» (Алексеев, 2015: 193). Возможно, что Р. Стейн прав в том, что ввиду своего апокрифического характера это сочинение не было включено в каталог «Денкарма», а также ранние издания свода Кагьюра ветви Тхемпангма⁶ (тиб. *them spangs ma*), однако в последующем оно, вероятно, было признано аутентичным и поэтому включено в издания группы Цхалпа (тиб. *tshal pa*) и смешанные издания, при создании которых использовались источники, принадлежащие к разным ветвям и группам: в чонэском и литанском изданиях — в раздел *Rgyud 'bum* (Каталог сочинений ..., 2017: 195), в пекинском — в раздел *Rgyud* (там же: 41), в дэргеском, рагьяском и ургинском изданиях — в разделе *Gzungs* (там же: 180). Помимо канонических переводов, версии «Сутры о восьми светоносных» встречаются также в сборниках ритуальных текстов «Сундуй» (тиб. *gzungs bsdu*, букв. «сборник дхарани») и «Доманг» (тиб. *mdo mangs*), бонском Кагьюре, сумбумах (от тиб. *gsung 'bum* «собрание сочинений»). Все эти тексты доступны в настоящее время в онлайн-библиотеке буддийских текстов TBRC (tbrc.org).

Р. Стейн пишет о том, что авторы тибетских дуньхуанских переводов сутры пытались скрыть ее китайское происхождение, указывая в начале текста санскритское название, которое на самом деле представляет собой тибетскую транслитерацию китайского названия: «На санскрите — Пар йонг шин чжиу кье» (тиб. *rgya dkar skad du par yong shin ji'u kyed*) (Stein, 2010: 13). По всей вероятности, из подобных побуждений обосновать аутентичность текста составители монгольского перевода сутры, вошедшего в ксилографическое издание Ганджура, в начале текста также указали ее санскритское название — «Арья-гагананам-аштавайрочана-нама-махаяна-сутра» (монг. *Enedkeg-ün keleber Ā ry-a gagan-a bam aṣṭa Bai ruujan-a na ma ma hā yan-a sutra*) (Qutuγ-tu oγtaryui yaǰar-un naiman gegen neretü yeke kölgen sudur: 581), очевидно, восстановленное ими самостоятельно.

В монгольской канонической традиции «Сутра о восьми светоносных» не считалась апокрифом и была включена в оба издания Ганджура — рукописное (Каталог петербургского ..., 1993: 235) и ксилографическое (Qutuγ-tu oγtaryui yaǰar-un naiman gegen neretü yeke kölgen sudur). В колофоне текста сутры в ксилографическом Ганджуре сказано, что она была составлена «на основе китайских текстов йогачаринном, [практиком учения маха]мудры Таши Ринчен⁷, оформлена (?) монахом Сурьяшри, переведена

¹ Эта сутра относится к дхарани-сутрам, небольшим повествованиям, в которых Будда Шакьямуни дарует ту или иную сакральную формулу дхарани. Дхарани представляют собой сочетания букв, слогов или слов, произнесение которых способно даровать различные блага.

² Тиб. *snang* имеет два значения: 1) проявление; 2) свет, сияние.

³ Р. Стейн отмечает, что в данном случае под страной Ли подразумевается не Хотан, а Китай (Stein, 2010: 12).

⁴ Эти каталоги представляют собой попытки систематизации канонических текстов, итогом которой стало формирование сводов Кагьюра и Тэнгьюра.

⁵ Dkar chag 'phang thang ma. Pe cin, Mi rigs dpe skrun khang, 2003. 205 p. [Электронный ресурс] // Buddhist Digital Resource Center: preservation, access and dissemination. URL: <https://www.tbrc.org/#!rid=W26008> дата обращения: 18.03.2019). (На тиб. яз.).

⁶ См. подробнее о двух ветвях развития тибетского Кагьюра (Harrison, 1996; Алексеев, 2015: 195–197).

⁷ Тиб. *Bkra shis rin chen*. Возможно, учитель школы Кадам (тиб. *bka' gdams mkhan po*), живший в XIII в. См.: <https://www.tbrc.org/#!rid=P1343> (дата обращения: 18.03.2019).



учителем Амашири¹ и собрана как текст Аригун-а Хадашири², после чего была распространена в народе» (монг. *kitad-un nom-ača tamγ-a yogačaris Krisis rinčen nayirayul-un ayay-a tegimlig Suriyasiri-ber enengsün lab quyilayulju Amasiri bayši sayitur jokiyaŋu bičigüljü ariyun-a Qadasiri kiged-iyer qabtasun-dur čuyulyaŋu ayui ulus irgen-e tügejü delgeregülbei*) (Qutuŋ-tu oytaryui ..., 1974: 602).

Р. Стейн, анализируя тибетские переводы сутры, включая дуньхуанские, выделяет две версии: раннюю, в которой прослеживается влияние китайского оригинала, и более позднюю, в которой буддийская терминология переводится с опорой на санскритские оригиналы (Stein, 2010: 13). Чешский исследователь О. Срба также пишет о двух монгольских версиях памятника, восходящих к разным китайским оригиналам. Первая была составлена в XIV в. и позже включена в пекинский ксилографический Ганджур (XVIII в.). Вторая версия³, впервые обнаруженная в коллекции монастыря Олон-сюме во Внутренней Монголии (XVI в.), вошла в ксилографическое издание сборника «Сундуй» (XVIII в.) на монгольском, а также печаталась в виде отдельного ксилографа (Срба, 2017: 224).

Ойратский перевод «Сутры о восьми светоносных» был выполнен Зая-пандитой Намкай Джамцо (1599–1662), переведшим более 170 текстов на ойратский, и упоминается в числе его переводов⁴ (Норбо, 1999: 54). В одной из ойратских рукописей сутры в колофоне сказано: «Перевел на монгольский монах Рабджам[ба] Зая-[пандита] по просьбе упасики Дары, ставшей милостынедательницей для высшего Учения Будды, держательницей нераздельного [с ней] Учения и наделенной чистой верой» (ойр. *aryā burxan-ni šajini öqligöyin ezen bolun anggiŋyin ügei šajin kiged šajin baričini takičči ariun süzüqtü Dhara ubasanča monyolčilo kemēn duraduqsan-du toyin Rab 'byams Za ya pandita orčiulbai*)⁵.

Несколько слов также следует сказать об уйгурской версии памятника, поскольку она, наряду с тибетской версией, могла использоваться монгольскими и ойратскими переводчиками при составлении собственных переводов. На уйгурском эта сутра носит название «*Säkiz Yükmäk Yaruq*» (букв. 'Восемь светлых, светоносных'). Р. Стейн характеризует уйгурские переводы IX–X вв., сохранившиеся в дуньхуанской коллекции, как вольные, отличающиеся многочисленными уточнениями и случаями перефразирования (Stein, 2010: 12). Ее текст, в основном из турфанской коллекции, не раз издавался исследователями (Radloff, 1928; Arat, Bang, von Gabain, 1934; Oda, 2015). Последнее ее издание представляет наибольший интерес, поскольку в нем представлен также китайский оригинальный текст с переводом на английский язык.

В средневековой литературе монгольских народов этот памятник представлен как в составе Ганджура и сборника «Сундуй», так и как самостоятельный текст, поскольку был включен в различные буддийские ритуалы. Под понятием «средневековая литература» подразумевается письменное слово с обязательным включением в нее в первую очередь «жанров функциональных, т. е. имеющих особые внелитературные функции, обычно религиозно-обрядовые или деловые» (Рифтин, 1974: 13). Функционирование сутры в контексте ритуала обусловило наличие ее многочисленных списков в фондохранилищах монгольских и ойратских рукописей. Также стоит оговорить, что официальным языком культуры тибето-монгольского буддизма, в том числе и ее ритуальной составляющей, был и остается в настоящее время тибетский язык (Сыртыпова и др., 2006: 12). Таким образом, среди монгольских народов бытовали в том числе сборники молитвенных текстов, составленные на тибетском языке на основе тибетских прототипов, в частности, вышеупомянутый «Сундуй» (Музраева, 2018, 2019) и сборник «Доманг» (тиб. *mdo mangs*) (Зорин, Макарова, 2016).

По свидетельству известного монголоведа XIX в. А. М. Позднеева, эта сутра начитывалась монгольскими ламами во время обрядов, связанных с различными этапами жизни человека: благословение новорожденного (монг. *хүүхэд аришаалах*), обряды устранения препятствий *мэнгэ засал*, жилийн оролгон, отпевание покойного (Позднеев, 1993: 414–415; 426–427; 432–433; 464). «Сутра о восьми светоносных» читалась наряду с сутрами праджняпарамиты, «Манджушри-нама-самгити», «Панчаракшей», «Сутрой золотого блеска» («Алтан гэрэл»), «Сутрой собрания благоприятствования» («Улзий дабхур») и др. Стоит отметить, что, согласно описанию А. М. Позднеева, при совершении ритуалов текст «Сутры о восьми

¹ В колофоне одной из рукописей сутры написано *Amlasiri* (Srba, 2017: 229).

² У Л. Лигети дается написание *Anandasiri* (цит. по: Srba, 2017: 229)).

³ В название второй версии сутры входит компонент «исправляющая неблагоприятные [факторы]» (монг. *qarsi jasaqu*).

⁴ Также среди переводов указан перевод «Сокращенная [сутра] „Восемь светоносных“» (монг. *quriyangyui naiman gegen*) (Норбо, 1999: 54).

⁵ *Xutuqtu oqtoŋyui yazariyin nayiman gegēn kemēkü orošiboi* [Высшая [сутра] под названием «Восемь светоносных неба и земли»] [Электронный ресурс] // Digital Library for International Research. URL: <http://www.dlir.org/archive/archive/files/1e9189196e3f3c19daab679a7e20909c.pdf> (дата обращения: 18.03.2019). (На ойр. яз.)



светоносных» практически всегда читался вместе с другим молитвенным текстом — «Сутрой собрания благоприятствования» («Улзий дабхур»). А. М. Позднеев классифицирует оба текста как «йороли», или благопожелания (там же: 464). Функционирование сутры в этих обрядах, несомненно, требует отдельного изучения¹. Современный венгерский исследователь Ж. Майер упоминает эту сутру в числе текстов, которые рекомендуются для чтения людям, потерявшим близких (наряду с текстами «Сундуя», Ганджура, «Барче ламсел» (от тиб. *bar chad lam sel*)) (Majer, 2018: 367).

«Сутра о восьми светоносных» относится к дхарани-сутрам (санскр. *dhāraṇī-sūtra*, тиб. *gzungs mdo*) — разновидности жанра сутр, в повествование которых включены особые закликательные тексты дхарани, наделенные силой избавить людей от различных опасностей (Зорин, 2014: 109). По объему они гораздо меньше сутр и выполняют в основном ритуальную функцию.

Вкратце изложим содержание сутры согласно каноническому переводу из монгольского ксилографического Ганджура. Когда Будда пребывает во дворце, выполненном из драгоценностей, в городе Вайшали в окружении бодхисаттв, монахов, небожителей, гандхарвов и т. д., к нему обращается бодхисаттва-махасаттва Асанга² с просьбой даровать Учение, которое бы избавило всех существ от претерпеваемых страданий и привело к правильному воззрению тех, чьи воззрения ложны. В ответ Будда объясняет «Сутру о восьми светоносных», которая уже была дарована буддами прошлого и будет дарована буддами будущего. Если существа, которые прежде совершали неблагие деяния и в силу этого тонули в океане страданий, зародят веру в это Учение, они освободятся от всевозможных препятствий, их жизнь будет долгой и свободной от помех, и обретаемая ими заслуга станет неизмеримой, невыразимой и безмерной. Если знающий учитель прочтет эту сутру три раза для кого-либо, этот человек избавится от всех болезней и влияния вредоносных духов. Ее прочтение может защитить от огня во время пожара, от хищников в лесу и даже помочь умершим людям освободиться от страдания рождения в аду и обрести высшее рождение и т. д. Р. Стейн пишет о том, что в этой сутре нашла отражение китайская концепция восьми будд-спасителей в интерпретации последователей школы виджнянавада (Stein, 2010: 12).

Транслитерация и русский перевод текста

<i>Qutuytu naiman gegegen orošiba</i>	<i>Высшая [сутра] о восьми светоносных</i>
[1] Namō Guru-bhy-a:: Namō Buddhay-a:: Namō Dharmay-a: Namō Sanghay-a:: Qutuytu naiman neretü tarni: yurban erdeni-dür mürgümüi:: on-u qarši ba sarayin qarši ba odon-u qarši ba garay-un qarši ba čay-un qarši ba: kiged: qamuγ mayui-nuyud-i nomuyadqaqui qubi anu ene bui: om akani nikani abalai mandalai may-a suu hā: edeni sana agšobi suu hā::	Принимаю Прибежище в Учителе. Принимаю Прибежище в Будде. Принимаю Прибежище в Дхарме. Принимаю Прибежище в Сангхе. Высшая дхарани под названием «Восемь [светоносных]». Принимаю Прибежище в Трех Драгоценностях. Этот отрывок [предназначен] для того, чтобы умирять препятствия года, препятствия месяца, препятствия планет, препятствия периодов времени и все неблагое противодействия. ом акани никани абалай мандалай майя сууха. эдэни сана акшоби сууха

¹ Интересным представляется упоминание этой сутры (*Sutra of the Eight Spells of Heaven and Earth*) в контексте японского ритуала «погребения сутр» (англ. *sutra burial*), в котором донаторы подносят тексты тех или иных сутр для захоронения с целью достижения освобождения для себя и своих близких (Moerman, 2010: 85).

² Асанга (санскр. *Asanga*, тиб. *Thogs med*, монг. *Türbel ügei*) — один из философов-основателей буддийской школы йогачара (она же — читтаматра, виджнянавада), брат Васубандху, автора «Абхидхармакоши». Жил в IV в. По легенде, получил учения от Майтрейи и записал их как «Пять трактатов Майтрейи».



manayar-un qarši ba [2] taulai-yin qarši ba üdeši-yin qarši ba čay-yin qarši ba kiged edeger qamuy qarši-nuyud-i nomuyadqaqui qubi anu ene bui:	Этот отрывок [предназначен] для того, чтобы усмирять препятствия следующего дня, часа зайца ¹ , препятствия вечера, препятствия разных периодов времени и прочие подобные препятствия.
om akani nikani abali mandalai may-a suu hā:: ilaju tegüs nögčigsen-e ken dere doyšın sedkil-ten nom ögüleküi-dür nadur qoor-a kürgeküi sedkil-iyer irebesü ele buda Avadangšaki-yin aman-ača nomlaysan ene neres darini-yi sonosuysan-u tedüiken-iyer terigün inu doloyan anggi qayaraqqu boluyu:	ом акани никани абалай мандалай майя сууха. Победоносный, Бхагаван сказал: «Если на проповедь Учения придут люди, наделенные вспыльчивым нравом, с намерением причинить мне вред и услышат эту дхарани, произнесенную буддой Аваданашакьей, в тот же миг их головы расколются на семь частей».
om hum hum bad bad suu hā:: darinis-yi üregsen-ü tedüiken-iyer ber ba бүрүн нөкүр selte bügüdeger-ün qamuy qoor-a ada könggekü boltuyai::	ом хум хум бад бад сууха Пусть, как только я произнесу эту дхарани, все вредоносные влияния, которым подвергаемся мы и все наши спутники, рассеются в тот же миг!
qamuy mayui jегүден qoriqu boltuyai:: qamuy ada dotyar tarqayaqu boltuyai::	Пусть все плохие сны прекратятся! Пусть все неблагоприятные влияния, исходящие от злых духов, рассеются!
qamuy šimnus-un čerig-üd-i daruqu boltuyai::	Пусть все полчища злых духов (мар) будут подчинены!
qutuytu naiman gegen qarši-yi qariyulun daruyči neretü yeke kölgen sudur tegüsbe::	Высшая сутра Махаяны под названием «Восемь светоносных, подавляющих все неблагоприятные воздействия» закончена.
sarva mang ga lām bayantu	Сарва мангалам.
om mā ni bad me hum	Ом мани падме хум.
om ma ni pa me hum om ma ni pa me hum (на тибетском)	Ом мани падме хум. Ом мани падме хум.

Прим.: В транслитерации в качестве пунктуационных знаков использованы: одинарное двоеточие — для передачи вертикального двоеточия, обозначающего запятую, двойное — для передачи четвероточия, обозначающего точку.

Заключение

«Сутра о восьми светоносных» представляет собой известное буддийское сочинение, популярное в книжной традиции Тибета и монгольских народов и широко представленное в различных рукописных фондах, в том числе Республики Тыва.

Несмотря на китайское происхождение, эта сутра была принята как истинное слово Будды составителями различных изданий тибетского канона, за исключением изданий ветви Тхемпангма, и монгольских рукописного и ксилографического изданий Ганджура. Эта сутра была достаточно популярна и в уйгурской литературе, самые ранние ее переводы сохранились в дуньхуанской рукописной коллекции (IX–X вв.). Возможно, уйгурские версии, наряду с тибетскими, использовались монгольскими переводчиками при работе над переводом, как в случае с «Сутрой золотого блеска» (Кара, 1972: 25). Как тибетологи, так и монголоеды пишут о наличии двух версий этого памятника, однако об их соотношении друг с другом можно будет говорить после изучения соответствующих текстов. В любом случае, на данный момент все выводы носят предварительный характер, поскольку еще не проведен сравнительный текстологический анализ тибетских, монгольских и ойратских текстов памятника.

¹ Шестой или седьмой час пополудни (Монгольско-русско-французский словарь, 1844: 1558).



Благодарности

Автор выражает искреннюю признательность Любви Кенденовне Хертек (Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований) за предоставленную возможность ознакомиться с текстом рукописи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев, К. В. (2015) Монгольский Ганджур: генезис и структура // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI: Религии на Востоке / под ред. И. Ф. Поповой, Т. Д. Скрынниковой. М. : Наука. Восточная литература. 431 с. С. 190–228.

Будон, Р. (1999) История буддизма / пер. с тиб. на англ. Е. Е. Обермиллера, с англ. на рус. А. А. Донца. СПб.: Евразия. 336 с.

Зорин, А. В., Макарова, Ю. С. (2016) Два калмыцких списка тибетского сборника «Доманг» из коллекции Саратовского областного музея краеведения // Монголика-XVII. СПб.: Петербургское востоковедение. С. 52–60.

Зорин, А. В. (2014) О структуре и содержании сборника «Сунгдуй» // Тибетология в Санкт-Петербурге : сборник статей / отв. ред. А. В. Зорин. Вып. 1. СПб.: Петербургское востоковедение. 208 с. С. 100–118.

Кара, Д. (1972) Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М. : Наука. 229 с.

Каталог Петербургского рукописного «Ганджура» (1993) / сост., введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М. : Наука. Восточная литература. 382 с.

Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН (2017). СПб.: Петербургское востоковедение. Вып. 1: Кагьюр и Тэнгьюр / под общ. ред. А. В. Зорина. 511 с.

Монгольско-русско-французский словарь (1844) / сост. О. Ковалевский. Казань: Универ. тип. 2690 с.

Музраева, Д. Н. (2018) Из истории бытования сборника буддийских текстов «Сундуй» у калмыков (на материале коллекции Э. Б. Убушиева, хранящейся в научном архиве КалмНЦ РАН) // Oriental Studies. Вып. 3. С. 68–94. DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94

Музраева, Д. Н. (2019) Из истории комплектования и описания Фонда–8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева) // Oriental Studies. Вып. 3. С. 450–459. DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459

Норбо, Ш. (1999) Зая-пандита (материалы к биографии) / пер. со старописъм. монг. яз. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова. Элиста: Калм. кн. изд-во. 335 с.

Позднеев, А. М. (1993) Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Репр. изд. Элиста: Калм. кн. изд-во. 512 с.

Рифтин, Б. Л. (1974) Типология и взаимосвязи средневековых литератур (вместо введения) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур / отв. ред. Б. Л. Рифтин. М. : ГРВЛ. 575 с. С. 9–116.

Срба, О. (2017) «Огторгуй газрын найман гэгээн» судрын асуудалд: «Харш засах найман гэгээн» судрын нэгэн шинэ хувилбар // The Mongolian Kanjur. International Studies / ed.-in-chief S. Chuluun. Ulaanbaatar : Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology. 354 х. Р. 224–246. (На монг. яз.).

Сыртыпова, С. Д., Гармаева, Х. Ж., Базаров, А. А. (2006) Буддийское книгопечатание Бурятии XIX — нач. XX вв. Улан-Батор : б. и. 222 с.

Arat, G. R., Bang, W., von Gabain, A. (1934) Türkische Turfantexte VI. Das Buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk. Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften. 102 s. (На нем. яз.).

Dotson, B. (2007) 'Emperor' Mu rug btsan and the 'Phang thang ma Catalogue // Journal of the International Association for Tibetan Studies. Issue 3. P. 1–25.

Harrison, P. (1996) A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur // Tibetan Literature: Studies in Genre / ed. by J. Cabezón and R. R. Jackson. Ithaca, Snow Lion. 552 p. P. 70–94.

Majer, Z. (2018) Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice // Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, present and Future / ed. by A. Birtalan, K. Teleki, Z. Majer, C. Fahidi, A. Rákos. Budapest, L'Harmattan. 474 p. P. 348–375.



Moerman, D. M. (2010) The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan // The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in the World Religions / ed. by K. Myrvold. Aldershot, Ashgate Publ. 182 p. P. 71–90.

Oda, Ju. (2015) A Study of the Buddhist Sūtra called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumiš Yaltrimiš in Old Turkic. Turnhout, Brepols Publ. 319 p.

Qutuy-tu oytaryui yaĵar-un naiman gegen neretü yeke kölgän sudur [Высшая сутра Махаяны под названием «Восемь светоносных неба и земли»] (1974) // Mongolian Kanjur. Vol. 24. Śāta-piṭaka series. New Delhi : International Academy of Indian Culture. 704 p. P. 581–602.

Radloff, W. (1928) Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien. Leningrad: Akad. Der Wissenschaften der USSR. 305 s. (На нем. яз.).

Stein, R. A. (2010) Rolf Stein's Tibetica Antiqua: with additional materials / by R. Stein; transl. [and updated] by A. P. McKeown. Leiden–Boston, Brill. 384 p.

Дата поступления: 06.06.2019 г.

REFERENCES

Alekseev, K. V. (2015). Mongol'skii Gandzhur: genesis i struktura [The Mongolian Kanjur: genesis and structure]. In: *Strany i narody Vostoka [Countries and peoples of the East]*. Vol. XXXVI: Religions of the East / ed. by I. F. Popova and T. D. Skrynnikova. Moscow, Nauka Publ. P. 190–228. (In Russ.).

Budon, R. (1999). *Istoriya buddizma [A history of Buddhism]* / transl. from Tib. into Eng. by E. Obermiller, from Eng. into Russ. by A. Donets. St. Petersburg, Eurasia Publ. 336 p. (In Russ.).

Zorin, A. V. and Makarova Yu. S. (2016). Dva kalmytskikh spiska tibetskogo sbornika «Domang» iz kolleksii Saratovskogo oblastnogo muzeia kraevedeniia [Two Kalmyk manuscript copies of the Tibetan collection «Mdo mangs» preserved at Saratov Regional Museum]. *Mongolica-XVII*. St. Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publ. P. 52–60. (In Russ.).

Zorin, A. V. (2014) O strukture i sodержanii sbornika «Sungduj» [On the structure and contents of the Gzungs 'dus collection]. In: *Tibetologiya v Sankt-Peterburge [Tibetology in St. Petersburg]: a collection of papers*. Ed. by A. V. Zorin. Iss. 1. St. Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publ. P. 100–118. (In Russ.).

Kara, D. (1972) *Knigi mongol'skikh kochevnikov (sem' vekov mongol'skoi pis'mennosti) [Books of the Mongolian nomads: Seven centuries of Mongolian script]*. Moscow, Nauka Publ. 229 p. (In Russ.).

Katalog Peterburgskogo rukopisnogo «Gandzhura» [The catalogue of the St. Petersburg manuscript Kanjur] (1993) / comp., intr., translit. and indexes by Z. Kasyanenko. Moscow, Nauka, Vostochnaya Literatura Publ. 382 p. (In Russ.).

Katalog sochinenij tibetskogo buddiiskogo kanona iz sobraniya IVR RAN [The Catalogue of Texts of the Tibetan Buddhist Canon Kept at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS] (2017). Vol. 1: Bka' 'gyur and Bstan 'gyur / comp. by A. Zorin et al. St. Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers. 511 p. (In Russ.).

Mongol'sko-russko-frantsuzskii slovar' [Mongolian-Russian-French dictionary] (1844) / comp. by O. Kovalevskii. Kazan', Univer. tip. 2690 p. (In Russ.).

Muzraeva, D. N. (2018) Iz istorii bytovaniya sbornika buddiiskikh tekstov «Sunduj» u kalmykov (na materiale kolleksii E. B. Ubushieva, khраниashcheisya v nauchnom arhive KalmNC RAN) [The gZungs 'dus collection of Buddhist texts Collection: from its history among the Kalmyks (a case study of E. B. Ubushiev's collection preserved at the archive of the Kalmyk Scientific Center of the RAS)]. *Oriental Studies*, issue 3, pp. 68–94. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2018-37-3-68-94

Muzraeva, D. N. (2019) Iz istorii komplektovaniya i opisaniya Fonda–8 Nauchnogo arhiva KalmNC RAN (po opisi V. O. Polyaeva) [Fond 8 of the Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center (RAS): Excerpts from the History of Its Formation and Description (an Insight into V. O. Polyaev's Inventory List)]. *Oriental Studies*, issue 3, pp. 450–459. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2019-43-3-450-459

Norbo, Sh. (1999) *Zaya-pandita (materialy k biografii) [Za ya pandita: towards a biography]* / transl. from Old Mong. by D. Muzraeva, K. Orlova and V. Sanchirov. Elista, Kalm. Book Publ. 335 p. (In Russ.).

Pozdneev, A. M. (1993) *Ocherki byta buddiiskikh monasterei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniem sego poslednego k narodu [Sketches of the life of Buddhist monasteries and clergy in Mongolia, in connection with the latter's relation to the people]*. Reprint ed. Elista, Kalm. Book Publ. 512 p. (In Russ.).



Riftin, B. L. (1974). Tipologiya i vzaimosvyazi srednevekovykh literatur (vmesto vvedeniya) [Typology and interrelations of medieval literature: in place of an introduction]. In: *Tipologiya i vzaimosvyazi srednevekovykh literatur* [The typology and interrelations of medieval literatures]. Ed. by B. L. Riftin. Moscow, Nauka, Vostochnaya Literatura Publ. 575 p. P. 9–116. (In Russ.).

Srba, O. (2017). «Ogtorguj gazryn najman geegen» sudryn asuudald: «Harsh zasah najman geegen» sudryn nehgehn shineh huvilbar [On the problem of the «Eight Lights of Heaven and Earth» sutra: A new variant of the «Eight Lights Averting the Unfavourable» sutra]. *The Mongolian Kanjur. International Studies* / ed.-in-chief S. Chuluun. Ulaanbaatar, Mongolian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology. 354 p. Pp. 224–246. (In Mong.).

Syrtyanova, S. D., Garmaeva, Kh. Zh. and Bazarov, A. A. (2006). *Buddijskoe knigopechatanie XIX — nach. XX vv.* [The Buddhist book-printing of 19th — early 20th cc.]. Ulaanbaatar, s. n. 222 p. (In Russ.).

Arat, G. R., Bang, W. and von Gabain, A. (1934). *Türkische Turfantexte VI. Das Buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk*. Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften. 102 s. (In Germ.).

Dotson, B. (2007) 'Emperor' Mu rug btsan and the 'Phang thang ma Catalogue. *Journal of the International Association for Tibetan Studies*, issue 3, pp. 1–25.

Harrison, P. (1996) A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur. In: *Tibetan Literature: Studies in Genre* / ed. by J. Cabezón and R. R. Jackson. Ithaca, Snow Lion. 552 p. Pp. 70–94.

Majer, Z. (2018) Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice. In: *Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, present and Future* / ed. by A. Birtalan, K. Teleki, Z. Majer, C. Fahidi and A. Rákos. Budapest, L'Harmattan. 474 p. P. 348–375.

Moerman, D. M. (2010) The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan. In: *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in the World Religions* / ed. by K. Myrvold. Aldershot, Ashgate Publ. 182 p. P. 71–90.

Oda, Ju. (2015) *A Study of the Buddhist Sūtra called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumiš Yaltrimiš in Old Turkic*. Verliner Turfantexte XXXIII, Turnhout, Brepols Publ. 319 p.

Qutuγ-tu oγtarγui yaǰar-un naiman gegen neretü yeke kölgön sudur [Supreme Mahayana Sutra Named «Eight Lights of Heaven and Earth»]. *Mongolian Kanjur*. Vol. 24. Šata-piṭaka series. 1974. New Delhi, International Academy of Indian Culture. 704 p. Pp. 581–602.

Radloff, W. (1928) *Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien*. Leningrad, Akad. Der Wissenschaften der USSR. 305 p. (In Germ.).

Stein, R. A. (2010) *Rolf Stein's Tibetica Antiqua: with additional materials* / by Rolf Stein; translated [and updated] by A. P. McKeown. Leiden, Boston, Brill. 384 p.

Submission date: 06.06.2019.



DOI: 10.25178/nit.2019.3.17

Создание национальной денежной системы Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.)

Марианна М.-Б. Харунова

Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов СО РАН, Российская Федерация,

Рамиль Ш. Харунов

Улан-Баторский филиал Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, Монголия



В статье на основе имеющихся научных разработок, материалов музейных коллекций и архивных фондов Республики Тыва рассматривается сложный процесс создания национальной денежной системы Тувы в 1930–1940 гг.

У созданного в 1921 г. государства — Тувинской Народной Республики — развитие финансово-денежной системы было одной из первоочередных задач. Республике пришлось преодолевать сложившееся на рубеже XIX–XX веков валютное многообразие, когда в денежном обороте имели хождение валюты сразу нескольких стран. При помощи СССР была осуществлена денежная реформа, реализованная в несколько этапов: в переходный период с 1921 по 1935 г. в качестве денежных единиц использовались китайские ланы, монгольские тугрики, царские дореволюционные рубли, а затем и советский рубль; в 1935 — 1940 гг. была введена тувинская национальная валюта — акша (1935 и 1940 годов выпуска).

Благодаря проведенным мероприятиям стало возможным дальнейшее экономическое развитие Тувинской Народной Республики, формирование государственного бюджета, налоговой системы и других финансовых институтов, без которых было бы невозможно становление молодого государства, реализация социально-экономических и культурных преобразований, способствовавших переходу к современной многоукладной экономике.

Ключевые слова: Тувинская Народная Республика; советский период; история Тувы; натуральный обмен; товарно-денежные отношения; деньги; денежная реформа; советский рубль; акша; тувинская национальная валюта; Тувинский торгово-промышленный банк



Для цитирования:

Харунова М. М.-Б., Харунов Р. Ш. Создание национальной денежной системы Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.) [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/876> (дата обращения: дд.мм.гг.). DOI: 10.25178/nit.2019.3.17



Харунова Марианна Монге-Байыровна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории математического моделирования Тувинского института комплексного освоения природных ресурсов СО РАН. Адрес: 667007, Россия, г. Кызыл, ул. Интернациональная, д. 117А. Тел.: +7 (394-22) 6-62-18. Эл. адрес: ondar18@mail.ru ORCID ID: 0000-0002-9011-2262

Харунов Рамиль Шатмуратович — кандидат исторических наук, доцент междисциплинарной кафедры Улан-Баторского филиала Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова. Адрес: 210351, Монголия, г. Улан-Батор, пр-т Мира, д. 131. Тел.: (+976) 11-450-679. Эл. адрес: ramar33@mail.ru ORCID ID: 0000-0001-7940-5972

Kharunova Marianna Monge-Bairovna, Candidate of History, Leading research fellow, Laboratory of mathematical modeling, Tuviniian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Postal address: 117A, Internatsionalnaya Str., 667010, Kyzyl, Russia. Tel.: +7 (913) 356-10-73. E-mail: ondar18@mail.ru

Kharunov Ramil Shatmuratovich, Candidate of History, Associate Professor, Ulan Bator branch of Plekhanov Russian University of Economics. Postal address: 131 Peace Avenue, Ulan Bator, 210351 Mongolia. Tel.: (+976) 11-450-679. E-mail: ramar33@mail.ru



The rise of the national monetary system of the People's Republic of Tuva (1921–1944)

Marianna M.-B. Kharunova

*Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
Russian Federation,*

Ramil Sh. Kharunov

Ulan Bataar Branch of Plekhanov Russian University of Economics, Mongolia

The article examines a complex process of setting up the national monetary system of Tuva in 1930s–1940s and is based on the existing scholarly research, and the authors' work on museum collections and archival records available in the Republic of Tuva.

One of the priority tasks of the People's Republic of Tuva, a state founded in 1921, was to develop a financial system of its own. The republic had to deal with the situation when currencies of several countries were in simultaneous circulation in the region since the turn of twentieth century. The help of the USSR made it possible to carry out a monetary reform, which was implemented in several stages. The transitional period, which lasted from 1921 to 1935, witnessed a simultaneous use of Chinese liangs, Mongolian tögrögs, rubles of both pre-revolution Russian Empire and the Soviet Union as monetary units. Between 1935 and 1940, the republic adopted its own national currency, the aksha (banknotes were issued in 1935 and in 1940).

These measures contributed to the further economic development of the People's Republic of Tuva and helped create its national budget, a fiscal system and other financial institutions, without which the rise of the young state would have been impossible, as well as social, economic and cultural transformations that contributed to a shift to advanced mixed economy.

Keywords: *People's Republic of Tuva; Soviet period; barter; commodity-money relations; money; monetary reform; Soviet ruble; aksha; Tuvan national currency; the Tuvan Bank of Industry and Trade*



For citation:

Kharunova M. M.-B. and Kharunov R. Sh. The rise of the national monetary system of the People's Republic of Tuva (1921–1944). *The New Research of Tuva*. 2019, № 3. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/876> (access date ...). DOI: 10.25178/nit.2019.3.17

Введение

Геополитические процессы в начале XX века способствовали образованию на территории Центральной Азии нового государства — Тувинской Народной Республики (далее — ТНР). Трудности становления молодого субъекта международной политики преодолевались параллельно с формированием основ государственности: принятием Конституции, государственных символов (герба, флага), формированием правительства, армии и созданием национальной денежной валюты — *акша*¹.

Денежная реформа 1935 г. в ТНР была осуществлена при участии и содействии СССР. Акша стала символом экономических преобразований и системной модернизации, кардинально изменившей традиционный кочевой уклад жизни тувинцев. Тувинские деньги стали ярким образом государственности. Несмотря на то, что валюта просуществовала всего девять лет, она является не только уникальным явлением в мире нумизматики, но и ее название — *акша* — навсегда закрепилось в современном тувинском языке, обозначая в целом деньги.

Мы уже писали о денежной коллекции периода ТНР, оба акша, хранящихся в фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (Харунова, Харунов, Санчай, 2019: Электр. ресурс). Как мы отмечали, история становления финансово-денежной системы изучалась в контексте общих процессов социально-экономического развития республики, а также в рамках отдельных публикаций по данному вопросу.

Обобщая степень изученности рассматриваемой темы, можно отметить значительную исследованность исторических предпосылок осуществления денежной реформы в ТНР, в числе которых выделя-

¹ Акша — общетюркское слово, означающее деньги, монеты, финансы (Татаринцев, 2015: 84).



ются экономические и политические факторы: введение собственной валюты способствовало развитию товарно-денежных отношений, вытеснивших натуральный обмен, укрепивших базу расчетной системы, налогообложения, формированию госбюджета, что стало серьезным фактором экономического развития молодого государства; собственная денежная система укрепила политический суверенитет республики (Аранчын, 1982; Иезуитов, 1956; Копеев, 1981). Кроме этого, достаточно подробно изучены особенности выпусков тувинских акша (1935 г. и 1940 г.), их объемы и количество, а также вопросы создания государственных органов финансового управления (Ананьин, Рогов, 2014; Бичелдей, 2009).

Изученность особенностей проведения денежной реформы ТНР, позволяет нам выделить этапы в ее реализации: 1) переходный этап 1921–1935 гг., 2) денежная реформа 1935 г., 3) денежная реформа 1940 г.

Цель данной статьи — на основе имеющихся научных исследований и материалов Государственного архива Республики Тыва (далее — ГА РТ) показать эволюцию денежной системы ТНР, которая прошла путь от использования денег других государств до создания национальной валюты — акша, а также сложности ее внедрения в финансово-экономическую сферу и процессы документирования денежного обращения.

Особенности становления государственного бюджета ТНР

В августе 1921 г. на Всетувинском учредительном хурале было провозглашено образование тувинского государства — Республики Танну-Тува Улус (народа Урянхая) — Тувинской Народной Республики¹.

Правительству ТНР предстояло решить сложнейшую задачу по созданию финансово-кредитной системы и организации торговли, что затруднялось валютным многообразием, унаследованным от предшествовавшей эпохи. Как писал К. А. Бичелдей, «наряду с китайскими юанями, ланами и фынями, монгольскими тугриками, царскими и российскими рублями хождение имели также марки разных стран, японские йены, корейские воны, рубли Азербайджанской и Дальневосточной республик, Закавказской ССР, дензнаки и денежные обязательства Временного Правительства России, Колчаковского правительства Сибири в Омске, Красноярского Общества взаимного кредитования, тибетские дензнаки вплоть до форм «разменных чеков», «краткосрочных денежных обязательств» и иных «печатно-денежных» изданий часто плохого полиграфического исполнения на некачественной бумаге» (Бичелдей, 2009: 18–19). Встречались даже американские доллары и польские злотые (Копеев, 1981: 82). К 1923 г. преимущественное положение в денежном обороте сохранилось за советским рублем, монгольским тугриком и китайскими ланами.

В 1923 г. I Великий Хурал утвердил первый бюджет республики на период с 1 сентября 1923 г. по 1 сентября 1924 г. «В связи с отсутствием тувинской национальной валюты бюджет ТНР до сентября 1925 г. исчислялся в китайских мерах веса, используемых при взвешивании серебра, — ланах и фунах (1 лан = 100 фунам = 1 руб. 43 коп. в советских серебряных рублях). С сентября 1925 г. по сентябрь 1927 г. он исчислялся в монгольских тугриках (1 тугрик = 18 г чистого серебра = 1 советский рубль), а с 1927 по 1936 г. — в советских рублях» (История Тувы, 2007: 176).

Ниже в таблице 1 представлены объемы бюджета ТНР (по доходам) по данным министерства финансов ТНР, приведенные в справке ЦК ТНРП от 28 апреля 1944 г. «Финансовая система и финансовое состояние ТНР» (Тульчинский, 1961: 272).

Данные цифры в таблице 1 наглядно демонстрируют не только изменения в валютном исчислении бюджета ТНР с 1923 по 1943 г. (ланы, тугрики, рубли, акша), но и стабильно увеличивавшуюся доходность бюджета, свидетельствовавшую об экономическом росте республики.

Л. И. Тульчинский, основательно изучавший экономику Тувы этого периода, отмечал, что основные доходы в бюджет республики в 1921–1923 гг. поступали за счет таможенной пошлины, арендной платы за пользование приисками, патентов и других сборов. Таможенная пошлина взималась в эти годы из расчета 5 лан пошлины со 100 лан стоимости привезенного в Туву товара. Арендная плата взималась натурой — золотом. На 1 января 1923 г. в государственной казне имелось: золота на сумму 2898 лан 40 фун, серебра — на 430 лан 17 фун, скота — на 175 лан 32 фун и различных товаров на 27038 лан 99 фун (Тульчинский, 1961: 271).

¹ В период с 1921 по 1944 гг. в Туве были приняты 7 Конституций, соответственно менялись названия республики: в 1921 г. — Республика Танну-Тува Улус (народа Урянхая), в 1923 г. — Народная Республика Танну-Тува, в 1924 г., 1926 гг. — Тувинская Народная Республика, в 1930 г. — Тувинская Аратская Республика, в 1936 г., 1941 г. — Тувинская Народная Республика (Конституции Тувы, 1999: 216).



Таблица 1. Бюджет ТНР за 1923–1943 гг. (доходы).
Table 1. The budget of People's Republic of Tuva in 1923–1943 (income).

№	Бюджетный период	Данные министерства финансов ТНР (в тысячах)
1	до 01.01.1923	40,0 лан
2	с 01.01.1923 по 01.09.1923	79,8 лан
	Итого: с 01.01.1923 по 01.09.1923	119,8 лан
3	с 01.09.1923 по 01.09.1924	282,0 лан
4	с 01.09.1924 по 01.09.1925	312,5 лан
5	с 01.09.1925 по 01.09.1926	418,3 тугр.
6	с 01.09.1926 по 01.09.1927	559,0 тугр.
7	с 01.09.1927 по 01.09.1928	728,4 руб.
8	с 01.09.1928 по 01.09.1929	1438,0 руб.
9	с 01.09.1929 по 01.09.1930	1554,2 руб.
10	с 01.09.1930 по 01.01.1931	604,0 руб.
11	1931	1818,1 руб.
12	1932	3314,7 руб.
13	1933	4067,1 руб.
14	1934	3990,9 руб.
15	1935	2818,7 руб.
16	1936	3709,5 акша
17	1937	4225,4 акша
18	1938	5192,0 акша
19	1939	5417,6 акша
20	1940	5692,7 акша
21	1941	7662,0 акша
22	1942	11497,8 акша
23	1943	13608,9 акша

Экономика ТНР в целом была слабой, о чем свидетельствует тот факт, что 45,1% всех доходов бюджета составляли налоги с населения. В 1925–1926 гг. русское и другое некоренное население, проживавшее в Туве (16–17% всего населения), уплачивало примерно 24% всех доходов государственного бюджета ТНР, 20% из которых поступали за счет арендной платы (там же: 273). В таблице 2 показана структура налогов.

Таблица 2. Поступления в бюджет от русского и другого некоренного населения ТНР в 1925–1926 гг.
Table 2. Budget revenues from Russian and other non-indigenous population of PRT, 1925–1926.

№	Виды налогов	% от всех доходов / тыс. руб.
1	арендная плата за пользование золотыми приисками	11,3 / 46,1
2	арендная плата за землю	9 / 40,0
3	сбор за выдачу загранпаспортов	2,9
4	сбор от промысловых свидетельств (заготовка соли, рубка лесов), налог на пушнину и рога	0,7

Важной особенностью бюджета ТНР являлась его бездефицитность, что было характерно для «социалистического» бюджета. «Доходы не только покрывали расходы государства, — подчеркивал Тульчинский, — а ежегодно образовывалось превышение доходов над расходами. В 1942 г. такое превышение составило 709,1 и в 1943 г. — 348,4 тыс. акша» (Тульчинский, 1961: 272). Необходимо отметить, что налоговая политика в отношении сельхозпроизводителей была гибкая, с 1927 г. реализовывалась стимулирующая политика для аратских хозяйств.



Создание органов управления финансово-экономической системы

Развитие новых отраслей экономики, необходимость денежной реформы требовали государственного управления и создания целого ряда соответствующих органов. При министерстве финансов, начавшем свою деятельность в 1922 г., был создан отдел торговли. В сентябре 1922 г. начал функционировать потребсоюз Русской самоуправляющейся трудовой колонии¹, в 1923 г. создана Танну-Тувинская (Урянхайская) контора Сибгосторга, в 1924 г. — Тувинский центральный кооператив (Тувинценкооп, ТЦК). Основная масса товарооборота Тувинценкоопа состояла из товаров, получаемых из СССР (Иезуитов, 1956: 115).

По соглашению с Госбанком СССР 25 июля 1925 г. учрежден Тувинский торгово-промышленный банк (Тувинбанк) с основным капиталом в 300 000 золотых рублей, 200 000 из которых составлял взнос Госбанка СССР (Копеел, 1981: 83). «Банк сыграл решающую роль в укреплении экономического положения республики, содействовал развитию всех отраслей народного хозяйства, способствовал укреплению денежного обращения в стране» (История Тувы, 2007: 176).

Государственный и другие банки СССР предоставляли Тувинбанку долгосрочные кредиты на значительные суммы для покупки машин, оборудования, на дорожное и коммунальное строительство. Подавляющая сумма денежных средств, выданных на развитие сельского хозяйства ТНР, являлись безвозвратными кредитами (Иезуитов, 1956: 120). До конца 1920-х гг. Тувинбанк занимался хозяйственной и коммерческой деятельностью: торговлей, строительством, разведкой недр. Заготовку хлеба, размол зерна, реализацию муки Тувинбанк курировал до 1932 г. Первые предприятия горнорудной промышленности и сельскохозяйственные государственные предприятия были организованы Тувинбанком (Аранчин, 1982: 146). Значительную часть отчислений прибыли Тувинбанка Госбанк СССР как равноправный акционер оставлял республике на хозяйственно-культурное развитие (Копеел, 1981: 83).

Необходимо отметить, что Советский Союз к 1924 г. завершил собственную денежную реформу. В октябре 1921 г. был учрежден Государственный банк РСФСР, создание которого обошлось казне в 2 трлн. руб. совзнаками, что составило с учетом эмиссии за октябрь 1921 г. 31% всей находящейся в обращении денежной массы. «Законом от 11 ноября 1922 г. Государственному банку было предоставлено право выпуска банковских билетов достоинством в 1, 2, 3, 5, 10, 25 и 50 червонцев. Золотое содержание червонца было определено в 7,74234 г чистого золота, т.е. равнялось содержанию золота старой дореволюционной золотой монеты» (История Банка России ..., 2010: 114). К 1924 г. была проведена унификация денежного обращения. Денежные знаки, выпускавшиеся в Закавказье, Средней Азии, Дальнем Востоке, заменялись на общесоюзные деньги. В обращении находились только устойчивые червонцы, казначейские билеты и разменная монета (Денежное обращение ..., 1965: 63). Реформа обеспечила единство денежной системы на всей территории СССР.

Переходный этап денежной реформы (1921–1935 гг.)

Укрепив собственную финансово-денежную систему, Советский Союз в последующие годы сумел оказать необходимую помощь Тувинской Народной Республике. Так, после попытки министерства финансов ТНР провести денежную реформу в 1923 г., когда были выпущены правительственные бонны, предназначенные для выплаты зарплаты служащим, денежное обращение в республике еще более осложнилось (Тульчинский, 1961: 274). По мнению А.Я. Ананьина, это были дореволюционные денежные знаки царской России с надпечаткой, выполненной на старомонгольском и русском языках. Надпечатка была сделана на оборотной стороне кредитных билетов достоинством в 1 рубль 1898 г., 3 рубля 1905 г., 5 рублей 1909 г., и 10 рублей 1909 г. При этом автор отмечает, что не располагает достоверными архивными материалами по данной эмиссии (Ананьин, Рогов, 2014: 134). Эти уникальные деньги хранятся в фондах Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (Харунова, Харунов, Санчай, 2019: Электр. ресурс).

Однако, эти денежные знаки не получили признания у населения. Единственным правильным выходом в сложившейся ситуации правительство республики признало введение советской валюты с разрешения СССР. «В 1925 г. в обращение были выпущены советские деньги: серебряные монеты — рубли, чуть позже — бумажные казначейские и банковские билеты» (Копеел, 1981: 83). Правительство через си-

¹ Русская самоуправляющаяся трудовая колония существовала на территории Тувы с 1922 года по 1932 год.



стему Тувинбанка скупало разнообразную валюту у населения и обменивало на советский рубль. Один лан обменивался на 1 руб. 43 коп.

Для закрепления советского рубля в 1926–1929 гг. был издан ряд постановлений, запрещающих натуральный обмен и пользование иной валютой, кроме советской. Например, постановление ЦК ТНРП от 14 марта 1929 г., в котором также устанавливались твердые розничные цены на основные виды товаров широкого потребления (Копеев, 1981: 83).

Всего за период с 1925 по 1932 г. в ТНР было ввезено 3 130 005 руб. (из них частными лицами через таможенный пост — 94 125 руб.), вывезено в СССР — 1 268 810 руб. (частными лицами — 80 130 руб.), оставалось в ТНР — 1 861 915 руб. Деньги ввозились через Семиозерский таможенный пост, через таможенный пост на Большом пороге. При этом остались не учтенными суммы денег, завезенные из СССР тувинскими и русскими охотниками, минусинскими извозчиками в обход таможенных постов (Копеев, 1981: 84–85).

На основании Постановления Совета Министров ТНР от 12 мая 1932 г. за №57 министерство финансов и правление Тувинбанка заключили соглашение о выполнении учреждениями Тувинбанка кассовых функций по исполнению госбюджета ТНР, местных бюджетов, как в доходной так и в расходной их частях на всей территории ТНР (ГА РТ, Ф. 113, оп. 1, д. 54, л. 87). Министерство финансов выплачивало Тувинбанку 11 000 руб. для содержания аппарата, изготовления книг, бланков, квитанций общеустановленного образца. Минфин осуществлял надзор за правильностью работы учреждений Тувинбанка в области кассового исполнения государственного и местного бюджетов и производства операций по специальным средствам и депозитам.

В мае 1933 г. ситуация с денежным обращением акционерами Тувинбанка была признана болезненным вопросом. В связи с разной стоимостью товаров в Туве и СССР в республику стало проникать контрабандным путем большое количество денежных знаков. Особенно большой наплыв денежных знаков из СССР произошел в 1932–1933 гг., что вызвало в ТНР повышение рыночных цен на товары народного потребления и продукты питания.

Так, из воспоминаний местных старожилов, цены на базаре города Кызыла значительно выросли по сравнению с 1926 г. Из таблицы 3 мы видим, что стоимость на некоторые виды товаров выросла в 2–7 раз (Ананьин, Рогов, 2014: 135).

Таблица 3. Стоимость товаров в ТНР в 1926 и 1932 гг., в руб.
Table 3. Cost of goods in TNP, 1926 and 1932, in rubles.

Товар	1926 г.	1932 г.
Живой баран	8 руб.	19 руб.
Картофель (1 мешок)	2 руб.	6 руб.
Воз сена	4 руб.	25 руб.

Некоторые исследователи считают, что резкое увеличение находящейся в обороте денежной массы с 1925 по 1933 г. в ТНР и отсутствие возможности регулирования денежным обращением (денежные знаки были валютой СССР) стали одной из предпосылок для введения в обращение собственной национальной валюты в республике (Ананьин, Рогов, 2014: 135).

Постановление Правительства ТНР о проведении денежной реформы и введении национальной валюты было принято 16 сентября 1933 г. Постановлением было установлено наименование тувинской национальной валюты — акша, покупной состав вводимых банковских билетов и срок обмена находившихся в обращении советских денежных знаков. 19 сентября 1933 г. Совет Министров ТНР обратился к СССР с просьбой об оказании помощи в изготовлении национальных денежных знаков (Копеев, 1981: 86). Планировалось выпустить национальную валюту в обращение с 1 марта 1934 г., однако для этого требовалась серьезная подготовка. В связи со сложностью проведения данной реформы Постановление не было выполнено в срок.

В декабре 1933 г. Советом Министров и Президиумом Малого Хурала было принято постановление о выпуске в обращение новых штемпелеванных денежных знаков со штампом «Кара саныг Т.А.Р. истинге сугуер ергелиг» — переводится на русский язык как «Имеет право хождения только на территории ТНР»



(Харунова, Харунов, Санчай, 2019: Электр. ресурс). Для этого использовали советские рубли номиналами в 1 рубль 1928 г., 3 и 5 рублей 1925 г. и билеты Государственного банка в 1 червонец 1926 г. и 2 червонца 1928 г.

Данная мера должна была стабилизировать количество денег в обращении. Тувинбанку поручалось произвести обмен всех находящихся в обращении денег на банковские и казначейские билеты СССР со штампом «Кара сангъс Т.А.Р. истинге сугуер ергелиг». Эти денежные знаки обращались в ТНР до 1935 г.

Обмен был произведен в срок с 10 декабря 1933 г. по 15 января 1934 г. через кассы Тувинского торгово-промышленного банка и сберегательные кассы. Замена советского рубля на проштампованные денежные знаки привела к тому, что на 1 января 1934 г. в обращении находились 1 660 000 руб. (Копеел, 1981: 85). К 15 февраля 1934 г. в Тувинбанк в результате обмена поступила сумма дензнаков без штампа на 1 763 277 руб. (Ананьин, Рогов, 2014: 135). Так постепенно создавались предпосылки для дальнейшей денежной реформы.

В. А. Копеел писал: «Регулирование денежного обращения осуществлялось Тувинбанком, исходя из количества денег в обращении и потребностей в наличных деньгах. Однако в силу ряда причин не представлялось возможным в полной мере учитывать движение денежных потоков и точно определять массу денег, находящуюся в обращении. ... Не было и кассового плана банка, в котором устанавливаются источники и объем поступлений наличных денег в кассы, определяются назначение и размеры выдачи денег из банка. Лишь в бюджете республики в какой-то мере учитывалось движение денежных средств в безналичном и наличном денежном оборотах. Отрицательно сказывалось на состоянии денежного обращения и отсутствие собственной валюты страны» (Копеел, 1981: 84).

Таким образом, период с 1921 по 1935 г. можно определить первым переходным этапом денежной реформы в ТНР, когда были сформированы предпосылки введения тувинской национальной валюты — акша. В результате развития товарно-денежных отношений натуральный обмен уступил место системе купли-продажи. Введение советского рубля с 1925 г. упорядочило денежное обращение в одной валюте, была создана основа финансово-кредитной системы в виде государственных органов, банка и торговых организаций, образован государственный бюджет и налоговое обложение.

Денежная реформа 1935 г.

Все правительственные мероприятия, связанные с упорядочением денежного обращения и организацией органов финансового управления в республике до 1935 г. подготовили почву для проведения денежной реформы и введения собственной национальной валюты — акша.

По заказу Правительства ТНР Госзнак СССР на Монетном Дворе г. Ленинграда в 1934 г. отчеканил монеты тувинской национальной валюты с номиналами 1, 2, 3, 5, 10, 15 и 20 копеек.

Бумажные денежные знаки были напечатаны в 1935 г. с номиналами 1, 3, 5, 10 и 25 акша (фото 1 и 2).



Фото 1. 25 акша 1935 г., лицевая сторона, образец. Национальный музей Республики Тыва, Ф. 10, ДПИ, шкаф №15, полка 13, коробка 1. Фото А. Д. Куулар, 2018 г.
Photo 1. 25 aksha (1935 issue), obverse. National Museum of the Republic of Tuva, F.10, DPI, Cab.15, Shelf 13, Box 1. Photo by A. D. Kuular, 2018.



Деньги ТНР были изготовлены на Госзнаке СССР на общую сумму 2 000 000 акша (Ананьин, Рогов 2014: 137). Количество купюр по номиналам и их стоимость приведены в таблице 4.

Таблица 4. Акша 1935 года выпуска (номинал и количество купюр).
Table 4. Aksha (1935 issue), face value and number of banknotes.

Номинал, акша	Сумма, акша	Кол-во купюр, шт.
1	400 000	400 000
3	600 000	200 000
5	500 000	100 000
10	300 000	30 000
25	200 000	8 000

Первый выпуск бумажных денег, официально именуемый «Билетами Министерства финансов ТНР», по факту явился атрибутом государственного суверенитета ТНР. С их выпуском окончательно был вытеснен натуральный обмен, укрепилась база расчетной системы, налогообложения, госбюджета. Трудно переоценить роль первого выпуска бумажных денег ТНР, ставшего серьезным средством и фактором экономического развития молодой республики.

Одновременно был произведен обмен металлической разменной монеты СССР на вновь изготовленные тувинские монеты 1934 г. И монеты, и бумажные деньги были пущены в оборот одновременно в середине 1935 г. Котировка тувинского акша была установлена в соотношении 1:1 по отношению к советскому рублю.

Монеты всех достоинств были отчеканены в количестве, достаточном для обращения — каких-либо дополнительных выпусков за девять лет их обращения не было. В отличие от монет бумажные деньги ТНР имели два выпуска — 1935 и 1940 гг. Это было связано с тем, что все номиналы тувинских банкнот 1935 г. были выпущены, как было принято в царской и советской России, с подписью управляющего Тувинским торгово-промышленным банком ТНР Оюна Танчая, судьба которого сложилась трагично.

Оюн Танчай Чырандай (1893–1938 гг.) занимал высокие государственные должности министра финансов ТНР (1922–1923 гг.), посла ТНР в СССР (1926–1927 гг.), министра иностранных дел (1927–1932 гг.), Председателя государственно-плановой комиссии ТНР (1932–1933 г.), Председателя Тувинского торгово-промышленного банка ТНР (1934–1936 гг.) (ГА РТ, Ф. 1, Оп. 2, Д. 232, л. 1). По обвинению в шпионаже в пользу Японии был снят с постов и исключен из рядов Тувинской народной революционной партии в декабре 1937 г., а затем арестован и расстрелян в октябре 1938 г. Реабилитирован посмертно в сентябре 1964 г.

Денежные купюры 1935 г. выпуска с подписью репрессированного руководителя Тувинбанка Оюна Танчая подверглись репрессиям так же, как и один из их создателей.

В государственном архиве Республики Тыва хранятся документы с протоколами допросов Оюна Танчая. В одном из них секретарь скрупулезно зафиксировал следующие его слова: «Тувинское государство — не капиталистическое, не социалистическое и не революционное, оно такое, какое есть» (ГА РТ, Оп. 2, Ф. 2, Д. 232, л. 36). Это короткая фраза свидетельствует об аналитическом складе ума этого человека, объективно оценивавшего сложный хозяйственно-экономический уклад ТНР. К этому же выводу о многоукладности экономики Тувы в результате своей исследовательской работы пришла В. В. Осипова: «Накануне 30-х годов в экономике ТНР было пять социально-экономических укладов: социалистический, мелко-товарный, патриархальный, феодальный, капиталистический. В соотношении со всеми перечисленными укладами в экономике Тувы находились соответствующие им общественные классы» (Осипова, 1961: 122).

Денежная реформа 1940 года

В августе 1939 г. правительственная комиссия рассмотрела проекты денежных знаков достоинством в 1, 3, 5 и 25 акша. Проект номиналом в 10 акша отсутствовал. Образцы новых денежных знаков были



утверждены в 1940 г., и заказ был размещен на печать в СССР. Всего на разработку, изготовление и доставку банкнот нового образца было израсходовано 136 346, 43 акша. В феврале 1941 г. были получены 75 посылок тувинской валюты второго выпуска образца 1940 г., принятые от Госбанка СССР в г. Абакане. Общая сумма купюр составляла 1 999 999 акша (Ананьин, Рогов, 2014: 137). Количество купюр по номиналам и их стоимость приведены в таблице 5.

Таблица 5. Акша 1940 года выпуска (номинал и количество купюр).

Table 4. Aksha (1940 issue), face value and number of banknotes.

Номинал, акша	Сумма, акша	Кол-во купюр, шт.
1	300 000	300 000
3	399 999	133 333
5	500 000	100 000
10	500 000	50 000
25	300 000	12 000

С 1 марта 1941 г. были выпущены в обращение денежные знаки тех же достоинств, что и в первом выпуске 1935 г.: в 1, 3, 5, 10 и 25 акша. «...Поступила первая партия тувинских акша второго выпуска, но уже без чьей-либо подписи — на всякий случай. Таково было время, таковыми стали и деньги — с невидимым отражением страха и неуверенности», — подчеркивает К. А. Бичелдей (Бичелдей, 2009: 23).



Фото 2. 10 акша 1940 г., лицевая сторона. Национальный музей Республики Тыва, Ф. 10, ДПИ, шкаф № 15, полка 13, коробка 1. Фото А. Д. Куулар, 2018 г.
Photo 2. 10 aksha (1940 issue), obverse. National Museum Republic of Tuva, F. 10, DPI, Cab. 15, Shelf 13, Box 1. Photo by A. D. Kuular, 2018.

Обмен денег старого образца на новые был произведен до 1 сентября 1941 г. «Изъятые денежные знаки образца 1935 года 2 октября 1941 г. были полностью пересчитаны, а 5 октября того же года уничтожены в присутствии членов правительственной комиссии, состоящей из пяти человек: министр финансов ТНР Самбу, члены комиссии: зам. министра внутренних дел ТНР — Артас, управляющий Тувинбанком — Мирошниченко, председатель Ревкомиссии банка — Самба-Людуп» (Ананьин, Рогов, 2014: 137). Из денежных знаков на сумму 2 000 000 акша 1935 г. выпуска было подготовлено к уничтожению на сумму 1 981 248 акша. У населения на руках остались следующие банковские билеты: 1 акша — 4822 шт., 3 акша — 1560 шт., 5 акша — 1217 шт., 10 акша — 224 шт., и 25 акша — 37 шт. (Ананьин, Рогов, 2014: 140).

Второй выпуск акша находился в обращении около четырех с половиной лет.



Документирование денежного обращения

По объективным причинам денежная реформа и последовавшие изменения в формировании бюджета, налоговой политики и других финансово-кредитных институтов реализовывались с большими затруднениями. Совет министров ТНР 11 августа 1939 г. принял Постановление об отчетности государственных и хозяйственных учреждений и предприятий (ГА РТ, Ф. 113, оп. 1, д.122, л.156). В связи с тем, что государственные учреждения и предприятия, находящиеся на государственном и местном бюджетах, несвоевременно вели квартальный учет и отчет своих расходов и доходов, безответственно относились к составлению смет на хозяйственные и строительные расходы, в середине бюджетного года для них приходилось выделять дополнительную сумму средств. Например, полугодовой отчет за 1939 г. не был составлен следующими организациями: Совтувтранс, Гостехснаб, Гостипография, Минпромторг, Минкульт, Гос.электростанция. Некоторые организации задерживали внесение государству таможенного налога, такие как Совтувтранс и Туваптека (ГА РТ. Ф. 113, оп. 1, д.122. л.157).

Всем бюджетным организациям вменялось укрепление финансовой дисциплины, увеличение доходной части финансового хозяйства, своевременное оформление учетности и отчетности, правильное использование средств госбюджета. В течение месяца требовалось погасить межведомственную задолженность. Министерству финансов поручалось усилить контроль и учет финансового состояния учреждений, вести решительную борьбу с незаконным расходованием бюджетных средств; совместно с Тувинбанком и Тувценкоопом периодически проводить совещания финансовых и счетных работников, на которых бы обсуждались конкретные вопросы, способствующие улучшению качества их работы, организовывать обмен опытом.

Арбитражной комиссии в 10-дневный срок поручалось решить все спорные вопросы, связанные с ведомственной задолженностью. А те вопросы, которые не могут быть решены арбитражной комиссией, следовало передать в судебные органы, которые должны были рассмотреть дела в течение 15 дней. Суду разрешалось принимать меры вплоть до закрытия текущего счета учреждения, а в отношении частных лиц — до конфискации имущества (ГА РТ. Ф. 113, оп. 1, д.122, л.159).

Тувинский торгово-промышленный банк отслеживал динамику денежного обращения в стране и движение кассовой наличности (см таблицу 6). В объяснительной записке «К сводному годовому отчету Тувинбанка за 1940 год» отмечалось следующее: «...В результате введения в 1936 г. национальной валюты акша, окончательно заложившей здоровую основу для денежного обращения в стране, благодаря оздоровлению товарооборота, мобилизации денежных средств населения и внедрению безналичных расчетов между организациями, покупательная способность валюты остается совершенно устойчивой и оборачиваемость ее все более увеличивается» (ГА РТ. Ф.113, Оп. 1, Д. 114, л. 43).

Таблица 6. Денежное обращение в Туве в 1930–1941 гг.

Table 6. Money circulation in Tuva in 1930-1941.

На 1 января 1930 г.	рублей	1 459, 0 тыс.
На 1 января 1931 г.	рублей	1 636, 0 тыс.
На 1 января 1932 г.	рублей	1 847, 0 тыс.
На 1 января 1933 г.	рублей	2 008, 0 тыс.
На 1 января 1934 г.	рублей	1 660, 0 тыс.
На 1 января 1935 г.	рублей	970, 0 тыс.
На 1 января 1936 г.	рублей	920 тыс. руб.
На 1 января 1937 г.	акша	996, 0 тыс.
На 1 января 1938 г.	акша	880, 4 тыс.
На 1 января 1939 г.	акша	911, 4 тыс.
На 1 января 1940 г.	акша	909, 0 тыс.
На 1 января 1941 г.	акша	908, 0 тыс.



В сравнении с товарооборотом и количеством населения в стране, динамика денежного обращения за 1937-1941 гг. характеризовалась следующими показателями (см. таб. 7).

Таблица 7. Динамика денежного обращения в Туве за 1937–1941 гг.
Table 7. Dynamics of money circulation in Tuva in 1937–1941.

Наименование	На 1/1 1937 г.	На 1/1 1938 г.	На 1/1 1939 г.	На 1/1 1940 г.	На 1/1 1941 г.
I					
Сумма находящихся в обращении денег (в тыс. акша)	996, 0	880, 0	911, 4	909,0	908,0
Кол-во населения (в тыс. чел.)	82,7	84,7	86,2	86,7	90,2
Приходится на 1 чел. (в акша)	12,24	10,39	10,57	10,48	10,04
II					
Средняя годовая масса денег, находившихся в обращении (в тыс. акша)	819,0	963,0	936,6	914,75	928,5
Весь товарооборот (за 1940 г. ориентировочно)	13 813,1	15 681,4	15 556,6	14 968,0	14,372,0
Соотношение денежной массы к товарообороту	5,93%	6,14%	6,02%	6,11%	6,45%

(ГА РТ. Ф. 113, Оп. 1, Д. 114, Л. 44).

Из таблицы 7 видно, что количество находящихся в обороте денег после выпуска национальной валюты оставалось почти стабильным, шло постепенное наращивание денежной массы к товарообороту.

Также для банка немаловажным был кадровый вопрос, который постоянно отслеживался. На 1 января 1941 г. в банке работали 55 сотрудников (ГА РТ. Ф. 113, оп. 1, д. 114, л. 52). Но за предыдущий год кадровый состав изменился на 50%. Такая текучесть кадров вызвала необходимость срочной подготовки специалистов. На курсах при управлении банка было подготовлено 11 человек, которые были направлены в отделения банка на должности заведующих, бухгалтеров и кассиров. Управление, согласно решению Совета банка, забронировало в Кызыльском учебном комбинате 5 человек с последнего курса с оплатой их трехлетнего обучения. Кроме того, Управление дало согласие на обучение трех человек в СССР. Из этого следует, что банк не только осуществлял подготовку квалифицированных кадров, но и готовил их резерв (ГА РТ. Ф. 113, оп. 1, д. 114, л. 53).

Для упорядочивания денежного оборота Совет министров ТНР 2 мая 1942 г. утвердил «Правила по денежному обращению в ТНР» («TAR-nyn istinde aksa ergildezinin surumu») на русском и тувинском языках (ГА РТ. Ф. 113, оп.1, д.122, л.65). Правила устанавливали порядок хранения денежных средств, расходов выручки, поступление и сдачу налогов, сборов, членских взносов и др., а также начисление и выдачу зарплаты, порядок работы с кассовыми планами. Контроль за исполнением «Правил» возлагался на министерство финансов ТНР и Тувинбанк.

С вхождением Тувы в состав СССР 11 октября 1944 г. тувинская национальная валюта акша была изъята из оборота и в первой половине 1945 г. заменена на советские рубли по курсу 1 акша на 3 руб. 50 коп. (Тульчинский, Каплунов, 1972: 36). Это обстоятельство свидетельствует о патерналистской политике Советского Союза, заинтересованного в улучшении общего социально-экономического положения Тувы и ее населения после вхождения в состав СССР.



Заключение

Таким образом, создание национальной денежной системы в Туве стало сложным и многоэтапным процессом. Это было обусловлено слаборазвитыми товарно-денежными отношениями в крае к началу XX века. По мере политического сближения Тувы с Российской империей, а затем Советским Союзом, шло постепенное становление и укрепление денежных отношений. При поддержке СССР Тувинская Народная Республика провела в середине 1920 — начале 1930 гг. ряд реформ, позволивших в 1935 г. ввести **акша** — тувинскую национальную валюту. Акша 1935 и 1940 годов выпусков являлась денежной единицей ТНР в течение девяти лет.

Пережив на себе вместе с одним из ее создателей Оюном Танчаем репрессии, акша стала символом зарождения нового государства в Центре Азии на новых политических и экономических основах, олицетворяя собой переход традиционного кочевого общества к многоукладному, с зарождающимся промышленным производством и развитыми товарно-денежными отношениями. Сегодня акша является не только уникальным явлением в мире нумизматики, но и ее название навсегда закрепилось в современном тувинском языке, обозначая в целом деньги.

Можно согласиться с Л.И. Тульчинским, который выделял следующие этапы становления финансово-кредитной системы ТНР в увязке с поступательным развитием ее экономики. Первый этап с 1921 по 1931 гг., — в этот период становилась тувинская государственность, начало развиваться народное хозяйство и культура, зарождались тувинские финансы. Второй этап с 1931 по 1944 гг. — до вхождения Тувы в состав СССР — характеризовался укреплением тувинского государства, развитием всех отраслей народного хозяйства и культуры, становлением и укреплением нового уклада в экономике. На третьем этапе — с 1944 по 1953 г. — завершились социально-политические преобразования в экономике и культуре Тувы (Тульчинский, 1961: 270).

Формирование собственной денежной системы с введением национальной валюты упорядочило товарно-денежные отношения в ТНР и стало основой создания и укрепления молодого государства. Произошло поэтапное становление главных финансово-экономических институтов, таких как налоговая, кредитная политика и государственный бюджет, а также развитие основных отраслей экономики страны. Акша сыграла ключевую роль в создании системы управления финансами. В конечном итоге именно этот фактор способствовал достаточно быстрой адаптации экономики и финансов ТНР после принятия Тувы в состав СССР к советской системе финансовых и экономических отношений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ананьин, А. Я., Рогов, Г. И. (2014) Денежные знаки Тувы // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. № 9 (119). С. 134–143.
- Аранчын, Ю. Л. (1982) Исторический путь тувинского народа к социализму. Новосибирск : Наука. 337 с.
- Бичелдей, К. А. (2009) Денежная реформа ТНР 1925–1940 гг. — банкноты и монеты Тувы как предмет нумизматики (по фондовым материалам Национального музея Республики Тыва) // Наследие народов Центральной Азии и сопредельных территорий: изучение, сохранение и использование. Материалы научно-практической конференции, г. Кызыл, 9–10 сентября 2009 г.: в 2-х ч. / сост. У. Б. Нурзат. Кызыл : КЦО «Аныяк». Ч. 1. 199 с. С. 18–26.
- Денежное обращение и кредит СССР (1986) / под ред. В. С. Геращенко. М. : Изд-во «Финансы». 244 с.
- Иезуитов, В. М. (1956) От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 208 с.
- История Банка России, 1860-2010 (2010): в 2 т. / Банк России; ред. совет: Г. И. Лунтовский (пред.) [и др.]; отв. ред.: Ю. А. Петров, С. В. Татаринов. М. : Изд-во РОССПЭН. Т. 2.: Государственный банк СССР. Центральный банк Российской Федерации (Банк России). 679 с.
- История Тувы (2007): в 3 т. / под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск : Наука. Т. 2. 430 с.
- Конституции Тувы (1999). Кызыл : Тувинское книжное издательство. 216 с.
- Копеел, В. А. (1981) Деньги и денежное обращение в период ТНР // По пути Великого Октября. К 60-летию Народной революции в Туве / отв. ред. Ю. Л. Аранчын. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 156 с. С. 81–89.



Осипова, В. В. (1961) Сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 года, как важнейший источник характеристики экономического строя сельского хозяйства Тувы (1921–1930 гг.) // Ученые записки. Вып. IX. Кызыл : Типография управления культуры. С. 99–124.

Татаринцев, Б. И. (2015) Этимологический словарь тувинского языка: в 4 т. Абакан : ООО «Кооператив «Журналист». Т. 1. 398 с.

Тулчинский, Л. И. (1961) К вопросу о зарождении и развитии финансово-кредитной системы в Туве (1921–1944 гг.) // Ученые записки. Выпуск IX. Кызыл : Типография управления культуры. С. 269–274.

Тулчинский, Л. И., Каплунов, А. И. (1972) Очерки бюджета Тувы / отв. ред. В. П. Солдатов. Кызыл: Тувинское книжное издательство. 136 с.

Харунова М. М.-Б., Харунов Р. Ш., Санчай Ч. О. (2019) Деньги Тувинской Народной Республики в коллекциях Национального музея Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. № 2. URL: <http://nit.tuva.asia/article/view/849> (дата обращения: 03.05.2019.). DOI:10.25178/nit/2019/2.9

Дата поступления: 15.05.2019 г.

REFERENCES

Anan'in, A. Ya. and Rogov, G. I. (2014). Denezhnye znaki Tuvy [Currency notes of Tuva]. *Antikvariat, predmety iskusstva i kollektсионirovaniya*, no. 9 (119), pp. 134–143. (In Russ.).

Aranchyn, Yu. L. (1982) *Istoricheskii put' tuvinskogo naroda k sotsializmu [The historical path of the Tuvan people to socialism]*. Novosibirsk, Nauka. 337 p. (In Russ.).

Bicheldei, K. A. (2009) Denezhnaia reforma TNR 1925–1940 gg. — banknoty i monety Tuvy kak predmet numizmatiki (po fondovym materialam Natsional'nogo muzeia Respubliki Tyva) [The monetary reform of the People's Republic of Tuva, 1925–1944: Banknotes and coins of Tuva as a subject of numismatics (from the collections of The National Museum of the Republic of Tuva)]. In: *Nasledie narodov Tsentral'noi Azii i sopredel'nykh territorii: izuchenie, sokhranenie i ispol'zovanie [The heritage of the peoples of Central Asia and adjacent territories: research, preservation and use]*. Proceedings of a conference, September 9–10, 2009, Kyzyl: in 2 vols. / ed. by U. B. Nurzat. Kyzyl, KTSO «Anyiak». Vol. 1. 199 p. pp. 18–26. (In Russ.).

Denezhnoe obrashchenie i kredit SSSR [Money circulation and credit in the USSR] (1986) / ed. by V. S. Gerashchenko. Moscow, Finansy Publ. 244 p. (In Russ.).

Iezuitov, V. M. (1956) *Ot Tuvy feodal'noi k Tuve sotsialisticheskoi [From feudal Tuva to Socialist Tuva]*. Kyzyl, Tuvan book publ. 208 p. (In Russ.).

Istoriya banka Rossii. 1860–2010 [A history of the Bank of Russia 1860–2010] (2010) : in 2 vol. Moscow, ROSSPEN. Vol. 2. 679 p. (In Russ.).

Istoriia Tuvy [The History of Tuva] (2007): in 3 vols. / ed. by V. A. Lamin. Novosibirsk, Nauka Publ. Vol. 2. 430 p. (In Russ.).

Konstitutsii Tuvy [Constitutions of Tuva] (1999). Kyzyl, Tuvan book publishing house. 216 p. (In Russ.).

Kopeel, V. A. (1981) Den'gi i denezhnoe obrashchenie v period TNR [Money and money circulation in the PRT]. In: *Po puti Velikogo Oktyabrya. K 60-letiyu Narodnoi revolyutsii v Tuve [On the path of the Great October: Dedicated to the 60th anniversary of People's Revolution in Tuva]*. Kyzyl, Tuvan book publ. 156 p. Pp. 81–89. (In Russ.).

Osipova V.V. (1961) Sel'skokhozyaistvennaia i demograficheskai perepis' 1931 goda, kak vazhneishii istochnik kharakteristiki ekonomicheskogo stroya sel'skogo khoziaistva Tuvy (1921–1930 gg.) [The agricultural and demographic census of 1931 as a crucial source for the study of the economic structure of agriculture in Tuva, 1921–1930]. In: *Uchenye zapiski*. Vol. IX. Kyzyl, Tipografiya upravleniya kul'tury. Pp. 99–124. (In Russ.).

Tatarintsev, B. I. (2015). *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka [An etymological dictionary of the Tuvan language]*: in 4 vols. Abakan, ООО Кооператив «Zhurnalist». Vol. 1. 398 p. (In Russ.).

Tul'chinskii, L. I. (1961). K voprosu o zarozhdenii i razvitii finansovo-kreditnoi sistemy v Tuve (1921–1944 gg.). [On the birth and rise of the system of Tuvan finance and credit, 1921–1944]. In: *Uchenye zapiski*. Vol. IX. Kyzyl, Tipografiya upravleniya kul'tury. Pp. 269–274. (In Russ.).

Tul'chinskii, L.I. and Kaplunov, A.I. (1972) *Ocherki biudzheta Tuvy [Essays on the budget of Tuva]*, ed. V. P. Soldatov. Kyzyl, Tuvan book publ. 136 p. (In Russ.).



Kharunova, M. M.-B., Kharunov, R. Sh. and Sanchai, Ch. O. (2019) Money of the People's Republic of Tuva in the collections of the Aldan-Maadyr National Museum of Tuva. *The New Research of Tuva*, no. 2 [online] Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/849> (access date: 03.05.2019.). DOI: 10.25178/nit.2019.2.9

Submission date: 15.05.2019.



С О Д Е Р Ж А Н И Е

ЭТНОС И ОБЩЕСТВО

Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. (Россия) Пространственный образ Тувы в объективе социокультурной феноменологии	4
Головнёв А. В. (Россия) Кочевники Севера: ментальность и мобильность	15
Ламажаа Ч. К. (Россия) Геокультурные образы буддийского мира тувинцев: исторический контекст и современность	27
Персидская О. А. (Россия) Роль ценностных ориентаций молодых тувинцев в пространственном развитии Республики Тыва	41
Долженкова О. В. (Россия) Этническая культура на глобальной орбите: феномен пространственного развития тувинской народной музыки	52
Ерохина Е. А. (Россия) Северный «номадизм»: мобильность этнических групп коренного и некоренного населения в практиках пространственного освоения Сибири (на примере Сургутского района ХМАО — Югры)	66
Четырова Л. Б. (Россия) Трансформация труда в постсовременном мире: ресурсы интеграции этнической трудовой культуры (на примере Тувы и Калмыкии)	77
Мельникова Л. В. (Россия) Удаленная малая экономика: теоретические основания и эмпирические наблюдения	89
Семенов М. А. (Россия) Развитие системы здравоохранения Тувы в 1944–2017 гг.	102
Бакаева Э. П. (Россия) Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии)	116
Шараева Т. И. (Россия) «И откуда Ваши сваты?» (реалии и ментальные образы пространства в свадебном обряде калмыков)	135

АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ

Кужугет Ш. Ю., Сувандии Н. Д., Дамбаа Ш. В., Ламажаа Ч. К. (Россия) Концепт <i>төрөл</i> 'родственник' в языковой картине мира тувинцев	149
---	-----

ФИЛОЛОГИЯ

Самдан З. Б. (Россия) Модификация архетипического образа тувинского шамана в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана	158
Бембеев Е. В., Бичеев Б. А., Бичелдей К. А. (Россия) Сборник поучений «Ключ разума» из фондов Национального музея Тувы	172
Манджиева Б. Б., Сумба Р. П. (Россия) Рукописный буддийский текст «Стослоговая мантра Ваджрасаттвы» на ойратском языке из Национального музея Тувы	190
Мирзаева С. В. (Россия) Монгольская рукопись «Сутры о восьми светоносных» (монг. <i>Найман гэгээн</i>) из тувинского архива	198

ТУВА ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА

Харунова М. М.-Б. (Россия), Харунов Р. Ш. (Монголия) Создание национальной денежной системы Тувинской Народной Республики (1921–1944 гг.)	208
---	-----



CONTENTS

ETHNICITY AND SOCIETY

<i>Popkov Yu. V., Tyugashev E. A. (Russia)</i> The spatial image of Tuva in the focus of sociocultural phenomenology	4
<i>Golovnev A. V. (Russia)</i> Nomads of the North: mobility and mentality	15
<i>Lamazhaa Ch. K. (Russia)</i> Geocultural images of the Tuvan Buddhist world: historical context and modernity	27
<i>Persidskaya O. A. (Russia)</i> The role of value orientations of young Tuvans in the spatial development of the Republic of Tuva	41
<i>Dolzhenkova O. V. (Russia)</i> Ethnic culture in the global orbit: the phenomenon of spatial development of Tuvan folk music	52
<i>Erokhina E. A. (Russia)</i> 'Nomadism' of the North: mobility of ethnic groups of indigenous and non-indigenous population in the practices of spatial development of Siberia (the case of Surgut raion of Yugra).....	66
<i>Chetyrova L. B. (Russia)</i> The transformation of work in the postmodern world: resources for integrating ethnic work culture (the case of Tuva and Kalmykia)	77
<i>Melnikova L. V. (Russia)</i> A small remote economy: theoretical framework and empirical observations	89
<i>Semenov M. A. (Russia)</i> The development of healthcare system in Tuva, 1944-2017	102
<i>Bakaeva E. P. (Russia)</i> The expanding cultural space: a case study of the Kalmyk diaspora (Buddhism and identity, migrations and modern technologies)	116
<i>Sharaeva T. I. (Russia)</i> 'So where are your in-laws from?': Realities and mental images within the space of Kalmyk wedding rites)	135

ASPECTS OF CULTURE

<i>Kuzhuget Sc. Yu., Suvandii N. D., Dambaa Sh. V., Lamazhaa Ch. K. (Russia)</i> The concept of <i>mөpөл</i> ('relative') in the Tuvan linguistic world picture	149
---	-----

PHILOLOGY

<i>Samdan Z. B. (Russia)</i> Modifications of the archetypal image of the Tuvan shaman in the works of M. B. Kenin-Lopsan	158
<i>Bembeev E. V., Bicheev B. A., Bicheldei K. A. (Russia)</i> "The Key to Wisdom": A collection of teachings from the funds of the National Museum of Tuva.....	172
<i>Mandzhieva B. B., Sumba R. P. (Russia)</i> A Buddhist manuscript of 'The hundred-syllable mantra of Vajrasattva' in Oirat language from the National Museum of Tuva	190
<i>Mirzaeva S. V. (Russia)</i> A Mongolian manuscript of 'The Sutra on the Eight luminous of heaven and earth' (mong. <i>Naiman gegen</i>) from the Tuvan archive	198

TUVA YESTERDAY, TODAY, TOMORROW

<i>Kharunova M. M.-B. (Russia), Kharunov R. Sh. (Mongolia)</i> The rise of the national monetary system of the People's Republic of Tuva (1921–1944)	208
--	-----

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ТУВЫ / THE NEW RESEARCH OF TUVA

Электронный научный журнал

Главный редактор *Ч. К. Ламажаа*.
Редактор переводов: *В. С. Макаров*.

№ 3, 2019

<https://nit.tuva.asia/nit/issue/view/43>

Для иллюстрации обложки использована фотография
Чимизы Ламажаа (Россия).

Подписано к публикации 21.08.2019 г.

Объем - 28,1 п. л.

Эл. адрес: article@tuva.asia