

**Граница и транслингвизм:
концепт пути в поэзии Баира Дугарова**

**Confine e translinguismo:
il concetto di via nella poesia di Bair Dugarov**

Rimma Urkhanova
(Università di Verona)

Резюме

Автор статьи делает попытку связать феномен границы с понятием перехода. Переход возможен как взаимопроникновение языков, культур, как их смешение. На индивидуальном уровне переход может быть связан с изменением языка – феномен транслингвизма становится в последнее время объектом исследования социолингвистов и литературоведов. В качестве примера автор статьи анализирует два стихотворения русскоязычного бурятского поэта Баира Дугарова, который, несмотря на творчество на русском языке, в своей поэзии передает традиционные ценности и воззрения своего народа. Примером автор статьи пытается показать правомерность тезиса о том, что транслингвизм не всегда означает транскulturализм.

Ключевые слова: границы, этническая культура, литературный транслингвизм, поэзия

Riassunto

L'articolo è dedicato all'analisi di due poesie di un poeta moderno russo di origine buriata Bair Dugarov. Pur avendo radici nella cultura di un popolo mongolo della Russia, Dugarov scrive le poesie in lingua russa. Il contesto biografico e culturale del poeta consente un discorso analitico sul tema dei confini e dell'attraversamento dei limiti, siano essi culturali, linguistici, geografici, o temporali. Nella prima parte dell'articolo vengono analizzati concetti del confine che divide e insieme collega territori, culture, lingue. Al contenuto del concetto confine fra le lingue è legato il fenomeno del

Rimma Urkhanova, *Granica i translingvizm: koncept puti v poëzii Baira Dugarova*, «NuBE», 1 (2020), pp. 99-131.

DOI: <https://doi.org/10.13136/2724-4202/852> ISSN: 2724-4202

translinguismo, quando una persona cambia la lingua attiva per motivi oggettivi o soggettivi. La spiegazione del translinguismo è legata alla situazione sociolinguistica sovietica e postsovietica, in particolare nella repubblica di Buriazia, la patria del poeta. L'analisi di alcune poesie mostra che i concetti di cultura e mentalità etnica vengono trasmessi anche in un'altra lingua, quella acquisita.

Parole chiave: confini, cultura etnica, translinguismo letterario, poesia



Граница и транслингвизм

Мысленное обращение к понятию *граница* влечет за собой массу семантических ассоциаций – пространственных, временных, культурных и цивилизационных, психологических, бытовых... Территориальная граница – наиболее знакомая нам коннотация из обыденной жизни. Но граница – это и временной рубеж, разделяющий эпохи и события, вехи в эволюции. Это еще и предел нашего развития – отсюда и понятие *ограниченности*, в содержание которого входит неразвитость, закрытость, неготовность к диалогу и к пониманию другого. Стало быть, граница пролегает не только через территории, она проходит и между культурами, языками. Концепт *границы* неразрывно связан с понятием *переход*, ведь границу можно пересечь, оказавшись в ином пространстве, временном отрезке, в иной реальности. *Переход* – это еще и *путь*, траектория движения, соединяющая одну точку пространства с другой. Путь соединяет точки и пересекает границы, не только пространственные, но и временные. Но путь – это еще и путь человеческого становления, преодоление собственных внутренних границ; путь – это и самопознание, постижение истины. Ю.М. Лотман пишет об универсальности понятия границы:

Всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»). Как это бинарное разбиение интерпретируется — зависит от типологии культуры. Однако само такое разбиение принадлежит к универсалиям. Граница может отделять живых от мертвых, оседлых от кочевых, город от степи, иметь государственный, социальный, национальный, конфессиональный или какой-либо иной характер. Поразительно, как не связанные между собой цивилизации находят совпадающие выражения для характеристики мира, лежащего по ту сторону границы (Лотман 2000, 257).

Граница выполняет двойную функцию. С одной стороны, она является разделяющим барьером, с другой — соединяет две реальности. Граница может быть открытой, но может быть и непроницаемой. Культурная, языковая граница выступает в качестве своеобразного фильтра, избирательно пропуская привходящий из чужого пространства материал. На это обстоятельство указывает и Лотман:

Понятие границы двусмысленно. С одной стороны, она разделяет, с другой — соединяет. Она всегда граница с чем-то и, следовательно, одновременно принадлежит обеим пограничным культурам, обеим взаимно прилегающим семиосферам. Граница би- и полилингвистична. Граница — механизм перевода текстов чужой семиотики на язык «нашей», место трансформации «внешнего» во «внутреннее», это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными (Лотман 2000, 262).

Переход связан с *пограничьем*, *подвижной* «буферной зоной», где над единством превалирует многообразие и которое характеризуется повышенной динамикой и переходными формами (см., например, Шемякин 2014, 151). Если говорить о границе между культурами, то в пограничье заметно влияние обеих культур — *приграничной* и *заграничной*, если говорить о языках, то это как минимум билингвальная ситуация. Пограничье сказывается и на *смешанной* идентичности личности, как индивидуальной, так и коллективной. Обычно культурное

влияние с обеих сторон приводит к формированию индивидов со смешанной культурой, для которых языковая и культурная идентичность может стать сложной, в зависимости от ситуации она меняется, но часто она является и интегративной. С понятием пограничья и границы можно связать и феномен такой называемого *транслингвизма*, при котором человек, относящийся по происхождению к одной культуре, в силу жизненных обстоятельств является *активной* языковой личностью в другой культуре. Он выражает свои мысли и общается с окружающими на языке, отличном от языка своих предков, он совершил переход, сознательно или невольно оказавшись в социальной жизни или в творчестве субъектом языка не своего этноса – в силу отсутствия выбора или большей престижности, распространенности выбранного им языка. Если для «рядового» транслингва подобный переход языковой границы не всегда является предметом острой рефлексии, то ситуация, скажем, мастера слова – писателя или поэта – сложнее. Ведь художник работает со словом, оно для него – материал и средство для выражения своих творческих замыслов, а выбор языка в подобном случае можно полагать осознанным.

В статье нам хотелось бы коснуться темы пути в творчестве современного поэта Баира Дугарова, пишущего на русском языке, которого один из его коллег по цеху, В.А. Берязев, назвал «замечательным русским поэтом и бурятским ученым, специалистом по Гэсэру» (Берязев 2006).¹ Баир Дугаров – наш современник, который реализует свой творческий потенциал на русском языке. Вместе

¹ Гэсэр – герой эпических сказаний монгольских народов и народов Тибета.

с тем его стихи полны этнического мироощущения, колорита и экзотики, своеобразия монгольского мировосприятия. Приведенное выше определение «русский поэт» вписывается в постперестроечную дискуссию о судьбе нерусских по происхождению авторов, пишущих по-русски, о их месте в современной российской литературе. Исследователи называют такого рода литературу «контактной», «пограничной», «транслингвальной» (см., например, Рубинс 2014), сам же феномен творчества на русском языке представителей других народов страны объясняется при помощи понятия *транслингвизм*.²

Онтология транслингвизма обязана своим происхождением языковой политике Российской империи, а затем и Советского Союза. В многонациональном и многоконфессиональном государстве, каким была и остается Россия, языковая политика имела фундаментальное значение. Территорию империи населяло большое количество этносов, находившихся на разных этапах исторического развития: в стране сосуществовали народы с письменным литературным наследием, но были и те, кто объективировал свое национальное самосознание преимущественно в устной форме. Бурят-монголы, о которых речь пойдет далее, уже в XVIII веке имели школы, а затем и целые сети училищ, в которых преподавалась классическая монгольская грамота (см. Чимитдоржиев 1996, 43; Grenoble 2003, 180). В период царствования Александра I (1801-1825) М.М. Сперанским проводилась так называемая «Сибирская реформа», в ходе которой был принят «Устав об управлении инородцев» (1822). Согласно документу, аборигены азиатской части страны обрели

² В случае поэта Б.С. Дугарова речь идет о транслингвизме в творчестве, поскольку поэт владеет родным языком.

право отдавать детей в правительственные школы, и, значит, применительно к бурятским детям, имели выбор между – уже существовавшими – монгольскими и русскими школами. «Школа, полностью подконтрольная государству, рассматривалась как важный составной элемент политики русификации нерусского населения» (Дамешек, Дамешек 2018, 91). Однако при каждом новом правителе происходили значимые перемены.

Пожалуй, самой жесткой политика в отношении многих языков меньшинств была в России, особенно в, казалось бы, либеральное царствование Александра II: например, в 1876-1905 гг. была запрещена публикация всякой литературы на украинском языке, польский язык изгоняется из учебных заведений и из любой официальной сферы. При этом в России (в отличие от Великобритании и Франции) жесткая политика совмещалась с большим количеством носителей языков меньшинств и для многих – с развитым национальным самосознанием (Алпатов 2014, 13).

После революции 1917 года языковая политика отличалась своей противоречивостью. С одной стороны, она ориентировалась на постулат В.И. Ленина об отсутствии необходимости обязательного государственного языка (см. Алпатов 2014). В первом пореволюционном правительстве был создан наркомат по делам национальностей, просуществовавший до 1923 года. Наркомат принял ряд законодательных актов на предмет создания школ на языках национальных меньшинств Советской России и перевода всей административной деятельности на местах на эти языки. Одним из шагов было начало введения в 1922 году латинского алфавита, в том числе и в отношении языков, которые имели свою письменность. С другой стороны, было совершенно очевидно, что для успешного функционирования государства, его политической и экономической сферы, необходим был язык, своего рода *lingua franca*, служивший основным

средством коммуникации в границах столь огромной территории. В этой функции мог выступить только русский язык.

Поворот языковой политики в СССР был неизбежен, хотя он проводился жесткими методами, обычными для страны в то время. Первым его знаком стал запрет И.В. Сталиным в 1930 году латинизации русского языка. Бывший нарком по делам национальностей теперь понимал, что в едином государстве должен быть объединяющий всех его граждан язык. Во многом речь шла о возврате к политике царского времени, хотя полный возврат был уже невозможен, а официальные лозунги равноправия языков сохранялись. С середины 1930-х гг. новые латинские алфавиты стали заменяться кириллическими, переход в основном завершился к 1941 г. [...] Одновременно предпринимались меры для всеобщего владения русским языком. Важную роль сыграло принятое в 1938 году постановление ЦК партии и Совета Народных Комиссаров (правительства) «Об обязательном изучении русского языка в школах национальных республик и областей» (Алпатов 2014, 17-18).

Подобного рода законодательные акты сопровождался процессом закрытия школ на языках малых народов страны, «а при переводе языков на кириллицу не менее 12 народов потеряли введенную перед этим письменность на своем языке» (Алпатов 2014, 18).

Изменение графической системы письменности в разных языках, в особенности уже имевших письменность, не представляло собой столь безобидную меру, как это казалось в начале реформ. Интересно, что государственная комиссия, состоявшая из известных на то время лингвистов, не прислушивалась к мнению специалистов. Еще в начале 90-х годов, в процессе работы над материалами пражского архива лингвиста Н.С. Трубецкого, нам удалось ознакомиться с перепиской представителя калмыцкой диаспоры в русском зарубежье двадцатых-тридцатых годов Э.Д. Хара-Давана с известным монголистом В.А. Котвичем. Письма содержали критику того энтузиазма, с которым Н.С. Трубецкой и другие евразийцы относи-

лись к реформе – для евразийцев единая графическая система означала быстрое распространение на территории всей страны единой «евразийской» письменной культуры, основанной на русской. Специалист в области монгольской культуры В.А. Котвич не разделял подобного оптимизма:

Итак, по-видимому, можно приветствовать порождение советско-евразийского алфавита, и я тут мог бы, пожалуй, поставить и точку, но все же не могу не высказать, что теоретические рассуждения кн. Трубецкого не представляются мне столь же убедительными, как его конечные выводы, по крайней мере, не все. Князь пытается «оправдать» самую реформу калмыцкого алфавита, произведенную советскими деятелями: он думает, что сам калмыцкий народ создал себе новую азбуку, что она оказалась жизнеспособной и привилась, что это отражение общего стихийного стремления всех народов СССР изменить национальный почерк (Архив Н.С. Трубецкого, 248).

Но как же обстояли дела на самом деле?

Алфавит не привился, а его прививают через школу, прессу, администрацию. Каковы результаты, к сожалению, сказать не могу по отсутствию сведений. Склонен думать, что в массе населения новый алфавит вызывает к себе несочувственное отношение, т.к. противопоставляется старому, «народному», и тут должно быть большое отличие от других народностей, впервые получающих «свою» азбуку. Под «стихийность» калмыки подтянутся большевиками за волосы. Но если, паче чаяния, и у них появилась подлинная стихийность в такой краткий срок, тогда, на мой взгляд, это очень неблагоприятный симптом с точки зрения народного возрождения, т.е. свидетельствовала бы о значительном усилении русских влияний и готовности народа идти на компромисс с ними, т.е. встать на путь вырождения! Тогда скоро вопрос о советском, евразийском, научном и т.п. алфавите станет праздным: появится просто русский алфавит и русский язык в общественной жизни. С опасностью обрусения при всяких условиях считаться необходимо, а алфавит, основанный на русском, способен лишь ускорить процесс, но не задержать его. Иные шансы представляет зая-пандитский алфавит» (Архив Н.С. Трубецкого, 250).

Социолингвистическая ситуация в разных республиках СССР, а потом и в Российской Федерации, была различной. Республика Бурятия, родная для поэта Б.С. Дугарова, была образована в 1923 году как *Бурят-Монгольская АССР* в составе РСФСР. Подавляющее большинство этнического состава населения Бурятии приходится на русских и бурят, коренное население республики; буряты являются автохтонным населением также в местах компактного проживания в Иркутской области и Забайкальском крае, а вся территория в совокупности в научной литературе обозначается понятием *Этническая Бурятия*. Бурятский язык, по признанию специалистов, является одним из основных монгольских языков, который в качестве самостоятельного оформился в байкальском регионе (см. Дырхеева 2015, 160). О формировании состава населения республики социолог Д.Д. Малгатаева пишет:

Изначально формирование населения на территории современной Бурятии находилось под влиянием воспроизводственных процессов коренных народов, в первую очередь, более многочисленного бурятского, а также эвенкийского населения. В последующем, особенно в XVIII-XIX вв., определяющую роль в формировании населения стало играть пришлое население, именно русские переселенцы из западных губерний России. Они прибывали крупными потоками во времена присоединения Бурятии к России, установления российско-китайской границы, интенсивного развития золотодобычи, политических ссылок и каторги. Был огромен наплыв отдельных людей без определённых видов занятий. Миграция населения в Бурятию продолжалась и с начала XX в., особенно в период гражданской войны, индустриализации и строительства крупных промышленных строек в 30-40-е гг. Из-за такого большого наплыва в пределах 150 тыс. человек за двенадцать лет (с 1926 по 1939 гг.) доля местных жителей постепенно снижалась (Малгатаева 1995, 72).

Если в начале тридцатых годов бурятское население составляло 33,5% всех жителей республики, то к 1939 году оно снизилось до 21,3%. Согласно проводившейся в разные годы переписи населения,

максимальная диспропорция между титульным этносом в республике и русскими наблюдалась в 1959 году – 20,2% бурят и 74,7% русских. К 1989 году статистическая картина несколько изменилась: 24,7% бурят и 69,9% русских (см. Малгатаева 1995, 72). По переписи населения 2010 года, в республике проживают представители более ста разных народов и этнических групп, из них на долю русских приходится 66,1%, бурят – 30% (см. *Национальный состав и владение языками, гражданство*, Итоги Всероссийской переписи населения 2010). Вероятно, тенденцию к изменению в последние годы можно объяснить большими центростремительными миграционными потоками русского населения в сторону европейской части страны, а также переселение в республику бурятского населения из соседних регионов. В контексте статьи интересной представляется статистика в отношении того, какой язык признаётся бурятами родным: если в 1926 году 98,6% считали таковым бурятский, 0,6% – русский, то впоследствии тенденция была в сторону изменения (в 1970 соотношение фиксировалось как 95,1% к 4,9%; в 1979 году 93,1% – 6,9%; в 1989 году 89,4% – 10,56%). Согласно переписи населения 2010 года, 81,8% бурят признали родным язык бурятский, а 18,2% – русский (см. Дырхеева 2015, 161).

Большую роль в сохранении этнической культуры, самосознания и языка играет наиболее образованная часть народа, интеллигенция. Из результатов социолингвистических исследования, проведенных местными учеными-лингвистами, следует, что в 1995 году 15,8% представителей бурятской интеллигенции не считали бурятский язык своим родным, в 2011 – 17,03%, а в 2014 – 14,95%. При этом выяснилось, что половина всех опрошенных представителей интеллигенции не говорит на родном языке – парадокс в уменьшении числовых показателей и факта неиспользования языка авторы исследования объясняют следующим образом:

Скорее всего, можно предположить, что в последние десятилетия произошло усиление сентиментальной или символической функции бурятского языка, которые касаются изменений в общественном сознании на ценностном уровне (Дырхеева, Буркина 2017, 5-6).

Представители интеллигенции осознают свою ответственность в сохранении языка, который, по мнению экспертов, уже находится под угрозой исчезновения.

В постперестроечное время было сделано немало для улучшения ситуации: 10 июня 1992 года был принят закон «О языках народов Республики Бурятия (статья 1), а 22 февраля 1994 года утвердили Конституцию республики (статья 67) – в этих законодательных актах русский и бурятский языки были признаны государственными; в школах преподается бурятский язык (на 2017 год бурятский язык преподавали в 319 школах из 457) (см. Дырхеева, Буркина 2017, 7); выходят периодические издания (из 208 выходящих в республике газет и журналов 8 выходит на бурятском языке); издаются книги (за десятилетие с 2008 по 2018 год из 3011 изданных в республике книг на бурятском языке вышло 148 (5%), тиражом 100-500 копий) (см. Дырхеева 2018, 309-313). В настоящее время функционирование бурятского языка ограничено семейно-бытовой сферой и преимущественно в сельских районах республики с компактным проживанием титульного народа, там же язык используется в более широком контексте межличностного общения; бурятский язык представлен и в сфере образования, в религиозной сфере, в СМИ и книгопечатании. Во всех других социальных контекстах используется исключительно русский язык – в органах государственного управления, в промышленности, в торговле и сфере обслуживания, в медицине и науке.

Основными языками-компонентами языковой ситуации в Республике Бурятия являются русский и бурятский языки. В связи с тем, что в республике наблюдается демографическое неравновесие, это отра-

жается и на языковой ситуации: русский язык обладает большей демографической мощностью – 99,7% жителей владеют русским языком. Только 13,7% владеет вторым государственным языком, бурятским (в 2002 году было 23,6%). За последнее десятилетие существенно снизилась доля владеющих родным языком среди самих бурят с 81,4% до 43,6% (Дырхеева 2018, 318).

При том, что ситуация со знанием родного языка представителями титульного этноса в республике оставляет желать лучшего, растет его этническое самосознание, особенно в среде молодежи: возникают негосударственные объединения, сообщества в интернете, создаются игровые приложения для мобильных телефонов и т.д. Существуют примеры, когда выросшие в городской среде русскоязычные буряты в сознательном возрасте с успехом выучили язык своих предков. Одним из таких интересных примеров может стать опыт Сергея Санхядова, описавшего свой путь в автобиографическом двухтомнике «Волки» (см. Санхядов 2019, Санхядов 2020). Все эти тенденции говорят о наличии у народа и интеллигенции сознательной установки на сохранение языка, о стремлении дать новый импульс культуре этноса, чего нельзя было сказать о ситуации в обществе в советское время. Постепенно меняются как объективные – связанные с языковой политикой, с преподаванием в школах республики – условия выбора языка, так и субъективные (например, престиж языка, стремление людей общаться на нем).

В советский период унификация письменности, возможность выбора русских школ в национальных республиках (с 1958 года), фактическое повсеместное доминирование русского языка – все это лишь ускорило процесс языковой ассимиляции во многих регионах

тогда еще единой страны, но особенно в России.³ Здесь важно оговориться, что при одинаковой политике в отношении национальных меньшинств в контексте советской истории, все же, существовала несхожесть в языковой ситуации у разных народов бывшего Советского Союза. Как пишет Э.В. Хилханова,

степень языковой ассимиляции или, напротив, приверженности языку своего народа у этносов Российской Федерации сильно варьирует, хотя языковая политика проводилась в советский период в равной степени в отношении всех нерусских национальностей. Тем не менее, некоторые из них (например, народы Северного Кавказа, якуты) довольно успешно сопротивлялись не намеренной, но тем не менее фактической языковой ассимиляции, в то время как многие национальности бывшего СССР, включая евреев, белорусов, поляков, алеутов и др., почти полностью переключились на русский язык. Данные переписи населения 1989 г. демонстрируют незначительную, почти отсутствующую ассимиляцию у народов Северного Кавказа (не более 7% чеченцев, аварцев и осетин назвали русский язык родным) и почти полную ассимиляцию у евреев – более 90% из них рассматривают русский язык в качестве родного (Хилханова 2008, 136).

Автор статьи объясняет такое различие в сохранении языка феноменом «сильной» и «слабой» идентичности, с одной стороны, и «лингво-ориентированностью» – с другой. Здесь важно указать на отсутствие оценочной коннотации в определении сильной и слабой идентичности:

³ Постепенное возвращение к старой (царской) языковой политике происходило под действием новых лозунгов о «языковом равноправии», что породило практически повсеместный билингвизм, функциональное первенство в котором (и вынужденно, и добровольно) отдавалось русскому языку (Бахтикиреева, Валикова 2017, 58).

Группы с сильным ощущением и осознанием своей этнической идентичности, так же как и лингво-ориентированные культуры, имеют более крепкие связи с языком своей этнической культуры, в то время как группы со «слабой» идентичностью, меньше придающие значение языку, легче ассимилируются и расстаются со своим языком, однако первое не обязательно предполагает второе. «Сильная» и «слабая» идентичность связана с восприятием членами группы ее границ: в первом случае границы группы воспринимаются как твердые и непроницаемые, т.е. такие, которые почти невозможно пересечь, и ассимиляционный вариант исключен или маловероятен. Во втором случае этнические границы воспринимаются как проницаемые – члены группы не отторгают и вообще достаточно толерантно относятся к «чужакам» и сами могут ассимилироваться (Хилханова 2008, 136-137).

Выросли целые поколения людей нерусского происхождения, для которых нормой была асимметрия в языковой личности – все более первичной становилась функция русского языка, язык же этнического происхождения терял свою коммуникативную роль. При официально провозглашенном билингвизме в национальных республиках постепенно происходил процесс обрусения, что особенно болезненно сказывалось на развитии литературы. Будучи высшей формой развития национального самосознания, его выражения, литературное творчество постепенно переходило у представителей малых народов России (да и в других республиках СССР) на русский язык. Достаточно привести в качестве примера имена Ч.Т. Айтматова раннего периода, Б.Ш. Окуджавы, Ф.А. Искандера, О.О. Сулейменова, Ю.Ч. Кима, А.А. Кима, А.А. Бальбурова. Но ушла ли потребность выражать традиционные ценности, свойственные народам? Проявляют ли себя этническая культура и ее символы на языке творчества? По мнению многих специалистов, даже при полной или частичной утере языка символы национальной культуры и

самосознание народа способны проявляться в литературе на другом языке.⁴

Этнически *нерусские* авторы, пишущие на русском языке, воспроизводят средствами этого языка отнюдь не *русскую национальную идею*. Они либо транслируют вовне реалии собственной психологии и культуры, либо вовсе переконструируют мир силами совмещенных языковых и культурных сфер. Даже в тех случаях, где транслингвальная практика опирается не на сбалансированный, а на доминантный билингвизм, преобладающей компонентой которой является русский язык, в художественное измерение автором трансфертируется *этнокультурное содержание*. [...] Зачастую «господствующий» язык предоставляет «притесненной» культуре намного более широкие коммуникативные возможности, чем «свой». В результате она (культура) становится объектом познания большего количества людей, превращается в часть их когнитивного фонда, участвует в процессе новой, более сложной, *концептуализации* мира. Таким образом, культура не только сохраняется (кумуляруется) другим языком, но и обновляет свой жизненный потенциал, то есть *ревитализируется* (Бахтикиреева, Валикова 2017, 60).

⁴ Специалист по осетинской литературе пишет: «мы исходим прежде всего из того, что и самого совершенного знания языка недостаточно для того, чтобы создавать литературу; что литература (в отличие от литературной продукции, «прессь», обязанной своим существованием буржуазной моде и уличному поветрию) рождается исключительно из национального культурного корня, что творчество – это форма этнокультурного образа жизни, повеления и мышления, что талант не существует вне культуры» (Хугаев 2013, 3). Или ещё одно мнение специалистов: «Как говорилось выше, язык связан и с культурой, и с идентичностью этноса, т.е. его национальным самосознанием. Определённые исторические условия способны ограничить или полностью нивелировать первое (язык), но на аннигиляцию (намеренную или стихийную) второго и третьего требуется намного больше времени – не рутинного, но исторического» (Бахтикиреева, Валикова 2017, 59).

На примере анализа стихотворений поэта Баира Дугарова нам хотелось бы показать правомерность тезиса о проявлении этнических концептов на другом языке.

Поэт пути Баир Дугаров

Для нашего анализа мы выбрали два стихотворения современного поэта, талант и творчество которого развивались на протяжении достаточно длительного периода, начиная с 70-х годов прошлого столетия, вплоть до наших дней – именно поэтому Баир Дугаров является показательным примером типичного советского и российского художника с нерусскими корнями, но пишущего на русском языке. Биография поэта также несет в себе следы своего рода типологии – о себе он говорит: «Внук врага народа, сын фронтовика, // я в двадцатом веке свой наверняка» (Дугаров 2004, 66). Автор 10 поэтических сборников, первый из которых вышел в 1975 году, Баир Дугаров – известный в российских академических кругах ученый-литературовед со степенью доктора филологических наук, переводчик литературных текстов с монгольского, бурятского и калмыцкого языков.

Родившийся в 1947 году, он вырос в городе, а урбанистический контекст в советской реальности 50-60-х годов, как отмечалось выше, уже предполагал по меньшей мере ситуацию диглоссии – дома, в бытовом контексте, использовался бурятский язык, а во всем ином социальном пространстве общение проходило на русском. Со временем этот процесс у городского населения лишь ускорился, диглоссия же уступила место монолингвизму у последующих поколений молодежи, особенно сильно – у родившихся в 60-80 годы. Баир Дугаров пишет свои стихи на русском языке – для городского человека его поколения словесное творчество по-русски является почти

нормой, и это становится предметом рефлексии поэта. Исследователь-литературовед Л.С. Дампилова отмечает:

Язык символизирует собой некое историческое единство, предполагающее сохранение истории, культуры, человеческого общения и т.д. Возрождение национальных ценностей немислимо без языка, поэтому вопрос о ментальном восприятии и воспроизведении на ином языке в поэзии Баира Дугарова – один из самых тревожных. Для него, естественно, духовно близко восточное восприятие, а западное – скорее условное, и поэтому мучительны его переживания и сомнения из-за несоответствия:

Язык отцов, прости за немоту,
прости, и к горлу подступает ком.
Утраченного дара красоту
на языке восполню ли другом?

Переживания лирического героя здесь намного глубже, личная трагедия перерастает в трагедию целого поколения, потерявшего свой язык, а с этим и многие корневые связи, невозможные эстетические ценности (Дампилова 2005, 23-24).

Творческий путь поэта связан с разными этапами. Если в начале его доминируют лирические мотивы стихов с воспеванием природы родного края, то постепенно тематический вектор произведений склоняется в сторону духовно-философских и исторических изысканий. Форма стихов все более варьируется и обогащается: поэт пишет силлабо-тонический стих, пробуя разные размеры, он экспериментирует с силлабическим стихом, характерным для традиционной монгольской поэзии. С начала двухтысячных годов поэта увлекают *анафорические стихи*, примером может служить законченный цикл под названием «Протяжные гимны», вошедший в сборник 2013 года под характерным названием «Азийский аллюр». Во многих стихотворениях этого сборника автор сочетает античный гекзаметр с анафорическим единоначатием, типичным для бурятской и монгольской фольклорной традиции (*толгой холболго*), используя дактилический

размер.⁵ «Аллитерации, ассонансы, звукоподражания, звуковые повторы, анаграммы в зрелом творчестве поэта характеризуют фоническую организацию его поэтического текста», – отмечает Л.С. Дампилова (Дампилова 2005, 28). В последние годы поэт много экспериментирует, пробуя перо в создании акростиха (например, «Тэнгрианский акростих», в котором начальные буквы в строках складываются в осмысленные сочетания *вечное синее небо и вера степная моя*), верлибра, рондо, ронделя; его увлекает и разнообразие строф – от простых (двустопные, трехстопные) до восьмистопных и сонетов. Оригинальность поэта и в том, что во всем его творчестве чувствуется влияние как Востока, так и Запада. В стихотворном пространстве Дугарова тибетский поэт Миларайба (Миларепа) и японец Басе встречаются с Тютчевым, а с крыш Парижа или Кельна взор читателя притягивают минареты Багдада. Синкретические духовные ориентиры, связанные с традиционными монгольскими верованиями и с буддийской философией, литературные пристрастия автора, выросшие из увлечения Тютчевым, Хлебниковым, Пастернаком, любовь и научный интерес к бурятскому фольклору – все это воплотилось в творчестве поэта. Из множества стихов мастера мы решили остановиться на двух, которые и концептуально, и стилистически относятся, на наш взгляд, к теме пути и границы.

Лирический герой Дугарова – кочевник, номад по определению, причем номад здесь понимается в широком контексте – это человек, который не знает границ, границ пространственных и временных. Номад проносится по безграничным пространствам

⁵ Анафорический стих как нельзя более отвечает именно дактилическому размеру (Булгутова 2014, 23).

Евразии, повторяя путь своих далеких монгольских предков, находясь с ними в непрерывном диалоге. Он непрестанно чувствует дыхание времени, которое является лишь обратной стороной вечности – а значит, и временных границ для героев поэзии Дугарова тоже нет. В художественно-поэтическом пространстве стихов хронотоп цикличен и един – это вечное возвращение персонажа стиха (а через него и автора) к себе, в родную степь, возвращение через странствование в разные эпохи и края. Но и в странствовании лирический герой Дугарова – очень цельная натура, ведь он несет в душе своей традиционные скрепы мира кочевников. Каковы они? В стихотворении «Звезда кочевника» поэт пишет:

Мужчине — путь, а женщине — очаг.
И чтобы род мой древний не зачах,
роди — молю и заклинаю — сына.
Стрела летит, покуда жив мужчина.

Мужчине — дым, а женщине — огонь.
И чтоб в бою мой не споткнулся конь,
я должен знать, что юрту греет пламя,
как предками завещанное знамя.

В мужчине — дух, а в женщине — душа.
Травинка держит небо трепеща.
Без очага, без сына, без любимой,
как одинокий смерч, развеюсь над равниной
(Дугаров 1994).

Анафорические построфные ритмические повторы содержательно напоминают нам о традиционном дуализме в ценностях мира кочевников, ведь для мужчины и женщины они различаются. Мужчина – это прежде всего воин, а женщина – хранительница очага, мать. Женщина приносит фактор стабильности в сознание и быт мужчины, она хранит огонь, символизирующий жизнь в доме, рождает продолжателей рода, сыновей. Женщина – средоточие жизненной

силы семьи, воплощение души, мужчине же потенциально подвластна трансцендентность, потусторонность, поскольку в нём – дух. В трех строфах четверостиший, написанных классическим для русского стиха девятнадцатого века пятистопным ямбом со смежным сочетанием парной мужской и женской рифмы (ааВВ), поэт выразил идеальное мировоззрение традиционной культуры восточных кочевников. Базовые ценности, которые доминировали у человека традиционной культуры, получили романтизацию у поэта, принадлежащего иной эпохе и уже совсем иной цивилизации, но в ментальности хранящего представления и образы своих предков. Поэтическая семантика и синтаксис позволяют автору изобразить картину мира, наполненную значимыми символами. Автор использует понятные из его народных традиций аллегории, когда летящая стрела символизирует жизнь, силу и характер мужчины, а травинка – хрупкость и энергию женщины (*Стрела летит, куда жив мужчина; Травинка держит небо трепеща*), эпитеты (*древний род; одинокий смерч*), сравнения (*как предками завещанное знамя; как одинокий смерч развеюсь над равниной* и др.), риторическое обращение (*роди – молю и заклинаю – сына*), инверсию (*род мой древний; юрту греет пламя*) – богатый поэтический инструментальный русский стих усиливает восприятие читателем образов и символов мира кочевников. Красной нитью через произведение проходит образ пути без границ, который для человека этой цивилизационной формации является основополагающим.

Интересным в развитии темы пути как преодоления границ представляется другое стихотворение поэта, написанное им в 1994 году. В названии стихотворения, состоящего из восьми октав, поэт употребил несколько парадоксальный оксюморон «Пеший всадник». В отношении формы поэт позволяет себе эксперименты, сочетая различные размеры: двусложные и трехсложные в две и три стопы. Рисунок рифмы также не совсем обычный – к примеру, первая октава

содержит преимущественно женские рифмы и одну пару мужских с достаточно вольным сочетанием: aBCdEBFd.

Я прошёл по путям,
где промчались монгольские кони, —
на Восток и на Запад —
до Хуанхэ и Балкан.
Проступали огни небоскрёбов
на облачном фоне,
и глядел мне вослед сквозь столетия
сам Чингисхан.

Для лирического героя стихотворения, который у читателя ассоциируется с самим поэтом, пространство перестаёт быть ограниченным, ведь оно, скорее, — то неизведанное лично для него за горизонтом «далеко», манящее, но влекущее именно потому, что там когда-то прежде хаживали предки, которые не знали границ. Механизм исторической памяти не только раздвигает пространственные горизонты лирического героя стихотворения, но и временные пределы (*сквозь столетия*), а тенью из героического прошлого монгольских народов остается фигура Чингисхана.

И в последующих октавах автор по-прежнему оставляет за собой право экспериментировать с метрикой, меняет размер стиха от трехсложного к двусложному, используя при этом дактиль и ямб. В первой строке второй строфы мы наблюдаем введение дактилической рифмы, сама же формула рифмы в ней следующая: A'BCdECFd. И в последующих октавах форма стиха остается схожей с начальной строфой — размер варьируется, рифмовка достаточно свободна, инвариантом же является обязательное присутствие одной пары мужской рифмы и одной пары женской.

Не по воле высокого
Вечного Синего Неба —
по желанию сердца

и тайному зову крови
привела меня память,
сама отряхаясь от пепла,
на просторы
моей родословной тоски и любви.

Поэт упоминает в строфе «высокое Вечное Синее Небо» – один из самых значимых божественных символов в духовной культуре многих центрально-азиатских народов, прежде всего, тюрков и монголов. Известный этнограф Г.Р. Галданова пишет:

Каким был культ неба у протобурят, трудно сказать. Возможно, почитание синего цвета – цвета неба – относится к периоду появления раннефеодальных государств голубых тюрков, синих монголов, считавших себя сыновьями Вечного синего неба (Галданова 1987, 42).

Другой символ, присутствующий в поэтическом дискурсе автора – это *Степь*, естественное жизненное пространство кочевников, которая также не знает границ и пределов. Лирический герой пускается в путь, чтобы пройти по местам, где когда-то побывали его соплеменники, причем путешествие это не столько реальное, сколько образное, по дорогам памяти и путям поиска, обретения себя.

Оглянувшись на Степь,
осененную дымкой тумана,
обретал я в дороге себя,
и любимых, и кров.
И служили мне пайдзой
не повеленье кагана,
а улыбка добра
и хорошая книжка стихов.

В этой строфе автор вводит лексические единицы, которые не совсем понятны неподготовленному читателю – *пайдза* (верительная бирка, специальный символ власти, выполненный на металлической

или деревянной пластине, который выдавался монгольскими и китайскими правителями своим представителям для полномочий), *каган* (на классическом монгольском то же, что и *хан*). Введение таких слов придает колорит поэтическому тексту Дугарова, делает его стилистически маркированным.

Герой стихотворения, твердо стоящий на фундаменте собственной культуры и вполне осознающий свои корни, говорит о многогранности и универсальности своего духовного мира. Ему одинаково знакомы культуры как восточная, так и западная. В поэтическом инструментарии автора тропы (метонимия, метафоры), множество эпитетов (*сны золотые, хрупкий таинственный свет*):

Мне дарила Евразия
саги и сны золотые.
И струился из древности
хрупкий таинственный свет,
и гречанка по имени Роза
под небом Софии
обернулась ко мне,
словно знал её тысячу лет.

Странствие лирического героя пролегает через храмы и мечети, куда ведет его интерес и любопытство, сам же он остается преданным сокровенной своей вере, вере в метафорическом, отнюдь не религиозном, смысле — это мир, знакомый ему с рождения: степь, былинка на тихом ветру и небесная высь.

Как последний кочевник,
я в храмы входил и мечети,
оставляя Пегаса
на свежей лужайке пастись.
Лишь одна моя вера
пребудет со мной на планете —
степь, былинка на тихом ветру
и небесная высь.

В следующей строфе поэт вводит бурятское слово *Урагша* без экспланации – иноязычное слово, понятное лишь носителям монгольских языков, означающее призыв к движению вперед. Лирический герой Дугарова продолжает свой путь-кочевье, в котором ему помогают люди, боги, огни. В образном описании путешествия сквозит традиционный архетип бессознательной ментальной структуры автора, ведь в пути, особенно в чужие края, странника сопровождают люди и духи, оберегая его и облегчая дорогу. Строфа интересна риторическими сравнениями – казалось бы, обыкновенный элемент городского пейзажа, эстакада, вдруг выгибается, словно символический лук номада, а *чужой* лирическому герою аллах характеризуется эпитетом грозный:

«Урагша» — и, как лук,
выгибалась опять эстакада,
и московский таксист
помогал мне, и грозный аллах,
чтоб в кочевье моем
огонек светофора с Арбата
продолжался звездой
в багдадских ночных небесах.

Герой стихотворения, мысленно уносясь в прошлое, отдает себе отчет в том, что все преходяще, а дымка, поднимающаяся к небу, – это вовсе не пыль от копыт когда-то проскакавших здесь лошадей, а всего лишь дым городов, при этом поэт находит для него образное выражение *дымный бунчук*. Здесь поэт опять использует иноязычное слово, тюркское *бунчук*, означающее древко-знамя, символизирующее власть и знак правления. Повторяя путь своих далеких предков, лирический герой доходит до *Последнего* моря, о котором когда-то мечтали монгольские завоеватели. В душе, однако, он постоянно возвращается к своему *Первому* – и, пожалуй, единственному в своем роде – морю, Байкалу:

Поднималась не пыль от копыт
на равнинном просторе —
то вверяли свой дымный бунчук
города облакам.
И на пляжном бездумном песке
у Последнего моря
был в душе я с тобой,
мое Первое море — Байкал.

Последняя октава рефреном относит нас к первой, замыкая композиционное построение стихотворения. Завершается и путешествие лирического героя, который находит внутреннюю гармонию на родной земле. Здесь опять сквозит идея поэта о пути как пути к себе, пути вечного возвращения к своим корням. Любое путешествие завершается на родной земле, поиск заканчивается обретением себя, своих ценностей, выраженных в мечтаниях, подлинной сущности бытия, в котором остается антиномичность душевного спокойствия и тревожности как механизма, заставляющего двигаться и творить. Все возвращается «на круги своя», древо жизни по-прежнему шумит, вековое прошлое подобно опавшей листве этого продолжающего жизнь древа. Поэтическая семантика, философские размышления, созерцательность поэта, размеренная музыкальная ритмичность стихотворения – все это способно вызвать эстетический эффект катарсиса у потенциального читателя:

Я прошел по путям,
где промчались монгольские кони.
Древо жизни шумит
над опавшей листвою веков.
Здесь, на отчей земле
и тревожной душе, и спокойней.
И, как в юности, снится
хорошая книжка стихов.

В своей уже классической статье, посвященной мифопоэтическому пространству, В.Н. Топоров отмечал, что для героев мифов в пути «проверяется» пространство, его преодоление – это всегда достижение цели.

При незакрепленности начала и конца пути они скрепляются именно самим путем и являются его функцией, его внутренним смыслом. Через путь осуществляет свою установку на роль медиатора: он нейтрализует противопоставления этого и того, своего и чужого, внутреннего и внешнего, близкого и далекого, дома и леса, «культурного» и «природного», видимого и невидимого, сакрального и профанического (или градуально: сакрального — менее сакрального) (Топоров 1983, 259).

Лирический герой Баира Дугарова, совершая путешествие по следам своих предков, как он выражается, *по желанию сердца и тайному зову крови*, преодолевая в пути множество границ, проходит этапы своего внутреннего становления, подобно мифопоэтическому персонажу традиционных и классических текстов. Путь приводит героя к гармонии с самим собой, научив ценить то, что он уже имел в самом начале своего путешествия. Странствие от уже бывшего сакральным родного места, через пространство «чужое», манящее зовом исторических голосов, приводит лирического персонажа в исходную точку поэтического пространства, но в уже более высоком статусе преодолевшего путь и в другом возрасте жизни – на зрелость указывает сравнение «и как в юности» в последней строфе. А в самом движении героя незримо сопровождают Степь, Байкал, Вечное Синее Небо – извечные ценностиномада, ставшие основополагающими концептами культуры бурят-монголов.

Граница разделяет, проходя повсюду – между языками, культурами, порой внутри сознания самого человека. Граница разделяет, путь же – соединяет, преодолевает барьеры и границы. Граница раз-

деляет «свое» и «чужое», но случаются контексты, когда «чужое» становится «своим» по совершенно объективным обстоятельствам. Слово, бывшее когда-то «чужим», становится «своим», с его помощью поэту представляется возможным передать образ того мира, который прежде изображался «иным» словом. Для поэта слово – это основной материал, с которым он работает. По словам М.М. Бахтина,

Громадная работа художника над словом имеет конечной целью его преодоление, ибо эстетический объект вырастает на границах слов, границах языка как такового; но это преодоление материала носит чисто имманентный характер: художник освобождается от языка в его лингвистической определённости не через отрицание, а путём имманентного усовершенствования его: художник как бы побеждает язык его же собственным языковым оружием, заставляет язык, усовершенствуя его лингвистически, превзойти самого себя (Бахтин 1974, 280).

Вот и в поэзии Баира Дугарова материя русского слова порождает смысловые реалии, свойственные этнической культуре поэта. Выросший на традиции русского стиха, используя в качестве поэтической материи русское слово, автор преодолевает его границы. Транслингвизм отнюдь не совпадает с транскультурализмом, ведь литературное произведение – это не только собственно текст, это еще и контекст, традиция, замысел автора (см. Лотман 1997, 211). Непрестанный поиск себя, своей идентичности, выражение сокровенного – это извечный путь Поэта.

Библиография

- Алпатов В.М. 2014, *Языковая политика в России и мире*, in А.Н. Биткеева, В.Ю. Михальченко (отв. ред.), *Языковая политика и конфликты в современном мире: Международная конференция 16-17 сентября 2014*. Институт языкознания РАН, Москва, 11-24.

- Архив Трубецкого Н.С. ГАРФ. Ф.5783.Оп.1, Ед.хр.41.
- Бахтикиреева У.М., Валикова О.А. 2017, *Транслингвизм и ревитализация культуры*, «Вестник РУДН, серия: теория языка, семиотика, семантика», VIII, 1, 57-63.
- Бахтин М.М. 1974, *К эстетике слова*, «Контекст: литературно-теоретические исследования» 73, 258-280.
- Берязев В.А. 2006, *Забайкальская осень*, «Сибирские огни», 11, <https://magazines.gorky.media/sib/2006/11/zabajkalskaya-osen.html> [25/08/2020].
- Булгутова И.В. 2014, *Синтез традиций Востока и Запада в анафорическом стихе Б.Дугарова*, «Вестник Бурятского государственного университета», 10(3), 22-26.
- Галданова Г.Р. 1987, *Доламаистские верования бурят*. Наука, сибирское отделение, Новосибирск.
- Дамешек Л.М., Дамешек И.А. 2018, *Сибирская реформа М.М. Сперанского 1822 г. как проявление имперского регионализма*. «Вестник Томского государственного университета», 426, 88-93.
- Дампилова Л.С. 2005, *Символика кочевого пространства в поэзии Баира Дугарова*. Издательство Бурятского научного центра СО РАН, Улан-Удэ.
- Дугаров Б.С. 1994, *Звезда кочевника*. Иркутск, Восточно-Сибирское книжное издательство. Интернет. «Сибирские огни», 2003, 3, Новосибирск. <http://www.sibogni.ru/content/zvezda-kochevnika> [25/08/2020].

- Дугаров Б.С. 2004, *Северный Лотос*. «Сибирские огни», 2004, 7, Новосибирск. <http://сибирскиеогни.рф/content/severnyu-lotos> [25/08/2020].
- Дырхеева Г.А. 2015, *Буряты и бурятский язык в зеркале статистики (по результатам переписей населения)*, «Acta linguistica petropolitana. Труды института лингвистических исследований», III, 11, 159-166.
- Дырхеева Г.А. 2018, *Языковая ситуация в Республике Бурятия*, «Мир Большого Алтая», IV, 2, 302-320.
- Дырхеева Г.А., Буркина А.А. 2017, *Бурятский язык и национальная интеллигенция*, «Вестник Бурятского государственного университета», 3, 3-9.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в 11 т., НИЦ «Статистика России», М., 2012.
- Лотман Ю.М. 1997, *Семиотика культуры и понятие текста*, in Нерознак В.П. (отв. ред.), *Русская словесность*, Academia, Москва, 202-227.
- Лотман Ю.М. 2000, *Семиосфера*. Искусство, СПб.
- Малгатаева Д.Д. 1995, *Население Бурятии: тенденции формирования и развития*. Бурятский научный центр, Улан-Удэ.
- Рубинс М.О. 2014, *Литература в контексте транснациональной теории*, in *Международная филологическая конференция 11-16 марта 2013*. Филологический факультет СПГУ, Санкт-Петербург, 275-283. <http://mfk.spbu.ru/sites/default/files/rubins.pdf> [02/09/2020].
- Санхядов С.А. 2019, *Волки*. НоваПринт, Улан-Удэ.
- Санхядов С.А. 2020, *Волки. Продолжение*. НоваПринт, Улан-Удэ.

- Топоров В.Н. 1983, *Пространство и текст*, in Цивьян Т.В., *Текст: семантика и структура*. Институт славяноведения АН СССР, Москва, 227-282. <https://inslav.ru/publication/tekst-semantika-i-struktura-m-1983> [31/08/2020].
- Хилханова Э.В. 2008, *Этническая идентичность как субъективный фактор коллективного выбора языка: теоретико-методологический аспект*. «Сибирский филологический журнал», 2, 133-140.
- Хугаев И.С. 2013, *О границах и критериях национальной транслингвальной литературы*. «Вестник Владикавказского научного центра», XIII, 1, 2-6.
- Чимитдоржиев Ш.Б. 1996, *Была ли цивилизация у бурят?*. Бэлэг, Улан-Удэ.
- Шемякин Я.Г. 2014, *Мыслеобраз границы: социокультурные проекции*. «Przegląd Wschodnioeuropejski», V/1, 149-161.
- Grenoble 2003, *Language Policy in the Soviet Union*. Kluwer Academic Pub., New Hampshire.

Bibliografia

- Alpatov V.M. 2014, *Jazykovaja politika v Rossii i mire*, in A.N. Bitkeeva, V.Ju. Michal'čenko (otv.red.), *Jazykovaja politika i konflikty v sovremennom mire: Meždunarodnaja konferencija 16-17 sentjabrja 2014*. Institut jazykoznanija RAN, Moskva, 11-24.
- Archiv Trubeckogo N.S. GARF. F.5783.Op.1, Ed.chr.41.
- Bachtikireeva U.M., Balikova O.A. 2017, *Translingvizm i revitalizacija kul'tury*, «Vestnik RUDN, serija: teorija jazyka, semiotika, semantika», VIII, 1, 57-63.

- Bachtin M.M. 1974, *K estetike slova*, «Kontekst: literaturno-teoretičeskie is-sledovanija», 73, 258-280.
- Berjazev V.A. 2006, *Zabajkal'skaja osen'*. «Sibirskie ognj», 11, <https://magazines.gorky.media/sib/2006/11/zabajkalskaya-osen.html> [25/08/2020].
- Bulgutova I.V. 2014, *Sintež tradicij Vostoka i Zapada v anaforičeskom stiche B. Dugarova*, «Vestnik Burjatskogo gosudarstvennogo universiteta», 10(3), 22-26.
- Chilchanova È.V. 2008, *Ètničeskajaidentičnosť kak sub'ektivnyj faktor kollektivnogo vybora jazyka: teoretiko-metodologičeskij aspekt*. «Sibirskij filologičeskij žurnal», 2, 133-140.
- Chugaev I.S. 2013, *O granicach i kriterijach nacional'noj translingval'noj literatury*. «Vestnik Vladikavkazskogo naučnogo centra», XIII, 1, 2-6.
- Čimitdoržiev Š.B. 1996, *Byla li civilizacija u burjat?*. Bëlig, Ulan-Udë.
- Damešek L.M., Damešek I.L. 2018, *Sibirskaia reforma M.M. Speranskogo 1822 g. kak projavlenie imperskogo regionalizma*. «Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta», 426, 88-93.
- Dampilova L.S. 2005, *Simvolika kočevogo prostranstva v poëzii Baira Dugarova*. Izdatel'stvo Burjatskogo naučnogo centra SO RAN, Ulan-Udë.
- Dugarov B.S. 1994, *Zvezda kočevnika*. Irkutsk, Vostočno-Sibirskoe knižnoe izdatel-stvo. Internet: «Sibirskie ognj», 2003, 3, Novosibirsk. <http://www.sibogni.ru/content/zvezda-kochevnika> [25/08/2020].
- Dugarov B.S. 2004, *Severnyj Lotus*. «Sibirskie ognj», 7, Novosibirsk. <http://сибирскиеогни.рф/content/severnyy-lotos> [25/08/2020].

- Dyrcheeva G.A. 2015, *Burjaty i burjatskij jazyk v zerkale statistiki (po rezul'tatam perepisej naselenija)*, «Acta linguistica petropolitana. Trudy instituta lingvističeskich issledovanij», III, 11, 159-166.
- Dyrcheeva G.A. 2018, *Jazykovaja situacija v Respublike Burjatija*. «Mir Bol'sogo Altaja», IV, 2, 302-320.
- Dyrcheeva G.A., Burkina A.A. 2017, *Burjatskij jazyk i nacional'naja intelligencija*. «Vestnik Burjatskogo gosudarstvennogo universiteta», 3, 3-9.
- Galdanova G.R. 1987, *Dolamaistskie verovanija burjat*. Nauka, sibirskoe otdelenie, Novosibirsk.
- Grenoble L.A. 2003, *Language Policy in the Soviet Union*. Kluwer Academic Pub., New Hampshire.
- Itogi Vserossijskoj perepisi naselenija 2010 goda v 11 t., NIC «Statistika Rossii», Moskva, 2012.
- Lotman Ju.M. 1997, *Semiotika kul'tury i ponjatie teksta*, in Neroznak V.P. (otv. red.), *Russkaja slovesnost'*, Academia, Moskva, 202-227.
- Lotman Ju.M. 2000, *Semiosfera*. Iskusstvo, SPb.
- Malgataeva D.D. 1995, *Naselenie Burjatii: tendencii formirovanija i razvitiya*. Burjatskij naučnyj centr, Ulan-Udè.
- Rubins M.O. 2014, *Literatura v kontekste transnacional'noj teorii*, in *MMeždunarodnaja filologičeskaja konferencija 11-16 marta 2013*. Filologičeskij fakul'tet SPGU, Sankt-Peterburg, 275-283. <http://mfk.spbu.ru/sites/default/files/rubins.pdf>. [02/09/2020].
- Sanchjadov S.A. 2019, *Volki*. NovaPrint, Ulan-Udè.
- Sanchjadov S.A. 2020, *Volki. Prodolženie*. NovaPrint, Ulan-Udè.

Šemjakin Ja.G. 2014, *Mysleobraz granicy: sociokul'turnye proekcii*. «Przeгляд Wschodnioeuwropejski», V/1, 149-161.

Toporov V.N. 1983, *Prostranstvo i tekst*, in Civ'jan T.V., *Tekst: semantika i struktura*. Institut slavjanovedenija AN SSSR, Moskva, 227-282.
<https://inslav.ru/publication/tekst-semantika-i-struktura-m-1983>
[31/08/2020].