

УДК 821.161.1

DOI: 10.26907/2782-4756-2024-76-2-193-198

ИНОНАЦИОНАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ МИФОЛОГЕМЫ В СОЗДАНИИ ЭТНИЧЕСКОГО ОБРАЗА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

© Людмила Сарбаш

NATIONAL CULTURAL AND RELIGIOUS MYTHOLOGEMS IN THE ETHNIC IMAGE CREATION IN RUSSIAN LITERATURE OF THE 19TH CENTURY

Lyudmila Sarbash

The article examines the functional purpose of foreign cultural and religious mythologems in conveying an ethnic image in the Russian literary process of the 19th century. We analyze the reception of the confessional Muslim text in the artistic system of "Travels to Kazan, Vyatka and Orenburg in 1800" by M. Nevzorov who contributes to the description of the Tatar layer of life. Religious archetypal ideas are conveyed by means of religious-mythological codifiers, appearing in such a triad as the muezzin's call to worship, the mullah's sermon, the epigraphic inscriptions of tombstones representing the "Word of the Lord" and the prayerful appeal of believers as a confessional text. In the system of literary text, the apprehension of a different religious consciousness creates a bright, unique image of Russian "foreign culture" in its dominant manifestations. In the works of P. Kudryashev and T. Belyaev, the ethnic Bashkir realities of life are identified by religious and historical mythologems: the constants of the Koranic paradise, "Sataniel" Dadzhal, "Bashkir people of seven generations" are involved in the interpretation of the events of the Patriotic War of 1812 as an eschatological event in history. In conveying the ethnic aspects of life, A. Herzen and N. Leskov resort to pre-Christian mythologems of the pagan worldview: the national deities of the Mari and Udmurts are found in the creation of the Russian "past" in the article "Votyaki and Cheremis" and the essay "The Past and Thoughts." In "The Enchanted Wanderer" by N. Leskov, the explication of pagan views on the world conveys the syncretism of the character's worldview: the mythologems of the old Chuvash faith function in creating the image of the Chuvash on a par with Christian saints.

Keywords: ethnic image, cultural and religious mythologems, M. Nevzorov, P. Kudryashev, T. Belyaev, A. Herzen, N. Leskov

В статье исследуется функциональное назначение инонациональных культурно-религиозных мифологем в передаче этнического образа в русском литературном процессе XIX века. Анализируется рецепция конфессионального мусульманского текста в художественной системе «Путешествия в Казань, Вятку и Оренбург в 1800 г.» М. И. Невзорова, который способствует передаче татарского пласта жизни. Религиозно-мифологические кодификаторы как иной конфессиональный текст, предстающий в такой триаде, как призыв на богослужение муэдзина, проповедь муллы, эпиграфические надписи надгробий, представляющие «Слово Господа» и молитвенное обращение верующих, передают архетипические представления. Апперцепция иного религиозного сознания создает в системе художественного текста яркий неповторимый образ российской «инокультуры» в ее доминантных проявлениях. В сочинениях П. М. Кудряшева и Т. С. Беляева этнические башкирские реалии жизни идентифицируются религиозно-историческими мифологемами: константы коранического рая, «сатанила» Дадъжала, «башкирцев-семиродцев» задействованы в интерпретации событий Отечественной войны 1812 года как эсхатологического события истории. В передаче этнических аспектов жизни А. И. Герцен и Н. С. Лесков прибегают к дохристианским мифологемам языческого мировидения: национальные божества марийцев и удмуртов присутствуют в описании российской действительности, создании «былого» в сочинении «Былое и думы» и статье «Вотьяки и черемисы». В «Очарованном страннике» Н. С. Лескова экспликация языческих воззрений на мир передает синкретизм миропонимания персонажа: мифологемы старой чувашской веры функционируют в создании образа чуваша наравне с христианскими святыми.

Ключевые слова: этнический образ, культурно-религиозные мифологемы, М. И. Невзоров, П. М. Кудряшев, Т. С. Беляев, А. И. Герцен, Н. С. Лесков

Для цитирования: Сарбаш Л. Инонациональные культурно-религиозные мифологемы в создании этнического образа в русской литературе XIX века // Филология и культура. Philology and Culture. 2024. № 2 (76). С. 193–198. DOI: 10.26907/2782-4756-2024-76-2-193-198

В творчестве русских писателей XIX в. в художественном контексте изображения русской жизни инонациональные пласты российской действительности – характерное и закономерное явление. Рецепция полиэтноконфессиональной России как творческое понимание иной национально-культурной традиции, расширяя границы русского литературного текста, способствовала созданию в литературном процессе XIX столетия характерной межкультурной коннотации – широкого плана творческого диалогического взаимодействия.

В произведениях русских писателей появляются этнические пласты жизни как новое явление эстетизированной духовности. Передавая константы бытия нерусской национальности, творчески осваивая «другое», писатели «вводили» в русскую литературу новый культурно-исторический мир жизни. В художественной передаче и осмыслении нерусского доминантными являются мифологемы национального сознания во множестве репрезентаций и их внутренней дифференциации. Инонациональные мифологемы в создании этнического персонажа в творчестве русских писателей XIX в. – проблема актуальная и недостаточно исследованная [1].

В рецепции инонационального писатели использовали религиозные доминанты как приоритетные определители иного конфессионального сознания, создающие запоминающийся этнический образ в его индивидуализированном проявлении. Русский писатель М. И. Невзоров в жанре путевых записок – «Путешествие в Казань, Вятку и Оренбург в 1800 г.» (1803) адресует читателя к мусульманскому вероисповеданию, кодификатором которого выступает татарская традиция, квалифицируемая как «мухаммеданская». Этнический татарский образ, помимо изображения бытового плана жизни, создается на основе передачи конфессиональных аспектов: описания мечети, в ракурсе ее сравнительного сопоставления с православным храмом и пояснением назначения отдельных частей культового сооружения, введения молитвенного текста другой веры – призыва муэдзина, проповеди муллы и эпиграфических надгробных надписей – эпитафий.

Трансфер мусульманских текстов создает представление об иной религии в ее важнейших, первостепенных компонентах. «Магометанство» предстает в такой его дифференциации, как бо-

гослужение, молитва, проповедь – нравоучение муллы. Писатель многие мусульманские определения и атрибуты моления в мечети сопровождает арабскими эквивалентами (мулла – имам, мусульманство – ислам). М. И. Невзоров в описании мусульманского, обстоятельно конкретизируя татарское богослужение, особо выделяет в нем проповедь-поучение муллы как ту конфессиональную доминанту, которая передает иное религиозное миропонимание в ее сущностно значимых компонентах. Мулла обращается к правоверным в несчастьях жизни молиться Высочайшему Богу, создавшему мирозданье: бог определяется как единый, бессмертный, всемогущий: «*в начале Он есть Бог и в кончине Он есть Бог*» [2, с. 231]. Основной догмат о единобожии в проповеди служителя религиозного культа занимает весьма объемное место.

В речи муллы «перед богомольем» упоминаются в их значимых характеристиках те, кто входит в глоссарий мусульманского учения. Как определяется служителем веры, это стражи и «блюстители» Создателя, его «действительные сотрудники», проповедники Корана, предводители и защитники справедливости и верующих. Регистр «святейших мужей» в проповеди муллы достаточно объемен как в количественном отношении, так и в характеристике их религиозного служения: Алей Боголюбивый, Абубакир, Усман, Гуммир, Хамза и Габбаль, Хасян и Абдуллин Хусяин и другие [Там же, с. 232–234]. Этот перечень великих в наставлении муллы открывает Магомет, который в речи муллы аттестуется весьма пространно, прежде всего как «*первый товарищ*» пророка, близкий к нему, возвышенный им и отмеченный особенной милостью [Там же, с. 231]. Писатель отмечает истинность, достоверность приводимого религиозного текста: сообщается, что проповедь была переведена ему именитыми и знающими казанскими татарами.

Трансфер большого объема мусульманского текста представляет иную веру в ее таких первостепенных составляющих, как божье слово и рекомендации славнейших блюстителей Корана. Передача татарской религиозной традиции в различных формах ее ретрансляции создает концептуальное представление о сущности «другого» – мусульманства, соседствующего с русским христианским. Православная Казань с ее храмами,

монастырями, церквями и богослужением предстает в полноте описания и своем конфессиональном своеобразии именно в соседстве с Другим. В сочинении просматривается просветительская установка: ознакомить читателя с иной религией в российской действительности.

В создании этнического образа в сочинении М. Невзорова специального внимания требует эпиграфика – надгробные надписи, передающие конститутивные представления верующих, содержащие и слово Создателя, и непосредственное обращение мусульманина к Богу. Писатель приводит «изречения на камне», которые содержат субстанциальные представления мусульманина о беспредельности и вечности Всевышнего и малости, бренности земного существования человека [Там же, с. 251]. Об этом говорит и мулла после богослужения в беседе с верующими. Писатель отмечает разнообразие предмета татарских эпитафий: они представляют собой коранические изречения, в которых передаются наставления пророка, его слово, содержатся сведения об усопшем.

Русский писатель приводит одну весьма пространный эпитафию на могиле убитого иноверцем «Мухаммеда Галея Мухаммед Шахова». В эпиграфической надписи имя покойщегося определено годом и месяцем смерти – «от Египта 936 лета, в месяце Зилькааиде» [Там же, с. 250]. «Слова на камне» содержат сведения, по мнению автора, об особенном времяисчислении у мусульман, которыми он и делится со своими читателями. М. И. Невзоров сообщает, что «ныне у магометан» идет 1178 год, следовательно, прошло 242 года, как умер этот человек. Как замечает автор, по «нашему» же, то есть существующему летоисчислению, это произошло в 1558 году [Там же]. Писатель намечает соотношение между разным «счетом времени» – религиозным мусульманским и современным христианским, обращаясь в этом соответствии к такому инцидентному явлению в магометанстве, как Егира (переселение Магомета в Медину). Религиозные мифологемы являются в сочинении М. И. Невзорова детерминантом национального своеобразия, создают в произведении яркий и неповторимый образ «инокультуры» – татарский культурно-религиозный мир жизни, передавая таким образом полихромность российской действительности.

Этнические культурно-религиозные мифологемы появляются в изображении «иных племен», «иноверных жителей России», участвующих в Отечественной войне 1812 года. В стихотворных и прозаических сочинениях Д. В. Давыдова, К. Н. Батюшкова, В. А. Жуковского, Ф. Н. Глин-

ки, С. Н. Глинки «полки славян» сражаются с французским нашествием совместно с конными, «летучими» полками «башкирцев, горцев и татар». В русской армии отстаивают родную землю и Отечество «и татары, и мордва, и черемисы, и чувашки». В Париже отмечается и русский воин, и калмык, и «северный Амур» башкир, и «сын пределов Енисейских» (представитель многочисленных нерусских народностей Сибири), и «придонский казак». Русское воинство, состоящее из «всех народов и племен России», одолело врага и достигло вершин воинской славы.

В поэтическом цикле П. М. Кудряшева об участии башкир в войне 1812 года («Прощание башкирца с милой», «Песнь башкирца перед сражением», «Песнь башкирца после сражения») детерминантами в создании этнического образа выступают религиозные мифологемы. Башкирский национально-исторический «ландшафт» создается введением в художественную ткань религиозных элементов мусульманской культуры. Иная этнорелигиозная репрезентация наблюдается в тексте произведения: храбрый батыр клянется родине и любимой «священной книгой» мусульман «Алкораном», своим, отмеченным божией милостью «пророком Магометом». Накануне великих сражений воины-башкиры вспоминают «Аллу великого», милость которого им и ниспослана.

В «Песню башкирца после сражения» П. М. Кудряшев вводит образ мусульманского рая как доминантной мифологемы в создании этнического. Башкирские батыры отличились воинской отвагой и необыкновенной удачей в сражениях, многие лишились жизни. Героическая гибель воинов удостоивается высшей награды – рая как будущего наслаждения и грядущего «блаженства», экспликация которого в Песни дается в явно выраженной коранической корреляции. Необыкновенные девы – «гурии», обладающие «ароматным дыханьем» и «девственным лобзаньем», одаривают «джигитов» сладостной улыбкой, чарующим взглядом, «объятиями» [3, с. 200]. Соположение различных архетипов как моделирующая характерность способствует передаче инационального в его ментальных проявлениях.

В произведении П. М. Кудряшева художественная легитимация этнических явлений «перерастает» этнографический уровень, выводя читателя на экзистенциальные основы жизни и духовно-нравственные аспекты инационального характера, определителем которого выступает религиозное сознание. Метод религиозного трансфера расширяет границы культурного пространства: башкирское входит в художественное

поле русской литературы как иное, другое, отличное от русского, но не чужое.

Т. С. Беляев в «Песни Курайча Рифейских гор» прибегает к поэтическому творчеству башкир, вводя в художественный текст мифологему «башкиры-семиродцы». Предание о делении башкир на семь родов «отсылает» к племенной специфике, связанной с отличительными особенностями родового знака, боевого клича, дерева и родовой птицы. Воины идут сражаться за российского императора – «белого Падышу» со «всеобщим» врагом. Автором передается народное единение: курайчи «бранну песнь играли», «муллы «намазы отправляли», «старейшины седые» призывали «саблей туй скончать» [4, с. 498]. Башкирские воины предстают в устном поэтическом наследии как народность, исторически определяемая «семью родами», которая в сражениях совместно с русскими разгромила врага: «урус» и башкиры-джигиты одолели «нового фараона» Наполеона, напавшего на их землю, с которой он был изгнан и позорно бежал [Там же, с. 498]. Мифопоэтические структуры способствуют изображению «другого» вне упрощения, в его национально-индивидуальном проявлении, рождая в произведении новые коннотации.

В передаваемом контексте событий 1812 года Т. С. Беляев акцентирует внимание на еще одной мифопоэтической структуре – «осьмом роде», коррелирующей в Песни с прежней константой. В художественной системе произведения эта этническая мифологема определяет изображаемые явления в его ментальных исторических нарративах. В эпохальных событиях, в единении с русскими отстаивая и защищая Отечество, башкиры определяются как новое сообщество, формирующаяся идентичность: народ, буквально «едуший» в восьмой род, в него оформляющийся в текущем судьбоносном времени. Возникает новая башкирская общность, которая рождается в перипетиях исторической эпохи [Там же, с. 500].

В «Песне Курайча Рифейских гор» Т. С. Беляева предстает еще одна архетипическая мифологема: война 1812 года предстает как апокалиптический поединок священных, сакральных и дьявольских, сатанинских сил мира. Воплощением зла предстает мусульманский лжемессия, лжесвидетель – «древний Дадьжал», тот «разоритель», «святых чтимой осквернитель», который был низвергнут «Аллой». В современном сражении враг тоже поражен: «в ад летит сатанаил» [Там же, с. 500]. В примечаниях к «Песни Курайча Рифейских гор» Т. С. Беляев дает описание мусульманского сатаны, находя ему соот-

ветствие в другой религии, поясняя, что Дадьжал у русских квалифицируется как «антихрист» [Там же, с. 502]. Т. С. Беляев демонстрирует органичность творческого освоения «иноного», когда субстанциальные архетипы, этнические мифологемы, репродуцируя культурно-религиозную идентичность, создают башкирскую типажность.

Этнические дохристианские мифологемы, уходящие к истокам народной памяти, также являются кодификатором национального в творчестве многих русских писателей.

В сочинениях С. Т. Аксакова, А. И. Герцена, В. И. Даля, Н. С. Лескова, Н. Д. Телешева, Н. Г. Гарина-Михайловского, Ф. М. Достоевского, П. И. Мельникова-Печерского, С. В. Максимова, Л. Н. Толстого, В. Г. Короленко появляются мифологемы религиозного сознания – этнические языческие божества, связанные с укладом жизни, народными обрядами и обычаями. Нерусский фольклорный материал, транслирующий вековые духовно-нравственные представления того или иного народа, задействован в создании образа «другого».

В произведении А. И. Герцена «Былое и думы» дается широчайший охват российской действительности, «энциклопедия» (А. Ревякин) полувековой идейной жизни. В широкую эпическую картину русского бытия органично входят нерусские фрагменты: иномационные эпизоды в их общественно-социальной характеристике включены в общий поток российской действительности как ее составляющая часть.

В системе художественного текста «Былого и дум» наблюдается репрезентация локальной национально-культурной традиции, обозначены нерусские этноконстанты и мифопоэтические структуры. Писатель вводит в текст мифологемы религиозного сознания автохтонов – языческие молитвы «финского населения» – марийцев и удмуртов, которые связаны, по его мнению, с практической хозяйственной деятельностью народа и носят конкретно выраженный «материальный характер». В молении к этническому божеству содержатся просьбы, которые затрагивают благополучие и достаток земного существования людей. Это хлеб жизни насущный, связанный с мольбой о хорошем урожае; сохранение и преумножение стада как залог безбедного существования; продолжение своего рода на земле как продление земной жизни: непременно чтобы у детей были «их дети», у которых – «свои дети» [5, с. 265]. В передаче национального мировидения писатель выделяет такой архетип мифологизированного сознания, как дохристианское верховное существо прежней языческой веры, на

всемогущество и покровительство которого народ надеется.

А. И. Герцен идентифицирует главного бога «финского населения» – это всевластный и всевластный над человеком Юма, транслируя обращенную к нему молитву. С добрым по своей сущности Юмой почитается и злой «шайтан», воле которого народ покоряется. А. И. Герцен усматривает это в описываемой жизненной сцене. В пожаре, происшедшем в деревне, где жили русские и вотяки, последние увидели проявление силы «*дьявола*», против которой невозможно что-либо предпринять: они стояли и «*плакали навзрыд*», ничего не предпринимая. Русские же «*хлопотали*», спасали добро, которое еще можно было сохранить [Там же]. Выявление религиозно-этнического опыта народа и его экзистенциальных основ бытия наблюдается в статье А. И. Герцена «Вотяки и черемисы». Писателем выделяется верховное божество этих народов, которым определяется все сущее в этом мире и прежде всего земная жизнь людей. Указывается этнический Юма – языческий «верховный дух», который управляет миром сообща с супругой Юман-Ава и многочисленными богами, которые кодифицируются в своей сути и функциональном предназначении. Подробно описывается жертвоприношение Юме – марийский «*большой Юман*», отмечаются сакральные моменты в жертвоприношении, одним из которых является кровь закалываемого животного, должная непременно попасть в огонь [6, с. 372]. Рецепция инационального в ее религиозно-мифологической конкретике выступает как «конденсатор культурной памяти» (Ю. Лотман), передающий этноментальные основы жизни, национальную самоидентификацию.

Принцип «сознательного историзма» (Л. Гинзбург) – неотъемлемое качество «Былого и дум» А. И. Герцена. Уклад жизни, этноментальное сознание – обряды и верования удмуртов, марийцев, поволжских татар, русских как воплощение исторической динамики и многообразия действительности, когда инациональные явления включаются в большое пространство российского «былого».

Архетипы национального сознания как культурно-религиозная основа этноса используются писателями для создания нерусского героя. Так, в повести Н. С. Лескова «Очарованный странник» образ эпизодического персонажа, чуваша, выстраивается на основе дохристианских верований – этнических религиозно-мифологических констант. Главный герой произведения, православный Иван Северьянович Флягин, заявлен в ситуациях полиэтнического и межконфессио-

нального общения и взаимодействия. Детерминантом характера нерусского персонажа в «Очарованном страннике» выступает мифологема «Киреметь» как экспликация языческих народных представлений: она становится доминантной в создании образа [8]. В разговоре с Иваном Флягиным о вере чуваш утверждает, что у него есть бог: это и солнце, и месяц, и звезды, но при этом он почитает Богородицу, Иисуса Христа, Николая Святителя («*Николача-бока*»), которому жертвует летом «*двугривенный*», преследуя вполне практические цели: чтобы тот хорошо «*берег*» и охранял коров. Одновременно, не надеясь только на «*русского бога*», чуваш приносит в жертву целого бычка и Киремети – божеству прежней чувашской веры. Мифологические «далекие контексты» (М. Бахтин) передают синкретизм религиозного сознания, двоемирие персонажа – соединение языческих представлений с христианскими, что и достигается имбрикацией православных констант и древних религиозных универсалий. Иван Флягин пошел пешком, с чувашом не поехал: он не понял, какой тот «*религии*», а без этого «*на степи страшно*» [7, с. 275].

Таким образом, «встраивание» в текст констант иного религиозного сознания, соположение различных национально-архетипических мифологем создает в произведениях русских писателей этнический образ, репродуцирующий культурный опыт того или другого народа. Архетипы сознания, эксплицирующие «другое», вводят в эстетическое поле русской литературы нерусские культурно-исторические миры российской действительности.

Список источников

1. Сарбаш Л. Н. Религиозные константы как кодификатор этнического образа в русской литературе XIX века // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2023. Том 16. Выпуск 2. С. 379–385.
2. Невзоров М. И. Путешествие в Казань, Вятку и Оренбург в 1800 г. М.: Университетская типография, 1803. Ч. 1. 269 с.
3. Кудряшев П. М. Песнь башкирца после сражения // Вестник Европы. 1828. № 15. С. 198–201.
4. Беляев Т. С. Песнь Курайча Рифейских гор // Поэты 1790–1810-х годов / вступ. статья и сост. Ю. М. Лотмана. Л.: Советский писатель, 1971. С. 497–503.
5. Герцен А. И. Былое и думы // Собрание сочинений. В 30 т. Т. 8. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 518 с.
6. Герцен А. И. Вотяки и черемисы // Собрание сочинений. В 30 т. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 368–372.
7. Лесков Н. С. Очарованный странник // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2. М.: «Правда», 1989. С. 218–337.

8. Сарбаш Л. Н. Чуваши́е языческие боги в творчестве русских писателей XIX века // Сопоставительная филология и полилингвизм: материалы Международной научной конференции. Казань, 2010. С. 278–281.

References

1. Sarbash, L. N. (2023). *Religioznye konstanty kak kodifikator etnicheskogo obraza v russkoi literature XIX veka* [Religious Constants as an Ethnic Image Codifier in Russian Literature of the 19th Century]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. Tom 16. No. 2, pp. 379–385. (In Russian)
2. Nevzorov, M. I. (1803). *Puteshestvie v Kazan', Vyatku i Orenburg v 1800 g.* [Travel to Kazan, Vyatka and Orenburg in 1800]. Tom 1, 269 p. Moscow, Universitetskaya tipografiya. (In Russian)
3. Kudryashev, P. M. (1828). *Pesn' bashkirtsa posle srazheniya* [The Song of the Bashkir after the Battle]. *Vestnik Evropy*. No. 15, pp. 198–201. (In Russian)

4. Belyaev, T. S. (1971). *Pesn' Kuraicha Rifeiskikh gor* [The Song of Quraycha from the Riphean Mountains]. *Poety 1790 – 1810-kh godov. Vstup. stat'ya i sost. Yu. M. Lotmana*. Pp. 497–503. Leningrad, Sovetskii pisatel'. (In Russian)
5. Gertsen, A. I. (1956). *Byloe i dumy* [The Past and Thoughts]. *Sobranie sochinenii*. V 30 t. Tom 8, 518 p. Moscow, isd-vo AN SSSR. (In Russian)
6. Gertsen, A. I. (1954). *Votyaki i cheremisy* [Votyaks and Cheremises]. *Sobranie sochinenii*. V 30 t. Vol. 1, pp. 368–372. Moscow, isd-vo AN SSSR. (In Russian)
7. Leskov, N. S. (1989). *Ocharovannyi strannik* [The Enchanted Wanderer]. *Sobranie sochinenii: v 12 t.* Tom 2, pp. 218–337. Moscow, "Pravda". (In Russian)
8. Sarbash, L. N. (2010). *Chuvashskie yazycheskie bogi v tvorchestve russkikh pisatelei XIX veka* [Chuvash Pagan Gods in the Works of Russian Writers of the 19th Century]. *Sopostavitel'naya filologiya i polilingvizm: materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, pp. 278–281. Kazan'. (In Russian)

The article was submitted on 01.06.2024
Поступила в редакцию 01.06.2024

Сарбаш Людмила Николаевна,
доктор филологических наук,
профессор,
Чувашский государственный университет,
428015, Россия, Чебоксары,
Московский проспект, 15.
sarbash.lu@yandex.ru

Sarbash Lyudmila Nikolaevna,
Doctor of Philology,
Professor,
Chuvash State University,
15 Moskovsky Prospect,
Cheboksary, 428015, Russian Federation.
sarbash.lu@yandex.ru