



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДИАЛ

MONGOLIAN STUDIES

ЭЛИСТА
2014

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
КАЛМЫЦКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 7

Элиста
2014

ББК 80
М 77

Научное издание

Печатается по решению Ученого совета
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Калмыцкого института гуманитарных исследований
Российской академии наук

Редакционная коллегия:

Н. Г. Очирова (отв. редактор),
Э. П. Бакаева, Д. Н. Музраева, Э. У. Омакаева

Рецензент

Г. Ц. Пюрбеев

Монголоведение: сборник научных трудов. Вып. 7. – Элиста:
М 77 КИГИ РАН, 2014. – 219 с.

В настоящий сборник включены статьи по проблемам языкознания, фольклористики и литературоведения, истории и этнологии монгольских народов. В нем также освещаются отдельные аспекты современного социокультурного развития в Республике Калмыкия.

Издание отличается большим хронологическим охватом материала, в него включены работы ученых, представляющих различные научные центры России и Монголии.

Книга адресована специалистам-востоковедам, преподавателям, аспирантам, а также всем читателям, интересующимся наследием народов Центральной Азии.

ISBN 978-5-903833-68-9 (вып. 7) © КИГИ РАН, 2014.

ISBN 978-5-903833-35-1 © Коллектив авторов, 2014.

© Оформление. КИГИ РАН, 2014.

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Гэрэлбадрах Ж. Что означает термин «Үтү дүрийн хүн»? . . .	5
Омакаева Э. У. Лексические особенности языка торговцев Монголии на фоне калмыцкого языка и монголо-ойратского континуума (к постановке проблемы)	18
Музраева Д. Н. Бурхан. К истории одного тюрко-монгольского слова в русском языке	28
Бембеев Е. В. О демографическом и функциональном потенциале языка ойратов КНР (на примере кукунорских хошутов провинций Цинхай и Ганьсу КНР).	43
Куканова В. В. Разрешение лексико-грамматической неоднозначности в Национальном корпусе калмыцкого языка: предварительные замечания	52
Борлыкова Б. Х. Из истории собирания и изучения фольклора ойратов Монголии (XIX – нач. XX вв.)	62
Бурькин А. А. Описание богатырского пира в «Джангаре» и его возможные реальные источники (Характеристики церемоний пиров китайских императоров начала XIX в.)	70
Ушницкий В. В. Легенды о прародителях якутского этноса как исторический источник	81
Мирзаева С. В. О круге письменных источников монгольской и ойратской версий «Повести о царевице Манибадре».	89

ИСТОРИЯ, ЭТНОЛОГИЯ

Наранжаргал Н. Жа ламыг устгах ажиллага ба халимаг сургагч нар	98
Орлова К. В. Кобдо и монастырь Шар сүмэ	106
Оконова Л. В. Демографический учет волжских калмыков в дореволюционной историографии (последняя треть XVIII в. – начало XX в.).	115

Лиджиева И. В. Правовой статус органов местного самоуправления в Калмыцкой степи в XIX в.	126
Бадмаева Е. Н. Социально-культурная модернизация в Калмыкии в 1920–1930-е гг.	134
Белоусов С. С. Государственная власть и православное население Калмыкии в послевоенные годы (1946–1956 гг.) .	145
Бакаева Э. П. Буддизм у калмыков на начальном этапе возрождения религии в конце XX в.: старые и новые символы (по дневниковым заметкам из личного архива)	167

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Батырева С. Г. Буддийское искусство Калмыкии: канон и традиция как стилеобразующие доминанты	178
---	-----

СОЦИОЛОГИЯ, ЮРИСПРУДЕНЦИЯ

Намруева Л. В., Намруева Б. Ю. Состояние здоровья населения Республики Калмыкия как результат экологической ситуации в регионе	184
Гунаев Е. А. Законы о языках Республики Калмыкия и других субъектов Российской Федерации: общее и особенное	193
Сведения об авторах	203
Abstracts	207



Ж. Гэрэлбадрах

ЧТО ОЗНАЧАЕТ ТЕРМИН «ҮТҮ ДҮРИЙН ХҮН»?

В средневековой историографии есть немало устоявшихся терминов и выражений, интерпретация которых вызывает некоторые сомнения. Одним из них является термин «урт дурын хүн», который принято переводить на русский язык как «люди длинной воли».

В «Сокровенном сказании монголов» термин «dügü-yin kü'ün» (дүрийн хүн) встречается дважды. Впервые он появляется в §191 в связи с событиями 1204 г., когда Чингис-хан, готовясь к походу на найманов, создает личную гвардию — кишигтэнов (*хишигтэн цэрэг*) из 150 человек. В состав гвардии были включены «ütü dügü-yin kü'ün-ü kö'üd-i de'ü-ner-i» (братья и сыновья *үтү дүрийн хүн*).

В последний раз данный термин появляется в §224, где в связи с созданием в 1206 г. Великого Монгольского государства Чингис-хан издает указ об увеличении численности гвардейцев до 10 тысяч. Среди зачисленных в гвардию воинов вновь упоминаются «dүri-yin kü'ün-ü kö'üd» («сыновья *дүрийн хүн*») [Rachewiltz 1972: 128]. В китайской транслитерации «Сокровенного сказания монголов» данная категория людей обозначена термином 只那般白身的人, что переводится как «простолюдины».

Если рассмотреть интерпретации и перевод данного термина, сделанный ведущими отечественными и зарубежными исследователями «Сокровенного сказания монголов», то вырисовывается следующая картина. П. И. Кафаров переводит его как «свобод-

ные люди» [Кафаров 1866: 188], С. А. Козин — «люди длинной воли» [Козин 1941: 54], Ц. Дамдинсурэн — «свободный человек, свободные люди» [Монголын нууц товчоо 1947: 166, 218], Ф. В. Кливз — «simple people, ordinary people» [The Secret History of the Mongols 1982: 119, 162–163], Ургунгу Онон — «free people, common people» [The Secret History of the Mongols 2005: 168, 211–212], Юу Вонсу — «человек низкого сословия, простолюдин» [Mongol bisa 2004: 170, 222], Их Мянгадай Иринчин — «не нойон, а вольный человек» [Монголын нууц товчоо 1987: 170, 211–212], И. де Рахевильц — «ordinary people» [Rachewiltz 2006: 113, 153], Ш. Чоймаа — «вольный человек» [Монголын нууц товчоо 2006: 132, 172] и т. д.

В связи с расхождением мнений у исследователей в интерпретации данного термина, естественно, возникает вопрос — кто же такой этот «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) на самом деле? Согласно «Сокровенному сказанию монголов», чтобы вступить в личную гвардию Чингис-хана, «*harbad-un noyad-un kö'üd-i oro'ulurun dürü-yin gü'ün-ü kö'üd-i oro'ulurun qurban nökörtü niken-gü de'ü-yi daqa'ulju*» («сыновья нойонов-десятников, сыновья *үтү дүрийн хүн* должны привести с собой одного брата на троих»). Отсюда вытекает, что «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) — это, прежде всего, человек, находившийся на одной ступени в социальной иерархии с нойоном-десятником.

В некоторых энциклопедиях слово *báishēn* (白身) толкуется как «простой человек, вольный человек, простой народ» [Хятад-Монгол толь 1999: 27]. Если следовать этой трактовке, то словосочетание «*düri-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) можно интерпретировать и как «простой человек, простые люди». Немало исследователей пошло по этому пути и стало трактовать данный термин как «простой человек, вольный человек». Д. Цэрэнсодном интерпретирует его как «простой человек, вольные люди» [Цэрэнсодном 2000: 115, 147]. По мнению И. де Рахевильца, «*үтү дүрийн хүн*» — это «*plebs of Mongol society, just above the slaves and servants*» («простые люди, занимавшие в монгольском обществе положение чуть выше, чем рабы и слуги») [Rachewiltz 2006: 692].

В рукописи священнослужителя Русской православной церкви П. И. Кафарова, осуществившего первый перевод «Сокровенного сказания монголов» на русский язык, содержание термина «*үтү дүрийн хүн*» передается следующим образом: «уту- (так и, так) дүлүинь — (белотелый, свободный) гүүно — (человек)» [Кафаров 1866: 143]. Иными словами, данное выражение он понимал как «так и белотелый, свободный человек».

Российский исследователь С. А. Козин считал «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) прототипом местной буржуазии. Известный российский монголовед Б. Я. Владимирцов также считал, что «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) является «свободным человеком». В частности, по этому поводу он писал: «По происхождению своему они принадлежали к родовичам различных монгольских родов, не вошедших в степную аристократию, «свободным» и *unagan bogol'am*, которые последовали за Чингисом и его родом добровольно» [Владимирцов 1934: 118].

Довольно оригинальную, но в корне ошибочную версию интерпретации термина «*үтү дүрийн хүн*» предложил известный российский ученый Л. Н. Гумилев. Он писал: «На самом деле постоянно находились отдельные люди, которых тяготила дисциплина родовой общины, где фактическая власть принадлежала старейшим, а прочие, несмотря на любые заслуги, должны были довольствоваться второстепенным положением. Те богатыри или витязи, которые не мирились с необходимостью быть всегда на последних ролях, отделялись от родовых общин, покидали свои курени и становились ‘людьми длинной воли’ или ‘свободного состояния’ (*utu düri-yin güün*), в китайской передаче ‘белотелье’ (байшень), т. е. ‘белая кость’. Судьба этих людей часто была трагичной: лишённые общественной поддержки, они были принуждены добывать себе пропитание трудоемкой лесной охотой, рыбной ловлей и даже разбоем, но в последнем случае гибель их была неизбежна потому, что в степи скрыться некуда. С течением времени они стали составлять отдельные отряды, чтобы сопротивляться своим организованным соплеменникам, и искать талантливых вождей для борьбы с родами и родовыми объединениями. Число их неуклонно

росло, и наконец в их среде оказался сын погибшего племенного вождя и правнук общемонгольского хана, потерявший состояние и общественное положение, член знатного рода Борджигинов, Тэмуджин, впоследствии ставший Чингисханом» [Гумилев 1997: 213–214].

Борьбу Тэмуджина и Джамухи за власть Л. Н. Гумилев попытался интерпретировать через призму интересов «людей длинной воли». Так он пишет: «И тогда были выдвинуты две программы, взаимно исключавшие друг друга. Родовые старейшины хотели создать конфедерацию племен с выборным ханом. На этот пост больше всех претендентов подходил Джамуха, опытный воин и изворотливый политик. При победе этой программы ‘людям длинной воли’ не оставалось места в жизни. Поэтому последние сгруппировались вокруг Тэмуджина, который был по существу одним из них. Как только Тэмуджин, уже готовившийся к перевороту, откочевал от Джамухи, вокруг него образовалась дружина в 13 тыс. воинов. В 1182 г. они избрали Тэмуджина ханом под названием Чингис, принеся ему присягу...» [Гумилев 1997: 219–220].

Кроме этого, Л. Н. Гумилев придавал большое значение роли экономической поддержки «людей длинной воли», которая сыграла определенную роль в победе Тэмуджина. Как полагает автор, «в то время как лагерь ‘людей длинной воли’ был однородным по своему составу и по своим устремлениям, аристократический лагерь делился на два слоя: племенную аристократию, конфликтовавшую с ‘людьми длинной воли’, и рядовых членов племен, которые потенциально были теми же самыми ‘людьми длинной воли’ и отличались от последних только своей покорностью знати. Такое положение создавало неустойчивость в лагере племенной аристократии и возможность перехода отдельных племен в лагерь Чингисхана в случае заинтересованности их вождей в этом переходе» [Гумилев 1997: 225].

Все эти изыскания Л. Н. Гумилева основаны на введенном С. А. Козиным понятии «люди длинной воли» (*урт дурын хун*), поэтому они являются надуманными и ошибочными. Надо отметить, что не только Л. Н. Гумилев оказался в таком заблуждении,

но и многие монгольские исследователи, которые последовали за С. А. Козиным, приняв его трактовку данного термина без критического разбора. Такие известные монгольские учёные, как Ш. Нацагдорж и Д. Гонгор, практически в один голос утверждали, что «*дүрийн хүн*» это — своевольный, своенравный человек (*дурын хүн*), а «*уту дүрийн хүн*» — это люди длинной воли, пользовавшиеся сравнительной свободой и некоторой властью и имевшие личное состояние. По мнению академика Ш. Нацагдоржа, «*dügi-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) происходил из податного сословия, но принадлежал к привилегированному сословию [Нацагдорж 1978: 40], и «люди длинной воли оказали поддержку Чингису в его деятельности по объединению монгольских ханств и аймаков в единое государство, и Чингис-хан, в свою очередь, в своей деятельности использовал их силы» [Нацагдорж 1991: 102].

Доктор Д. Гонгор полагал, что «люди длинной воли» — это прежде всего, те люди, которые имели личное состояние и могли жить самостоятельно, они служили в личной гвардии хана и пользовались одинаковыми с десятниками правами» [Гонгор 1978: 174]. Другими словами, это были состоятельные люди, обладавшие некоторой властью и находившиеся в иерархии на ступень выше, чем обычные скотоводы.

Академик Ч. Далай придерживался мнения о том, что «свободные люди — это люди длинной воли» [Далай 1994: 62]. Свои взгляды по данному вопросу автор изложил в одноименной статье [Далай 1989]. Академик Н. Ишжамц тоже считал их свободными людьми [Ишжамц 1974: 59]. Авторы новой пятитомной «Истории Монголии» придерживаются этой ошибочной концепции, более того, они считают, что «если выражение «люди длинной воли» утвердить в монгольской историографии, то появится термин, без коренных изменений наиболее приближенный к правильному его первоначальному значению» [Монгол улсын түүх 2003: 84].

Надо отметить, что распространенность выражения «люди длинной воли» среди монгольских историков связана с тем, что исследователи приняли предложенный С. А. Козиным вариант перевода и интерпретации термина «*уту дүрийн хүн*». Между

тем еще в 1936 г. российский исследователь Б. И. Панкратов подверг жесткой критике ошибочность перевода «Сокровенного сказания монголов», сделанного С. А. Козиным. Об этом подробно пишет в своей статье монгольский исследователь Г. Билгүдэй [Билгүүдэй 2006: 27–33]. Известный монголовед и синолог Б. И. Панкратов, в 1921–1929 гг. работая в Пекине, восстановил монгольский оригинал китайской транслитерации «Сокровенного сказания монголов» и осуществил новый его перевод на русский язык, сопроводив комментариями и словарем. Труд Б. И. Панкратова не был оценен по достоинству и долгое время оставался неопубликованным. В годы Второй мировой войны его рукописи были утеряны. Б. И. Панкратов указал на серию ошибок и неточностей в переводе С. А. Козина, среди которых было и выражение «люди длинной воли» [Л. 48. Пер. § 191, цз. VII, 19a2]. В частности, об этом он писал: «В этот отряд по выбору зачислялись самые способные и видные наружностью сыновья и младшие братья нойонов, тысячников и сотников, а также сыновья людей свободного состояния // *уту дурайн* [Л. 49]. Здесь перевод не вызывает сомнений, ибо он не отличается от перевода П. Кафарова, но что здесь замечательно, так это изобретение для монголов нового термина „*уту дурийн гуун*“ люди длинной воли [Л. 50].

В старомонгольском языке действительно есть выражение „*дураин хүн*“ вольный человек, вольные люди. Откуда же появился такой термин, как „люди длинной воли“? А вот откуда. В тексте перед „*дураин хун*“ стоит [Л. 51] слово *уту*, значащее „только, только такой“ и переведенное по-китайски *чжи на бань*, С. А. же, не видя китайского текста, а читая только транскрипцию, решил, что это [Л. 52] старое слово *уту* ошибочно написано вместо всем известного *урту* — длинный. Отсюда и новый термин, которым обогатился старомонгольский язык [Л. 53]. Транслитерация, а отсюда и перевод. Здесь вводится в заблуждение и историк, и лингвист. Козин в §191, цз. VII, 19a2 дает „*уту* (utu-М.Ч) *duruin kuun*“, восстанавливает „*urtu duru* ...“ — на самом деле это в тексте *у-ту* и переведено *чжи на бань* «только такие», встречается только один раз и потому „люди длинной воли“ — измышление, т. к. в других

местах, [в] § 224 будет только *durijin гу-ун*, т. е. вольные люди, § 224, цз. IX, 32a4 +32b + 33b4» [Панкратов 1998: 94].

Из вышеизложенного видно, что выражение «люди длинной воли» является заведомо ошибочным, вымышленным понятием. Ш. Нацагдорж писал: «Как объяснить тот факт, что с 1189 г. по 1206 г., за менее чем 20 лет Тэмуджин смог объединить все монгольские племена? Чингис получил поддержку у большинства населения, и даже в противном случае ясно, что его деятельность закончилась бы успехом. Например, он опирался на так называемых «людей длинной воли» — состоятельных, зажиточных скотоводов» [Нацагдорж 1991: 107]. Таким образом, автор высоко оценил историческую роль этих вымышленных «людей длинной воли».

Известный ученый Ш. Гаадамба при восстановлении первоначального монгольского текста «Сокровенного сказания монголов» это выражение переложил как «*urtu dur-a-yin kümün*» [Монголын нууц товчоо 1990: 117, 155]. В связи с этим возникает вопрос, почему автор словосочетания «*үтү дүрийн*» искажил и переложил его как «*урт дурын*»? В слове «*үтү*» гласная буква «*ү*» заменена на «*у*», и еще добавлена согласная буква «*р*». Во втором слове «*дүрү*» гласная «*ү*» заменена тоже на гласную «*у*». Так слово «*үтү*» превратилось в «*урту*», а слово «*дүр*» — в «*дур*». Как нам кажется, такое произвольное искажение слов недопустимо с точки зрения грамматики. Впрочем, мы надеемся, что лингвисты выскажут свое мнение по этому вопросу.

Монгольский исследователь Ё. Жанчив со ссылкой на созданный в 1389 г. китайско-монгольский словарь *Хуа-и и-юи* отмечает, что слово «*үтү*» — 只 *zhi* означает ‘только, единственный’, а слово «*дүри*» — 白身 *bai shen* — ‘простой человек, простолюдин, обыкновенный человек’ [Жанчив, Бямбаогт 2003: 83, 85–86]. Согласно данной интерпретации, выражение «*үтү дүрийн хүн*» будет означать «только простой человек».

Рассмотрим сначала слово «*үтү*». На наш взгляд, в 1204 г. Чингис-хан при создании личной гвардии кишигтэнов из простого народа включил только людей «*дүри*», поэтому в «Сокровен-

ном сказании» указано «*үтү*» — ‘только, единственно’. Точнее, из простого народа было решено включить «только сыновей и братьев людей *дүри*». Затем в 1206 г. при расширении личной гвардии до тысячи указали только «*дүрийн хүн*» — ‘люди *дүри*’, так как наречие «*үтү*», т. е. «только, единственно» было указано ранее. Тогда возникает вопрос, кто такой «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*)?

Мы согласны с мнением ведущих историков о том, что «*үтү дүрийн хүн*» — состоятельные, зажиточные люди. Но по своему происхождению они, скорее всего, были не из простого народа, а из прежней родовой знати, поэтому в китайской транслитерации «Сокровенного сказания монголов» «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*) отмечен как «*báishēn* — 白身 — бай шэн», что означает «человек белой кости, белотелый человек». Белая кость прямо указывает на знатное происхождение. Прослеживается определенная закономерность в том, что бедный человек не мог быть знатым, как и не мог быть бедным знатный человек.

Суть спора сводится к тому, что большинство исследователей считают «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) простыми состоятельными людьми степей. Отец Богорчу Наху-баян, отец Мукулая Гүн-гуа и Джалаиритский Тэлэгэту-баян были простыми зажиточными скотоводами, и они не имели знатного происхождения. Эти степные богачи оказали неоценимую помощь Тэмуджину в его тяжелой борьбе за образование единого государства. Именно опираясь на их экономическую поддержку, Чингис-хан сумел выйти победителем в суровой борьбе. Но эти степные зажиточные люди не являются «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*).

Монгольские исследователи по настоящее время считают, что термины «белая кость» и «белотелый человек» указывают лишь на имущественную разницу между простыми скотоводами и «людьми длинной воли». Хотя доктор Д. Гонгор в свое время правильно подметил, что они указывают на «разницу их ранга», но, к сожалению, не дал более пространный его объяснения. Между тем разница заключается в социальном происхождении — их отличает знатное происхождение, т. е. «белая кость».

Вероятность существования в Монголии того времени абсолютно свободных людей практически сводилась к нулю. Чингисхан, создав единое государство, в основу его общественных отношений заложил сеньоро-вассальные отношения. Новая административная система уничтожила прежние родоплеменные отношения: все население страны было поделено на десятки, сотни и тысячи. Практически не было ни одного человека, не принадлежащего к той или иной тысяче. Поэтому утверждение, что «*dügi-yin kü'ün*» (*утү дүрийн хүн*) — это свободные, вольные люди, выглядит несколько неубедительно.

Исследователи «Сокровенного сказания» Элдэндэй и Ардаажав считают, что «*утү дүрийн хүн*» — это «свободные простые люди рабского происхождения, не имеющие ни званий, ни степеней» [Монголын нууц товчоон 1986: 585]. Если считать «*ütü dügi-yin kü'ün*» (*утү дүрийн хүн*) как «свободных» от званий и степеней, то это соответствует истине. В связи с этим возникает вопрос — изначально ли они не имели ни званий, ни степеней и были вольными или же они были старой аристократией, лишившейся своих политических прав и ставшей вольной?

Еще одним убедительным доводом непростого происхождения «*ütü dügi-yin kü'ün*» (*утү дүрийн хүн*) служит назначение личной гвардии хана — *кишигтэн цэрэг*. Данная воинская часть, служившая ядром регулярной армии Монгольской империи, предназначалась для охраны великого хана и его ставки, в боевые действия она должна была вступать первой. Кроме этого, она была формой заложничества, предотвращавшей предательство и непослушание нойонов, начиная с десятников и заканчивая тысячниками. Как известно, в гвардейскую тысячу, подчиненную непосредственно Чингис-хану, в законодательном порядке включались только сыновья и братья нойонов. На деле это означало, что все нойоны через своих сыновей и братьев были в руках хана. В числе этих нойонов была и старая родовая знать. Чтобы держать их в полном повиновении, Чингис-хан включил их сыновей и братьев в свою гвардию.

В то время не было никакой необходимости призывать в эту воинскую часть сыновей и братьев простых людей. Они служили в тех тысячах, к которым были прикреплены. Поэтому неубедительным выглядит довод, что Чингис-хан, имея при себе в заложниках ближайших родственников нойонов, начиная от десятников и заканчивая тысячниками, стремился применить этот же метод по отношению к простому народу.

При детальном изучении исторических источников становится очевидным, что «*дүрийн хүн*» — это не вольный человек, не просто состоятельный человек, а прежде всего знатный человек. Выражение «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) означает «человек, имеющий свое лицо, лик». Вероятно, их так называли, чтобы выделить от основной массы простого народа. В то время человеком, имеющим свое лицо, мог быть или аристократ, или состоятельный человек, или новый нойон. Они находились на более высокой ступени в социальной иерархии, чем «*haran*» — «*аран*» и «*irgen*» — «*иргэн*». Основной смысл выделения этой категории людей от простого народа под понятием «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) заключается в их социальном происхождении. Это подтверждается подстрочным китайским переводом «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) как 白身 (*báishēn*), что означает «человек белой кости, белотелый человек». Для монголов было традиционным называть человека знатного, благородного происхождения «белой костью».

Эти аристократы, названные «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*), до создания единого монгольского государства были потомками родовой знати. Когда Чингис-хан, упразднив старые родоплеменные деления, ввел новое административное деление на тысячи, старая родовая знать лишилась своих прежних прав и привилегий. В подавляющем большинстве своем новые нойоны-тысячники не имели знатного происхождения, были простыми людьми.

Правитель ойратов Хутуга-беки, бывший одним из самых могущественных аристократов, после присоединения ойратов к монгольскому государству, по всей видимости, стал нойоном-тысячником, что говорит о существенном ограничении его власти. Включение Чингис-ханом сыновей и братьев, хотя и мало-

численной родовой знати, в состав личной гвардии — *кишиг-тэн* и превращение их в своих заложников является политикой предотвращения предательств со стороны этой знати. Из них людей, ставших нойонами-тысячниками, подобно Хутуга-беки и Алахуш-дигитхури, очень мало. В большинстве своем они остались без каких-либо назначений. И поэтому, чтобы отличить от основной массы народа, их стали именовать «людьми со своим лицом» — *дүрийн хүн*.

По указу Чингис-хана в состав гвардии вошли «*harbad-un nouad-un kö'üd-i oro'ulurun düri-yin gü'ün-ü kö'üd-i oro'ulurun qurban nökörtü niken-gü de'ü-yi daqa'ulju huja'ur-aca ula'a gücü jasaju iretügei*» [de Rachewiltz 1972: 128] (сыновья нойонов десятников, сыновья «людей со своим лицом», которые приведут по одному брату на троих, а лошадей и довольствие пусть взимают с коренных родов). Отсюда видно, что «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) рассмотрен наравне с нойоном-десятником. Тогда опять-таки возникает вопрос — почему их социальный статус был снижен до уровня нойонов-десятников? Это, скорее всего, связано с тем, что Тэмуджин на себе испытал вероломство и коварство старой родовой знати. Аристократы, которые провозгласили его в 1189 г. своим ханом и клялись в своей верности, один за другим предали его. В конце концов Чингис-хан расправился с ними. После этого Чингис-хан не нашел другого выхода, как включить их сыновей и братьев в свою гвардию и тем самым взять в качестве заложников. При этом он отметил их особым понятием «*ütü dürü-yin kü'ün*» (*үтү дүрийн хүн*).

Итак, можно заключить, что «*düri-yin kü'ün*» (*дүрийн хүн*) — это не вольный простой человек и не только состоятельный человек, а представитель старой родовой знати, после покорения Чингис-хану лишившийся прежних своих прав и привилегий и оставшийся «свободным» от новых должностей. В любом случае настало время заменить устоявшееся в монгольской историографии неверное выражение «люди длинной воли» (*урт дурын хүн*) настоящим термином «*дүрийн хүн*».

Литература

Билгүүдэй Г. Монголын нууц товчооны орос орчуулгын тухай // Монголын нууц товчоо зохиолын гадаад орчуулгын асуудалд эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэл эмхтгэл. Улаанбаатар, 2006.

Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 223 с.

Гонгор Д. Халх товчоон. II. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны Академийн хэвлэл, 1978. 396 т.

Гумилев Л. Н. Поиски вымышленного царства. М.: Изд-во «Ин-т ДИ-ДИК», 1997. 480 с.

Далай Ч. Их Монгол улс. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны хэвлэлийн Эрдэм компани, 1994. 258 т.

Далай Ч. Урт дурын хүн. Өвөр Монголын Нийгмийн шинжлэх ухаан. Хөх хот: Өвөр Монголын Нийгмийн шинжлэх ухаан, 1989. № 1.

Жанчив Ё., Бямбацогт Ц. Нангиад монгол «Хуа-и и-юи» толь. Улаанбаатар: Улаанбаатар хэвлэлийн газар, 2003. 155 т.

Ишжамц Н. Монголд нэгдсэн төр улс байгуулагдаж, феодализм бүрэлдэн тогтсон нь. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэл, 1974. 178 т.

Кафаров П. И. Старинное Монгольское сказание о Чингис-хане // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1866. 261 с.

Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Monggol-un niuca tobciyan. Юань чао би ши // Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.; Л.: Изд-во Акад. наук АН СССР, 1941. 611 с.

Монгол улсын түүх. Улаанбаатар: Монсудар хэвлэлийн газар, 2003. 2 боть. 412 т.

Монголын нууц товчоо. Их Мянгадай Иринчиний сэргээлт. Хөх хот: Өвөр Монголын Ардын хэвлэлийн хороо, 1987. 287 т.

Монголын нууц товчоо. Монголын нууц товчооны эхийг шинээр хөрвүүлж буулгаж, тайлбар хийсэн III. Чоймаа. Улаанбаатар: Болор судар хэвлэлийн газар, 2006. 291 т.

Монголын нууц товчоо. Худам (язгуур эртний) монгол бичгээр Монгол бичиг, утга судлалын үүднээс Шанжмятавын Гаадамбын төсөөлөн нягталж сэргээсэн сийрүүлэг эх, тайлбар. Улаанбаатар: Армийн хэвлэх үйлдвэр, 1990. 422 т.

Монголын нууц товчоо. Хуучин монгол хэлнээс одоогийн монгол бичгийн хэлээр Цэндийн Дамдинсүрэн орчуулав. Улаанбаатар: Улсын хэвлэх үйлдвэр, 1947. 280 т.

Монголын нууц товчоон–сийрүүлэл тайлбар. Элдэндэй, Ардаажав тайлбарлав. Хайлаар: Өвөр Монголын хүмүүжлийн хэвлэлийн хороо, 1986. 1044 т.

Нацагдорж Ш. Монголын феодализмын үндсэн замнал. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1978. 435 т.

Нацагдорж Ш. Чингис хааны цадиг. Улаанбаатар: Соёмбо хэвлэлийн газар, 1991. 334 т.

Панкратов Б. И. «Юань-чао би-ши» и первое полное русское издание текста и перевода этого памятника. (Рец. на «Сокровенное сказание» С. А. Козина). Страны и народы Востока. Вып. XXIX. Борис Иванович Панкратов. Монголистика, синология, буддология. СПб.: Центр «Петербург. Востоковед.», 1998, 332 с.

Хятад-Монгол толь. Хөх хот: Өвөр Монголын Ардын хэвлэлийн хороо. 1999. 2240 т.

Цэрэнсодном Д. Монголын нууц товчоо. Эрдэм шинжилгээний орчуулга тайлбар. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг хэвлэлийн газар, 2000. 386 т.

Mongol bisa (The Secret history of the Mongols) by Yu Wonsu Seoul. Seoul: Sakyejul Publishing, 2004. 551 p.

Rachewiltz I. Index to The Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University publication, 1972. 347 p.

The Secret History of the Mongols for the first time Done into English out of the Original Tongue and Provided with an Exegetical commentary by Francis Woodman Cleaves. Vol. I. Massachusetts, London: Harvard University Press, 1982. 277 p.

The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth century. Translated with a Historical and Philological commentary by Igor de Rachewiltz. Vol. I. Leiden-Boston: Brill, 2006. 642 p.

The Secret History of the Mongols. The life and times of Chinggis khan. Translated, edited and with an Introduction by Urgunge Onon. London and New York: Routledge Curzon Press, 2005. 298 p.

**ЛЕКСИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ТОРГУТОВ
МОНГОЛИИ НА ФОНЕ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА И
МОНГОЛО-ОЙРАТСКОГО КОНТИНУУМА
(к постановке проблемы)¹**

Сегодня, в условиях глобализации, весьма актуальны вопросы о том, насколько близкими являются современные монгольские языки и диалекты, в частности калмыцкий язык и языки ойрато-язычных этнических групп западномонгольского региона, которые монгольские ученые считают ойратским диалектом современного монгольского языка, состоящим из ряда говоров, насколько далеко они ушли в своем развитии от некогда единого праязыка, насколько разнятся их материальная и духовная культура, обрядность, народное искусство.

Изучение монгольских языков приобрело сегодня качественно новое очертание. Само понятие языка претерпело значительные изменения: на смену чисто лингвистического понимания данного феномена как языковой структуры приходит новая, более расширенная трактовка языка как многомерного явления, своеобразной триады, включающей языковую систему, речевую деятельность и речь (текст).

В настоящее время назрела необходимость типологического рассмотрения накопленного материала и результатов исследований, в т.ч. диссертационных, выполненных на материале различ-

¹ Исследование выполнено за счет средств гранта РНФ (проект № 14-18-02898)

ных языков и диалектов монгольского мира, а также создания итогового обобщающего монографического труда.

Любая наука не может ограничиваться только сбором и публикацией фактического материала. Поэтому следующим, качественно новым, этапом в ее развитии должно стать теоретическое осмысление старого, уже введенного в научный оборот, и нового полевого материала. Это особенно актуально в отношении монгольских языков и особенно их ойратской ветви — в связи с особенностями истории ойратов как этноса с постоянным дивергентным потенциалом и в применении к калмыцкому языку — единственному представителю ойратского наречия с максимально высоким статусом национально-государственного языка.

В научной трактовке многих интересующих нас вопросов имеется немало разногласий и спорных моментов. Прежде всего это связано со статусом языковых идиомов: можно ли говорить о едином языке, бытующем в виде самостоятельных национальных (этнотерриториальных) вариантов в трех различных регионах мира — у калмыков России (калмыцкий), у ойратов Китая (синьцзян-ойратский) и ойратов Монголии (монголо-ойратский, или западномонгольский), или же это разные языковые общности?

Мы, конечно, спрашивали диалектоносителей о том, на каком языке они говорят, но целиком полагаться на их мнение нельзя, поскольку оно легко подвержено изменению под воздействием внешних факторов, СМИ и пропагандистских акций.

Из трех языковых идиомов (в другой терминологии — национальных вариантов) в диалектном отношении наиболее полно сегодня изучен калмыцкий [Убушаев 2006; Омакаева 2010]. Между тем крайне важно синхронное научное осмысление всех трех идиомов. Это в полной мере относится и к языку ойратов Монголии.

В литературе нет единообразия и в употреблении соответствующей терминологии. Поэтому поставленные вопросы подвергаются концептуальному переосмыслению, корректировке и определенному уточнению в свете новых подходов и последних достижений современной гуманитарной науки [Рассадин 2006;

2007; Бакаева 2008; 2009; 2010; Омакаева, Бурькин 2010; 2011; Омакаева, Бадгаев 2011].

В основе современной научной классификации диалектов и говоров монгольских языков лежит комплекс фонетических, грамматических и лексических признаков.

Диалектные единицы имеют свою иерархию. Самой крупной территориальной разновидностью языка предлагаем считать наречие, которое объединяет диалектные группы, состоящие из диалектов, имеющие определенные общие черты, закрепив за данным понятием термин *нутгийн аялгуу*, или просто *аялгуу*. Язык ойратов Монголии можно назвать ойратским наречием (*ойрад аялгуу*).

Следующая диалектная единица (промежуточная) — диалектная группа (*салбар аялгуу*), выделяемая ареально. Мы предлагаем рассматривать ойратский языковой континуум на территории Монголии дифференцированно с выделением двух ареалов: 1) убсунурского (дербеты, байты, хотоны) и кобдоского (торгуты, захчины, урянхайцы, олеты). Таким образом, на рассматриваемой территории мы фиксируем два крупных ареала — северный и южный.

Диалектный ареал является частью наречия и обладает специфическими чертами, отличающими его от других ареалов. Кобдоский диалектный ареал, в свою очередь, состоит из более мелких образований, называемых диалектами (*аман аялгуу*), в которых могут выделяться говоры. Говор (*салбар аман аялгуу*) — самая мелкая диалектная единица.

Хорошо известно, что на формирование того или иного диалекта/ говора, в том числе его лексики, большое влияние оказывают экстралингвистические факторы, в частности, история заселения края, географическое положение, экономические условия, бытовые и культурные традиции.

Лексика языка торгутов Монголии до настоящего времени не была предметом специального комплексного исследования, хотя она, конечно, привлекалась в фонетических и грамматических исследованиях торгутского идиома, в этнографических и краеведческих штудиях, а в лексикологических работах общемонгольско-

го или общеойратского характера — в качестве сравнительного материала [Лувсанвандан 1959; Цолоо 1992; Самбуудорж 2002; Гантогтох 2002; Birtalan 2003; Рассадин 2006; Буяндалай 2006; Oirad and Kalmyk 2012; Трофимова, Рассадин 2013; Омакаева 2013; Тангад 2014]. При этом следует заметить, что изучение торгутской лексики проводилось в основном в лексикографическом аспекте [Цолоо 1988; Ойрад үг 2013]. В настоящей работе лексика рассматривается как объект специального лексикологического исследования.

В современных этногенетических исследованиях лексика языка имеет немаловажное значение наряду с данными истории, археологии, антропологии, этнографии, фольклора и других научных дисциплин. Диалектная лексика представляет особую ценность, ибо это более архаичная, по сравнению с общенародным, литературным языком, форма вербального освоения действительности, присущая более сплоченному этноязыковому сообществу.

С этой целью в рамках выполнения проекта Российского научного фонда «Трансграничная культура: сравнительно-сопоставительное исследование традиций западных монголов и калмыков» (рук. Э. П. Бакаева) с 29. 06 по 18. 07. 2014 г. в ходе экспедиции собран интересный полевой материал по языку торгутов Монголии. Полевые исследования, проводившиеся летом 2014 г. среди торгутов Монголии, представляющих определенную этнокультурную традицию, были направлены на этнолингвистическое изучение лексической системы их языка. Полевые исследования крайне важны для выявления лексической типологии, как внутренней (ойратско-монгольской, ойратско-бурятской, ойратско-калмыцкой), так и внешней (ойратско-русской, калмыцко-русской и т. д.).

Наиболее результативным и плодотворным может стать сравнительный анализ определенных групп лексики. Выявление различных тематических классов и лексико-семантических групп торгутской лексики с учетом данных выявленных старописьменных памятников, других современных ойратских диалектов позволит создать целостное представление о материальной и духовной культуре этнической группы.

Важно не только осуществить сбор, систематизацию и классификацию торгутской лексики по тематическим группам, но и попытаться на основе лексических данных реконструировать некоторые фрагменты языковой картины мира (семантической структуры), что позволит воссоздать и глубже понять представления о микрокосме (человеке) и макрокосме (Вселенной), свойственные носителям данной традиции — членам торгутского этноязыкового сообщества на определенном этапе исторического развития.

Необходимо синтезировать два подхода к исследованию диалектной лексики: дифференциальный, предполагающий изучение лексических единиц диалекта, отсутствующих в литературном языке, и интегральный, когда фиксируются все слова независимо от того, представляют ли они локальную особенность, составляя специфику диалекта, или же идентичны с соответствующими единицами литературного языка.

Изучение словарного состава торгутского диалектного языка целесообразно проводить в трех аспектах: в собственно лексическом отношении, с точки зрения семантики слов и в типологическом ракурсе.

Первый подход в изучении словарного состава идиома предполагает общую характеристику и классификацию слов с учётом экстралингвистических признаков, обусловленных историческими и социокультурными факторами. Речь идет, в частности о выделении исконного пласта лексики и заимствований, общеупотребительных слов и локально ограниченных.

Второй подход к исследованию словарного состава диалекта заключается в выявлении двух типов системных связей в лексике: синтагматических и парадигматических. Первые проявляются в закономерностях сочетаемости слов в составе высказываний и текста. Вторые основаны на выделении лексико-семантических парадигм (полей и групп) и рядов (синонимов, антонимов) и др.

Типологическое изучение словарного состава диалекта предполагает сопоставление лексики данного диалекта с лексической системой родственных диалектов и литературного языка. Это позволит выявить лексемы, унаследованные языками-потомками и

их диалектами от более раннего состояния (праязыкового), а также лексемы, появившиеся в период самостоятельного развития языков, в том числе языков, превратившихся в диалекты.

Основную часть торгутского лексикона составляет исконная лексика. В рамках исконной лексики выделяются три исторических пласта: общемонгольский, общеойратский и собственно кобдоско-торгутский. Самый древний пласт представлен общемонгольскими лексемами.

К древнейшему исконному пласту лексики относятся соматизмы (названия частей тела человека и животных) [Номинханов 1962], термины родства, цветообозначения и другие группы слов. Слова данных тематических групп отличаются устойчивостью, частотностью употребления, разнообразной семантикой.

В языке торгутов широко представлена пространственная лексика, включая латеральную (стороны света); метеорологическая (названия атмосферных, погодных и других природных явлений), ландшафтная и географическая, темпоральная, социальная, хозяйственная и бытовая.

Язык торгутов отличается очень богатой анималистской лексикой (названия животных, птиц, насекомых и рыб и т. д.), в том числе скотоводческой (наименования видов домашнего скота, их масти и возраста). Но есть одна интересная деталь: ойраты говорят о пяти видах скота, как и монголы. Калмыки же традиционно разводили четыре вида скота (*дөрвн зүсн мал*): верблюдов, лошадей, коров, овец [Бардаев 1976].

Важнейшим фрагментом картины мира любого народа является материальная культура. Лексика, связанная с данной семантической сферой, остается практически неисследованной, хотя отличается богатством и разнообразием своего состава, включающего в себя огромный пласт материала, который можно объединить под кластерным названием «артефакты».

Необходимым условием исследования пластов лексики, связанных с материальной жизнью народа, является привлечение этнографического материала, опора на него, так как именно знание этнографических фактов часто способствует установлению

внутренней формы слова, его территориального распространения, уточнению хронологии, помогает лучшему пониманию не только прошлого, но и настоящего — быта, культуры и самого этноса.

Пласт лексики, отражающий материальную культуру торгутов, может быть систематизирован путем выделения в рамках кластера различных субкластеров и лексико-семантических групп (названия пищи, жилища, домашней утвари, орудий труда, музыкальных инструментов, костюма и др.).

В языке торгутов широко представлена онимическая (проприальная) лексика, но традиционно основное внимание исследователей направлено на аппелятивы (нарицательные имена). Между тем личные имена людей (антропонимы), географические названия (топонимы) и названия родов (этнонимы) являются важным источником культурно-исторической информации. У каждого этноса имеется свой ономастикон, включающий имена собственные разных сфер ономастического пространства.

В ходе экспедиции нами собрано около 200 антропонимов, этнонимов и топонимов, включая микротопонимы. Особое внимание было обращено на поэтическую антропонимию и топонимию (ономастопэтику), т. е. собственные имена в зафиксированных нами фольклорных текстах (песнях).

Среди топонимов особо выделяется гидроним *Булган гол* 'Соболиная река', от которой получил название сомон Булган. Река Булган берет начало в горной системе Алтая, течет в южном направлении по территории Баян-Ульгийского и Кобдоского аймаков и впадает в озеро Улюнгур на территории СУАР Китая, где она имеет уже другое, китайское, название — Урунгу. Здесь встречаются, как рассказали нам информанты, чернохвостая газель, кабан, горный козел, из птиц водятся аист и большой баклан. Но, конечно, самое главное богатство — *минж* 'бобер'. С целью охраны бобра и его местообитания на границе с Китаем в 1965 г. была создана охраняемая природная территория — заказник «Булган-Гол».

Торгуты особенно почитают местные горы. Нами зафиксированы такие оронимы (названия гор), как *Дашванжил уул*, *Бүрэнхайрхан уул*. Это родовые горы торгутов, которым посвятил

свои стихи известный краевед и писатель Ж. Буяндалай [2013: 14–15].

В стихотворении «*Дашванжил уул*» он воспевает гору, которой поклоняются вангийн торгуты, и называет ее «*дархан шүтээн уул*». *Дашванжил уул* — ороним тибетского происхождения.

Гора *Бүрэнхайрхан* в воображении поэта предстает в образе матери для ребенка, защитницы сомонного центра. Каждая гора имеет своего духа (*сахиус*). Священная гора *Бүрэнхайрхан*, по легенде, имеет своего гения-хранителя в образе жеребенка (*унага*) и верблюжонка (*ботго*).

У булганских торгутов нами зафиксированы такие этнонимы (*овгийн нэр*), как *шаранхуд*, *баргас*, *бургуд*, *шарнууд*, *хэнгэрид*, *хэрэйд*, *шарас замад* (*яамад*), *мэргэд*, *хойд*, *хотдууд* (*хасгууд*), *бурдууд*. Кроме того, здесь живут хошуты (*хошууд*) со своими родовыми подразделениями (*авжийнхан багшийнхан*, *баатад*, *егөс*). Но, к сожалению, хошуты Монголии в настоящее время считаются уже частью торгутского населения, потому неясна их численность.

Интересные факты могут обнаружиться при сравнительном изучении лексики обрядов жизненного цикла, в частности терминологии свадебного обряда, обнаруживающей различия регионального и даже локального характера. Кроме того, важными источниками для в сравнительно-сопоставительного исследования лексики свадебного обряда современных торгутов Монголии послужат уникальные полевые материалы, собранные участниками экспедиции летом 2014 г., в частности, видеозапись дербетской свадьбы в сомоне Дерген Кобдоского аймака Монголии.

Собранный нами материал имеет важное значение для исследования лексики ойратского и калмыцкого языков в историко-сравнительном освещении. Сравнительное изучение лексики двух близкородственных языков позволит уточнить характеристику многих лексем, выявить общие закономерности и особенности. Немаловажной представляется возможность установления общих праформ в указанных языках. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что указанные языки включают в свой состав и значительный тюркский компонент, изучение которого также актуально.

Литература

Бакаева Э. П. Ойраты и калмыки. Ойрат–калмыки? (К вопросу о самоидентификации и самоназвании этноса) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. II. Элиста, 2010.

Бакаева Э. П. Торгуты Монголии: этнический состав и этнические маркеры // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. I. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 69–86.

Бакаева Э. П. «Цараг» и «тооку» как этноспецифические элементы материальной культуры торгутов Монголии (к проблеме определения статуса ойратов в типологии этнических общностей) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 3. С. 24–31.

Бардаев Э. Ч. Номадная лексика монгольских народов (Названия домашних животных по полу, возрасту и масти): автореф. дис. ... канд. фил. наук. АН СССР, Ин-т языкознания. М., 1976. 25 с.

Буяндалай Ж. Зохиолчийн архив. 2. Торгуудын тэмдэглэл-5. Улаанбаатар, 2006. 99 х.

Буяндалай Д. Торгууд судалбар-ХIII. Улаанбаатар: б/и, 2013. 54 с.

Владимирцов Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. 952 с.

Гантогтох Г. Монгол хэлний нутгийн аялгуу (Гарын авлага, дадлага, сорилго). Улаанбаатар: Монгол улсын их сургууль, 2002. 252 с.

Лувсанвандан Ш. Монгол хэл аялгууны учир. Улаанбаатар, 1959. 42 х.

Номинханов Ц.-Д. Названия частей тела человека в тюрко-монгольских языках // Записки КНИИЯЛИ. Вып. 2. Элиста: Калмгосиздат, 1962. С. 193–204.

Ойрад үг, аялгын тайлал. Улаанбаатар: ВСИ, 2013. 206 х.

Омакаева Э. У. Калмыцкий язык: история и современность // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, КИГИ РАН. М.: Наука, 2010. С. 375–382.

Омакаева Э. У. Лексические особенности ойратских говоров Монголии: когнитивно-семантический аспект // Полевые исследования КИГИ РАН. Вып. 1. Ойраты Монголии: история и культура: сб. ст. и полев. мат-лов. Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 155–168.

Омакаева Э. У., Бадгаев Н. Б. Халимаг хэлний үгийн сан монгол хэлнүүдийг (хам бичвэрийн орчинд) харьцуулан судалсан нийтийн ойрад хэлний өнгөн дээрээс // Халимагийн монгол судлал. Bibliotheca Oiratica XXIII. Улаанбаатар: «Соёмбо принтинг» хэвлэх үйлдвэр, 2011. С. 173–192.

Омакаева Э. У., Бурыкин А. А. Из наблюдений над процессами диалектной дифференциации в калмыцком языке и монголо-ойратском континууме // Динамика языковой ситуации в монгольском мире. Мат-лы Междунар. науч.-метод. семинара (Улан-Удэ, 21 окт. 2010 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госун-та, 2011. С. 48–51.

Омакаева Э. У., Бурыкин А. А. К проблеме формирования лексических особенностей словарного состава ойратских диалектов и специфике диалектной лексики современного калмыцкого языка // Ойратология: сегодня и завтра: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. (Ховд, 18–19 сент. 2010 г.). Ховд, 2010. С. 315–321.

Рассадин В. И. К проблеме формирования монгольских языков // IX Международный конгресс монголоведов: Докл. рос. делегации. М., 2006. С. 322–327.

Рассадин В. И. О семантическом методе исследования лексики алтайских языков // Чингисхан и судьбы народов Евразии: Мат-лы Междунар. конф. Улан-Удэ, 2007. С. 431–435.

Самбуудорж О. Монгол хэлний ойрд аялгууны фонемийн тогтолцоо. Улаанбаатар, 2002. 175 х.

Тангад Д. Монголын угсаатны зүйн судалгаа. IV. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2014. 371 х.

Трофимова С. М., Рассадина В. И. Историческое развитие лексического состава языка дербетов Калмыкии и Монголии // Монгольские языки: история и современность: Мат-лы Междунар. науч. конф. Санкт-Петербург, 21–23 октября 2013 г. / отв. ред. П. О. Рыкин. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 119–122.

Цолоо Ж. БНМАУ дахь монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. II. Ойрад аялгуу. Улаанбаатар, 1988. 943 с.

Цолоо Ж. Сравнительное исследование диалектной лексики монгольского языка: автореф. дис. ... д-ра фил. наук. Улан-Удэ, 1992. 38 с.

Убушаев Н. Н. Диалектная система калмыцкого языка / отв. ред. Э. У. Омакаева. Элиста: НПП «Джангар», 2006. 255 с.

Birtalan Á. Oirat // The Mongolic languages. Janhunen, Juha (ed.). London: Routledge, 2003. Pp. 210–228.

Oirat and Kalmyk linguistic essays. Budapest: Elte Eötvös Kiadó, 2012. 212 p.

БУРХАН. К ИСТОРИИ ОДНОГО ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО СЛОВА В РУССКОМ ЯЗЫКЕ¹

В данной статье на основе анализа литературы по истории, этнографии, культуре калмыков и других народов России, исповедующих буддизм, а также описаний путешествий российских исследователей раскрывается история появления в русском языке слова «бурхан», рассматривается его этимология.

Слово *бурхан* в современном русскоязычном узусе (общепринятом употреблении слов и выражений) является и научным термином — наименованием буддийского божества или его изображения, и компонентом обиходной лексики в тех регионах России, где проживают народы, традиционно исповедующие буддизм — в Бурятии и Калмыкии. Этимология этого слова давно известна в науке и особых сомнений не вызывает: у М. Фасмера, автора авторитетного труда, самого объемного на сегодняшний день «Этимологического словаря русского языка» (нем. “Russisches etymologisches Wörterbuch”), мы читаем: «*Бурхан* «монгольский идол», заимств. через монг. *birqan*, калм. *birxan* «бог, святой» из уйг. *birxan* «бог, посланник света, пророк, Будда», которое восходит через кит. *bur* (то же) к имени Будды — др.-инд. *Buddha*» [Фасмер, I 1964: 249].

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-02898).

Вместе с этим история слова *бурхан*, как и историческая судьба многих других этнографических, социальных, философских терминов буддизма, почти неизвестна даже специалистам. Слово *бурхан* появляется в русских документах, связанных территориально с Южной Сибирью, в самом начале XVIII в. Обратимся к документам, имеющим отношение ко времени освоения Сибири русскими казаками, в котором упоминаются калмыки: «*А одного калмыка взяли в полон, да 170 лошадей, да 30 пицалей, да 30 сайдаков, с луки и стрелы, да бурхан, чему Калмыки молятся, да 14 листов калмыцкого письма...*» [Докладная выписка ... 1882: 85]. Эта цитата в сокращенном виде приводится в «Словаре русского языка XVIII века», при этом слово *бурхан* определено как «*Монгольский идол*» [Словарь русского языка XVIII века]. Этот пример представляется нам наиболее ранней фиксацией рассматриваемого слова в русском литературном языке, хотя значение этого термина, как будет ясно из примеров, представленных далее в данной статье, определено не совсем точно. Отметим, что это один из немногих терминов буддизма, попавших в исторические словари русского языка.

Слово *бурхан*, обозначающее изображение буддийского божества, присутствует в последней трети XVIII в. в одном из весьма важных источников по истории и этнографии калмыков — «Топографическом описании Симбирского наместничества» 1785 г., о чем свидетельствует следующая цитата: «*Но одnogорбые белые верблюды, коих они бухарскими называют, употребляются только для возки духовных книг, истуканов, то есть бурханов и прочих, по их закону, святых иных вещей*» [Масленицкий 1785].

Позднее, в XIX в., слово *бурхан* в весьма конкретном значении «скульптурное или живописное изображение буддийского божества» и в более расширенном значении «изображение какого-либо божества или сверхъестественного существа» становится широкоупотребительным. Приведем описание развалин Аблайкита — самого первого стационарного буддийского храма, возведенного на левой стороне Иртыша, данное в книге русского ученого А. И. Левшина «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких

орд и степей», посвященной истории и этнографии казахов, в которой также дается географическое описание и природа казахских степей. Исследователя не мог не тронуть вид развалин буддийского храма, которые определены им как «главнейшие <...> как по обширности, так и по ясности признаков». Вот как он описывает их: *«Внутри ограды были два здания: одно служило ламайским капищем, и в начале прошедшего столетия еще видны в нем были статуи, живописные изображения бурханов, и многие письма, из коих некоторые листы в 1720 году были доставлены императору Петру Великому, а им посланы в Парижскую академию надписей изящных искусств»* [Левшин 1832: 106]. В данном примере, как и во многих других, словом *бурхан* называется божество, представленное в живописном или скульптурном изображении.

Еще один пример упоминания слова *бурхан* в таком же значении мы находим в трудах исследователей этнографии и культуры волжских калмыков [Нефедьев 1834]. При этом интересующее нас слово приводится в оценке известного русского критика XIX века В. Г. Белинского, который очень высоко оценил книгу Нефедьева и даже привел некоторые моменты из нее: *«Сверх того, по местам, приложены разные статистические таблицы; карта Астраханской губернии, с показанием землекочующих народов, 1833 года; две картины, представляющие: одна — калмыцкое семейство (мужа, жену и ребенка), другая — внутренность бурхани-орьгэ (кибитки, посвященной молитвам), молящихся, гелюнгов (жрецов) (первая фиксация термина гелюнг в его современной форме. — Д. М.), их инструменты и изображения главнейших бурханов (второстепенных добрых и злых божеств); наконец, ноты к калмыцким песням»* [Белинский 1835].

Однако слово *бурхан* используется в этот период и для обозначения буддийского божества — Будды или бодхисатвы, как, к примеру, мы это видим в рассказах поэта В. И. Соколовского: *«В настоящее время Шагя-Муни, как Шикеафо нашей вселенной, сосредоточив в себе всю возможность власти общего управления над существующими теперь мирами, приятельски поделился с другими бурханами относительно частей. Так, например, бурха-*

ну Мандари и будущему преемнику его Мандзошири он препоручил наблюдать, чтобы в мире шло своим порядком; бурхан Хурмушта должен хлопотать о благе всех тварей; грешники сдаются на руки Эрлык-Номун-хану; Очирбани заведывает бурями, метелями, ураганами и т. д. У бурханов, которые начальствуют над водою во всех возможных ее изменениях, состоят в распоряжении ужасные драконы» [Соколовский 1833].

Русский поэт-декабрист В. К. Кюхельбекер, сосланный в Восточную Сибирь, оставил рукопись под названием «Путешествие», представляющее собою как бы дневниковые записи автора, составленные в форме дружеских писем. Опубликованные спустя более чем столетие после их создания, эти записи содержат живое свидетельство существования культа почитания воплощениям (реинкарнациям) божеств буддийского пантеона как, например, следующее упоминание о Будде Шакьямуни: *«Августа 12. Неровное, буераками перерезанное пространство в окружности реки Чагана, недалеко от Яццкого городка. Видел я сегодня у Натальи Алексеевны мальчика, которому здешние тунгусы поклоняются как воплощению Шигумуни или другого какого-то их Бурхана. Он довольно хорош из себя, но ума очень недалекого; лет ему около 12-ти» [Кюхельбекер 1845].*

С 1840-х гг. более употребительным значением слова *бурхан* становится значение изображения буддийского божества. Это значение имеет слово *бурханы* в том фрагменте из книги одного из крупнейших естествоиспытателей XVIII века П. С. Палласа, который был законспектирован Н. В. Гоголем. Приведем эти строки: *«Калмыки почти все среднего роста, не толсты как башкирцы и киргизы, сановиты <...> Белые одnogорбые верблюды везут запряженные в телегу все священные по их закону вещи, духовные книги и бурханов» [Гоголь 1773–1788].*

Используют это слово и путешественники, исследователи обширных пространств Восточной Сибири, среди которых — известный русский географ и геолог П. А. Кропоткин: *«Обыкновенно юрты бурят строятся восьмиугольные, вследствие чего они гораздо просторнее четырехугольных и ближе подходят к пер-*

вобытной круглой форме; они покрыты дерном или хворостом и сделаны довольно прочно, так что в щели дует очень мало; внутренность юрты доказывает, что живут не бедно — горка уставлена бурханами, молока вдоволь, есть и русская утварь, и чайники — все, что нужно для незатейливого бурятского хозяйства» [Кропоткин 1867].

В последней четверти XIX в. слово *бурхан* встречается и в описаниях путешествий, и в научных трудах по буддизму. Путевые заметки известного русского писателя XIX века В. В. Крестовского «В дальних водах и странах» дают нам пример использования автором слова *бурхан* в описании китайских изделий, предметов культа: *«И как поневоле разбегаются глаза, глядя на всю эту роскошь, где изящество и восточная пестрота, споря между собою, дают своими красками и формами богатейший материал для художника! Индийские и китайские шелковые ткани, <...> модели джонок и пагод из кости, деревянные, бронзовые и фарфоровые куклы и бурханы (идолы) и тысячи иных вещей и безделушек, все эти „Китайские изделия“ блещут на виду разноцветными яркими красками, серебром и позолотой...»* [Крестовский 1882]. Примечательно то, что слово *бурхан* здесь использовано автором для передачи китайских реалий; до сих пор нам встречались примеры, когда оно использовано при описании религиозных воззрений монгольских народов.

Одним из важнейших источников, представляющих несомненный интерес для всех исследователей истории распространения буддизма среди монголов, продолжает оставаться фундаментальный труд А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей...». Эта книга, представляющая собой по сути дневниковые записи автора, сделанные во время его путешествия по Монголии в 1876–1879 гг., содержит ценные сведения не только о буддизме монголов, но и калмыков, о чем свидетельствует следующий фрагмент этой книги: *«Правда, у калмыков нет четырехсаженных кумиров Майдари, какие находим мы в халхаской Урге, или въ бурятском Гусино-озерскомъ дацане; но у нихъ масса таких же кумиров в четыре вершка, а не все ли равно для существа религии*

будет ли кумир измеряться вершиком, или саженью? Говорят, что у калмыков и вообще нет многих бурханов; это опять таки не совсем справедливо и, мне кажется, что люди, высказывающие такое положение, понимают бурханов только литых; но я хорошо знаю, что въ калмыцких степях если нет всех изображений бурханов литых, такъ есть рисованные...» [Позднеев 1887: XIII]. В этой же работе мы встречаем сочетание слова бурхан со словом бакиши ('учитель'), которое сопровождается пояснением автора: «Всецело свободенъ», отвечает лама-наставникъ и вследъ за симъ выводитъ своего ученика на средину сумэ, заставляетъ его сделать по три поклона, сначала передъ кумиромъ бурханъ-бакиши (=Шигэмуни), а потомъ предъ первенствующимъ гэлунюмъ. Иногда бываетъ такъ, что наставникомъ баньди является тоже самое лицо» [Позднеев 1887: 136].

В наблюдениях известных русских исследователей, путешественников XVII – начала XX в. о пантеоне божеств, предметах буддийского культа, об образцах священных текстов, имевших хождение у монгольских народов и тибетцев в указанный период, неминуемо встречается слово *бурхан*. В ряде случаев, как это можно отметить в трудах известного исследователя Центральной Азии П. К. Козлова, оно указывает на предметы буддийского культа (скульптурные изображения, статуэтки): «*Внутреннее убранство Цзасаргин-куре отличается некоторой роскошью и богатством: здесь имеются дорогие бурханы* [Козлов 1906], или другой пример: «*Кроме того, при прощальной аудиенции, далай-лама, трогательно напутствуя меня, дал мне несколько тибетских бурханов, с хадаками, для поднесения представителям ведомств или учреждений, принимавшим близкое участие в командировании меня в Ургу*» [Козлов 1907].

Интересно, что у некоторых авторов слово *бурхан* дается с пояснениями, но иногда оно само используется для более точной характеристики реалии. Примером такого употребления может послужить цитата из книги знаменитого исследователя Средней Азии Н. М. Пржевальского: «*Перед статуей Майдари находится стол с различными приношениями, в числе которых не последнее*

место занимает стеклянная пробка от нашего обыкновенного графина; кругом же стен здания размещено множество других мелких божков (бурханов), а также различных священных картин» [Пржевальский 1946].

У некоторых авторов слово *бурхан* представляется довольно известным, узнаваемым термином, как в очерке Б. И. Имшенецкого «Монголия», что можно проследить на следующем фрагменте, раскрывающем религиозные представления монголов: «<...> *Последняя находится обязательно въ каждой юрте противъ дверей, которыя всегда прорезываются на югъ. Божницы устраиваются изъ высокаго ящика, устроеннаго ступеньками, на которыя, въ известномъ порядке, устанавливаются статуи и изображенія различныхъ святыхъ, а посредине между ними Сакія-Муни. Передъ бурханами стоитъ целый рядъ лампадокъ и чашечекъ для жертвоприношеній; какъ лампадки съ курдючнымъ жиромъ, такъ и пахучія травяныя свечи вечно теплятся» [Имшенецкий 1915].*

Тем не менее, мы находим целый ряд произведений, в которых слово *бурхан* сопровождается пояснением. Один из таких примеров запечатлен в мемуарах военного министра России 1905–1909 гг. А. Ф. Редигера, возглавлявшего военное ведомство в один из самых сложных периодов российской истории; в нем он описывает эпизод аудиенции А. Доржиева: «<...> *затем Джорджиев взял на обе руки длинный кусок белой шелковой материи; переводчик из-за пазухи вынул бурхан (бронзовую статуэтку Будды), Джорджиев передал ее мне вместе с платком» [Редигер 1918].* Сходное пояснение мы встречаем в описании путешествия в Монголию, Китай и восточную окраину Тибета в 1892–1894 гг. «От Кяхты до Кульджи. Путешествие в Центральную Азию и Китай», составленном В. А. Обручевым: «*Внутри в кумирне было тесно, несмотря на ее размеры, так как в самом центре стояла колоссальная статуя Майдари, на которую посетитель натыкался сразу при входе. Бурхан (т.е. статуя божества) изображен сидящим на престоле из лежащих львов и поднимается под купол кумирни; высота его около 16 м. Он отлит из бронзы и густо покрыт позолотой. Вес его, как говорят, 11000 китайских пудов, хотя статуя пусто-*

телая» [Обручев 1940]. Примечательно, что в своих сочинениях последний из авторов, — крупнейший советский геолог и географ, член экспедиции, организованной Русским Географическим Обществом, возглавлявшейся Г. Н. Потаниным, — использует материалы, собранные им во время собственной экспедиций по Центральной Азии, а также материалы экспедиций других крупнейших русских путешественников. Проиллюстрируем это примером из его повести «В дебрях Центральной Азии (записки кладоискателя)»: *«Юрта Лобсына была чистая и хорошо обставлена благодаря его заработкам у меня. Войлоки были белые, толстые. Вдоль стен стояли сундучки, а в одном месте полочка с бурханами и медными перед ними стаканчиками для курительных палочек. На стенках висела одежда, бурдюки с маслом, тарасуном, чурой (сухим творогом)»* [Обручев 1951].

Далее интересным представляется проследить упоминание слова *бурхан* в художественной литературе. Как правило, оно используется русскими (советскими) авторами при описании событий, имеющих отношение к верующим-буддистам, бурятам или калмыкам.

В начале XX в. слово *бурхан* используется в художественной литературе для создания локального колорита, в частности, приведем пример из романа-хроники Л. Г. Жданова «Былые дни Сибири (1711–1721 гг.)»: *«— Грех! Вера? Ха!.. И никакой тут смены нет! Ихний Бог, что и наш. На небесах сидит, правду любит... Ни бурханов у них, ни идолов. Только одно обличье Будды. Так они Бога своего зовут. Какая же измена веры?.. Бог у всех один...»* [Жданов 1914].

В это же время или несколько позднее, оно используется в произведениях, сюжет которых связан с буддизмом или предметами буддийского культа. Так, в историко-фантастической повести «Возвращение Будды» представлен рассказ о священной статуе, некогда вывезенной из Монголии русским генералом, и о попытке возвращения ее на родину: *«Главнейшие ученики его Цагай-дайчи, Чакар-дайчи и Эрдени-дайчи, размуровав с достойным благоговением келью его, обрели уже не кости Цаган-лама Рачи-джемчо,*

они обрели там бронзовую золоченую статую — **бурхан** Сиддар-ты Гаутамы, прозванного Буддой...» [Иванов 1923].

«Одного взгляда было достаточно, чтобы убедиться: перед беглецом высилось священное дерево аборигенов. В банке, прибитой к стволу, лежали серебряные монеты, ружейные гильзы; на нижних ветвях кедра пестрели ленточки, лоскутки, пучки волос — подарки бурятов **бурхану**», — в данном фрагменте из романа русского советского поэта, прозаика М. С. Гроссмана, повествующего о событиях гражданской войны на Урале и в Сибири, представлено описание святилища верующих берятов [Гроссман 1964].

Тибет, его культура, история, религия не раз привлекали внимание русских и советских писателей, в творчестве отдельных авторов тема Тибета присутствует в целом ряде произведений, постепенно наполняясь новыми сведениями. Одним из них является писатель и поэт С. Н. Марков. В его книге «Вечные следы» представлена страница истории паломничеств в Тибет калмыцких буддийских священнослужителей в лице одного из них — Бааза Бакши Менкеджиева: «В начале 1893 года калмыки вновь побывали в чертоге Далай-ламы. Он подарил гостям изваяние Сакья-Муни и еще одно тибетское сочинение. Хранитель печати преподнес Баазе позолоченного бурхана» [Марков 1973].

Встречаются примеры, в которых изобразительные компоненты семантики лексемы **бурхан** метафорически связываются с антропологическим типом носителей буддизма. Приведем один такой пример: «Желтое, скуластое лицо его теперь казалось светлым, неподвижным, похожим на каменные изваяния **бурханов** в степях Монголии» [Шуф 1907]. Вот как передано впечатление о буддийских скульптурных изображениях Ф. Крюковым: «Против него, в ложах направо, — богатая коллекция медных буддийских **бурханов** — скуластые калмыцкие физиономии» [Крюков 1919].

В произведениях советских писателей, обращавшихся к буддийской тематике, мы можем встретить слово бурхан в разных значениях: с одной стороны оно соотносится со словом Будда и эквивалентно ему, как например, в следующей цитате из книги

И. А. Ефремова «Дорога ветров», написанной на материале трех палеонтологических экспедиций в Монголию, которые автору довелось возглавлять: *«Над монастырем, на середине высоты скалистой кручи, большое изображение бурхана — Будды, высеченное внутри овала из какой-то удивительно прочной красной краски, покрывающей поверхность скалы. Рядом еще два меньших изображения»* [Ефремов 1955]. В одной из более поздних его работ, фантастическом романе «Лезвие бритвы» под словом *бурхан* автор подразумевает танки, изображения буддийских божеств на ткани: *«Свисавшие с продыmlенных балок потолка полотнища священных изображений — бурханов — колыхались от порывов холодного сквозняка, никого не беспокоившего»* [Ефремов 1963].

Иногда слово *бурхан* заменяет имя буддийского божества, как это отражено в пьесе «Цахан Сар» («Белый Месяц») М. Хонинова и Б. Эрдниева: *«Голоса: — Дай бурхан здоровья нашему мудрому хану Хо-Орлюку! — Да сбудется наша мечта!»* [Хонинов, Эрдниев 1959].

Термин *бурхан* активно используется в научно-популярной литературе: *«Ни ограда монастыря, и ворота не сохранились во все, зато имеются полузасыпанные ямы, в которые кучами свалены остатки глиняных бурханов (фигурки буддийских божеств), изготовлявшихся с помощью особых металлических форм и обжигавшихся прямо здесь на месте. Говорят, лет пятнадцать-двадцать назад в этих ямах можно было отыскать и целые фигурки, но сейчас — только их фрагменты: головы, торсы со сложенными перед грудью руками, воспроизводящими канонические буддийские жесты — мудры, бедра и ноги на лotosовых тронах в канонических позах — асанах. Размеры ладоней и ступней у этих фигурок не более одного сантиметра, но как тщательно проработан каждый палец. Отличная была форма!»* [Жуковская 1990: 85]. Используется слово *бурхан* и в работах, не имеющих непосредственного отношения к буддизму, этнографии или культуре монгольских народов, как мы наблюдаем это в классической работе по научной криминалистике «В поисках истины», написанной в соавторстве Е. И. Ищенко и М. Г. Любарским: *«В коллекции лама-*

истской бронзы Государственного Эрмитажа есть статуэтки, изображающие Амитаюса — будду вечной жизни. Такие статуэтки именуют монгольским словом „**бурхан**“» [Ищенко, Любарский 1986].

Наконец, слово *бурхан* встречается и для наименования изображений анимистических духов: «При этом гольды никогда не забывают взять с собой своих богов, или **бурханов**, которые представляют изображения человека китайского типа, сильно размалёванные красной краской, на бумаге или на дереве. Устроив шалаш, каждая партия вешает тут же на дереве и своего **бурхана**. Отправляясь на промысел, гольды молятся ему, прося хорошего лова, и в случае действительной удачи, т. е. поймав хорошего соболя, убив кабана или изюбра, опять приносят своему **бурхану** благодарственные моления, причем брызгают на него водкой, мажут салом или варёным просом и вообще стараются всяким образом выразить свою признательность» [Пржевальский 1870]. Другой пример, иллюстрирующий анимистические представления местного населения Восточной Сибири, можно взять из записок А. Черкасова, известного русского охотничьего писателя XIX в.: «< >Отправляясь на промысел, гольды молятся ему, прося хорошего лова, и в случае действительной удачи, т. е. поймав хорошего соболя, убив кабана или изюбра, опять приносят своему **бурхану** благодарственные моления» [Черкасов 1882].

Это словоупотребление сохраняется в художественной литературе и в научной литературе XX в. Ср.: «— **Девять бурханов**, дайте нам дорогу, — просит Чумбока, — по этой дороге счастливо проведите нас! Не убейте...» [Задорнов 1948].

Интересно, что уже в наши дни слово *бурхан* стало именем нового псевдоязыческого божества, персонифицируемого в качестве владыки Байкала. Одна из современных реалий прибайкальского региона, которую можно встретить в туристических комплексах, — это изображение нового *бурхана*, вокруг которого совершаются обрядовые действия, воспроизводящие элементы обрядности бурят-шаманистов и эвенков. Вот как это отразил Валентин Распутин в рассказе «Новая профессия»: «То и дело кавалькады машин,

одна породистой другой, разукрашенных отнятыми у троек дугами, колокольцами и шелковыми разноцветными лентами, звенящими и трепещущими на ходу, да вдобавок и куклами, кричащими с лакированных капотов машин, что некому ими играть, брачные эти кавалькады мчатся к Байкалу, с ревностью сталкиваясь со встречными «поездами» еще богаче, нарядней, длинней и породистой, мечутся по городу, разметывая по сторонам движение мещан, и, после того как на Байкале «побрызгают» из бутылок языческому богу **Бурхану**, поворачивают к православному храму на венчание» [Распутин 1998].

От термина *бурхан* образовано название новой религии, получившей распространение на Алтае — *бурханизм*.

Термин *бурхан*, имеющий тюрко-монгольскую этимологию и вошедший в русский язык на рубеже XVII и XVIII вв., за три столетия расширил сферу своего употребления, но сохранил первоначальное значение — наименование буддийского божества или название его изображения — чаще скульптурного, чем живописного. Развитие локальной культуры и религиозных практик в конце XX – начале XXI в. привело к появлению у знакомого специалистам термина нового значения — наименования нетрадиционного божества и нетрадиционной религии.

Литература

Белинский В. Г. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте И. Нефедьевым // Молва. 1835. Ч. IX. No. 9. [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_1835_podrobnye_svedenia.shtml (дата обращения: 20.10.2014).

Гоголь Н. В. Конспект книги П. С. Палласа «Путешествие по разным провинциям Российского государства в 1768–1773 гг.» / 3 ч. СПб., 1773–1788. [Электронный ресурс] // URL: <http://feb-web.ru/feb/gogol/texts/ps0/ps9/ps9-277-.htm> (дата обращения: 20.10.2014).

Гроссман Вас. Камень-обманка. 1964. [Электронный ресурс] // URL: <http://vipbook.info/hudozh/adventures/116632-grossman-mark-kamen-obmanka-1978.html> (дата обращения: 20.10.2014).

Докладная выписка из дел Сибирского приказа о бывших столкновениях башкирцев с русскими. 3 сентября 1700 г. // Памятники Сибирской истории XVIII века. Кн. 1. СПб., 1882. С. 85.

Ефремов И. А. Дорога ветров. М., 1955. [Электронный ресурс] // URL: http://www.libok.net/writer/744/kniga/4367/efremov_ivan_antonovich/doroga_vetrov/read (дата обращения: 20.10.2014).

Ефремов И. А. Лезвие бритвы. М., 1963. Цит. по: Ефремов И. А. Лезвие бритвы. М., 2006. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.litmir.net/bd/?b=201228> (дата обращения: 20.10.2014).

Жданов Л. Г. Былые дни Сибири, 1914. [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/z/zhdanow_1_g/text_0130.shtml (дата обращения: 20.10.2014).

Жуковская Н. Л. Судьба кочевой культуры. М.: Наука. ГРВЛ, 1990.

Задорнов Н. Далекий край, 1948. [Электронный ресурс] // URL: http://www.libok.net/writer/4292/kniga/12288/zadornov_nikolay_pavlovich/osvoenie_dalnego_vostoka_-_1_dalekiy_kray/read (дата обращения: 20.10.2014).

Иванов Вс. Возвращение Будды. 1923. [Электронный ресурс] // URL: <http://fb2lib.net.ru/book/75348> (дата обращения: 20.10.2014).

Ищенко Е. П., Любарский М. Г. В поисках истины. М., 1986. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.co.ua/laws/ishenkoevgeniy/vpoiskahistiny.jsp> (дата обращения: 20.10.2014).

Козлов П. К. Монголия и Кам. Труды экспедиции Императорского Русского Географического Общества, совершенной в 1899–1901 гг. под руководством П. К. Козлова. Т. I. Ч. 1–2. СПб., 1905, 1906. [Электронный ресурс] // URL: http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/text/kozlov_mongolia_i_kam_t_1_1.pdf (дата обращения: 20.10.2014).

Козлов П. К. Тибет и Далай-лама. СПб., 1907 (Пг, 1920, 100 с.). [Электронный ресурс] // URL: http://www.legendtour.ru/rus/mongolia/text/kozlov_mongolia_i_kam_t_1_1.pdf; <http://issuu.com/fhedoseev/docs/e6c18b62-3864-4cc1-a777-f096e48b6a98> (дата обращения: 20.10.2014).

Крестовский В. В дальних водах и странах, 1, 1882. Цит. по: Крестовский В. В дальних водах и странах. В 2-х томах. Т. 1. М.: Век, 1997. [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/k/krestovskij_ww/text_0130.shtml (дата обращения: 20.10.2014).

Кропоткин П. А. Поездка в Окинский караул // Записки Сиб. отд. Рус. геогр. общ-ва, 1867. кн. IX–X. [Электронный ресурс] // URL: [http://ru.wikisource.org/wiki/%CF%E5%E7%E4%EA%E0%E2_%CE%EA%E8%ED%F1%EA%E8%E9_%EA%E0%F0%E0%F3%EB_\(%CA%F0%EE%EF%EE%F2%EA%E8%ED\)](http://ru.wikisource.org/wiki/%CF%E5%E7%E4%EA%E0%E2_%CE%EA%E8%ED%F1%EA%E8%E9_%EA%E0%F0%E0%F3%EB_(%CA%F0%EE%EF%EE%F2%EA%E8%ED)) (дата обращения: 20.10.2014).

Крюков Ф. Над обрывом, 1919. Цит. по: Крюков Ф. Д. Над обрывом. Очерки и статьи последних лет жизни (1917–1919). М.; СПб., 2009. [Электронный ре-

сурсе] // URL: <http://uni-persona.src.ms.u.su/f-krukov/f-krukov.htm> (дата обращения: 20.10.2014).

Кюхельбекер В. К. Дневник, 1845. Цит. по: В. К. Кюхельбекер. Путешествие. Дневник. Статьи. Издание подготовили Н. В. Королева, В. Д. Рак. Л.: Наука, 1979. [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/k/kjuhelxbeker_w_k/text_0310.shtml (дата обращения: 20.10.2014).

Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Петербург, 1832. Цит. по: Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей (под общей ред. акад. М. К. Козыбаева). Алматы: Санат, 1996. 656 с.

Марков С. Вечные следы, 1973. [Электронный ресурс] // URL: <http://detectivebooks.ru/book/24893537/> (дата обращения: 20.10.2014).

Масленицкий Т. Г. Топографическое описание Симбирского наместничества, 1785. <http://www.twirpx.com/signup/> ... <http://www.twirpx.com/file/1516224/>
Монголия. Очерк Б. И. Имшенецкого. Пг., 1915. [Электронный ресурс] // URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10083754> (дата обращения: 20.10.2014).

Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб.: Тип. К. Крайя, 1834.

Обручев В. А. В делях Центральной Азии (записки кладоискателя). М., 1951. [Электронный ресурс] // URL: <http://e-libra.ru/books/169992-v-debryah-centralnoj-azii.html> (дата обращения: 20.10.2014).

Обручев В. А. От Кяхты до Кульджи. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1940. [Электронный ресурс] // URL: http://www.skitalets.ru/books/kyahhta_obrutchev/ (дата обращения: 20.10.2014).

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887. Цит. по: Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.

Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. Цит. по: Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. Трехлетнее путешествие в Восточной нагорной Азии. Т. 1–2. Переизд. М., 1946. [Электронный ресурс] // URL: http://www.e-reading.link/bookreader.php/1009180/Przhevalskiy_-_Mongoliya_i_strana_tangutov._Pervoe_puteshestvie_v_Centralnoy_Azii_1870-1873_gg.html (дата обращения: 20.10.2014).

Пржевальский Н. М. Путешествия в Уссурийском крае 1867–1869 гг. СПб., 1870. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.rgo-sib.ru/book/kniga/118.htm> (дата обращения: 20.10.2014).

Распутин В. Г. Новая профессия // Наш современник. № 7. 1998. С. 3–23.

Редигер А. Ф. История моей жизни. Пг., 1918. Цит. по: Редигер А. Ф. История моей жизни. Воспоминания военного министра. В двух томах. М.: Канон-пресс; Кучково поле, 1999.

Словарь русского языка XVIII века / АН СССР. Ин-т рус. яз.; Гл. ред.: Ю. С. Сорокин. Л.: Наука. ЛО, 1984–1991. Вып. 1–6; СПб.: Наука. СПбО, 1992. [Электронный ресурс] // URL: <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/> (дата обращения: 10.10.2014).

Соколовский В. И. Рассказы Сибиряка. М.: В типографии Лазаревых Института восточных языков, 1833. [Электронный ресурс] // URL: <http://coollib.com/b/266951/read#t1> (дата обращения: 20.10.2014).

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: Пер. с нем. (с доп.). М.: Прогресс, 1964. Т. 1. 562 с.

Хонинов М., Эрдниева Б. Цахан Сар (Белый Месяц). Элиста, 1959.

Черкасов А. Записки охотника восточной Сибири. СПб., 1867 (1882). [Электронный ресурс] // URL: <http://profismart.org/web/bookreader-169654-74.php> (дата обращения: 20.10.2014).

Шуф В. А. Кто идет? Роман. СПб., 1907. [Электронный ресурс] // URL: http://lib10.ru/russian_classic/shuf_va/kto_idet.16578 (дата обращения: 20.10.2014).

**О ДЕМОГРАФИЧЕСКОМ И ФУНКЦИОНАЛЬНОМ
ПОТЕНЦИАЛЕ ЯЗЫКА ОЙРАТОВ КНР***
(на примере кукунорских хошутов провинций
Цинхай и Ганьсу КНР)

В современном мире в связи с глобализацией и информационной революцией значительные изменения в своей динамике претерпевает функционирование языков народов мира. Известный социолингвист В. Ю. Михальченко отмечает, что «совершенно очевидной социолингвистической истиной является зависимость функционирования и развития языка от социальных условий. <...> Социальная обусловленность мирового лингвистического процесса выражается в действии двух противоположных тенденций: возрастание роли мировых языков в жизни разных языковых общностей и изменение функционирования ряда языков народов мира. <...> Эти две тенденции отражают уровень и направления развития современного мирового языкового пространства» [Михальченко 2010: 39].

Согласно «Атласу языков, находящихся под угрозой исчезновения» ЮНЕСКО, из 6 900 языков мира на грани исчезновения находятся 2 500 [UNESCO Interactive Atlas of the World's Languages in Danger]. Одна из главных и естественных причин исчезновения языков состоит в том, что около половины языков мира имеют менее 2 500 носителей, тогда как для устойчивой передачи языка

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-04-18006\е «Этнолингвистическая карта монголов северо-западного Китая: язык и традиционная культура кукунорских ойратов».

между поколениями нужно иметь не менее 100 000 живых носителей. Ввиду этого одной из приоритетных задач сегодняшнего дня является сохранение языкового разнообразия.

В 2014 г. при поддержке РГНФ ученые КГУ и КИГИ РАН изучали язык ойратов Китая, проживающих в *Синьцзян-Уйгурском автономном районе, провинциях Цинхай и Ганьсу*. Эти регионы характеризуются многонациональностью. Так, по официальным данным, из 56 национальностей Китая в Синьцзяне проживают 47, в провинции Цинхай — более 30. Адаптация ойратских этнических групп в различных регионах Китая не одинакова. Где-то этот процесс проходил менее болезненно (ойраты СУАР), тогда как, например, ойраты Хэнань-Монгольского автономного уезда провинции Цинхай утратили родной язык. В связи с этим проблемы развития языка ойратов в иноязычной среде и его статуса являются особенно актуальными. Изучение этих вопросов позволит сравнить языковые процессы и языковые особенности этнических групп ойратов Китая и калмыков России, установить влияние социальных факторов на функциональное и структурное развитие языка, выявить его роль в этническом самосознании современных ойратов и калмыков.

В отечественной монголистике исследования языка ойратов КНР, по сравнению с калмыцким языком, не столь значительны. Большая часть работ (в основном о языке ойратов СУАР) появилась в начале XXI в. Сведения о языке синьцзянских торгутов оставил Ц.-Д. Номинханов в своих «Материалах по языку синьцзянских монголов (ойратов) КНР» (1935 г.), которые в настоящее время хранятся в архиве КИГИ РАН. Работая в составе советской научной экспедиции в КНР (1954–1957 гг.), Б. Х. Тодаева в 1956 г. побывала у ойратов СУАР [Тодаева 2001: 8]. Результатом ее деятельности в КНР стали «Словарь языка ойратов Синьцзяна» [2001], «Героический эпос ойрат-монголов „Джангар“» [2003–2004], «Пословицы и поговорки калмыков России и ойратов Синьцзяна (Китая)» [2008]. На основе этих трудов появились новые исследования в России, например, работы В. В. Салыковой [2006; 2007; 2008] и др. Истории распространения и развития «ясного письма» у ойратов Синьцзяна посвящено диссертационное исследование Намжавина С. [Нам-

жавин 2004]. Социолингвистический анализ языка ойратов Китая освещен в работе А. Н. Биткеевой [2004; 2006; 2010; 2011]. Ряд работ был подготовлен учеными КИГИ РАН, побывавшими в экспедиции в Синьцзяне в 2011–2012 гг. [Бичеев 2011; Очирова, Бембеев 2012; Борлыкова, Омакаева 2012; Меняев 2012 и др.]. Среди зарубежных исследователей необходимо выделить работы венгерских ученых А. Birtalan [2003; 2012], А. Rakos [2012], М. Balogh [2012].

По мнению известного лингвиста В. А. Виноградова, «для измерения социальных функций языка необходимо выявить два показателя: *демографическую* мощность и *функциональную* мощность языка. Под *демографической мощностью* языка понимается число говорящих на этом языке в отношении к общему числу населения исследуемого ареала» [<http://www.tapemark.narod.ru/les/616b.html>]. Рассмотрим указанные показатели по отношению к ойратам провинций Цинхай и Ганьсу.

Ойраты, проживающие в провинциях Цинхай и Ганьсу, исторически появились на этой территории в середине XVII в., откочевав из пределов Джунгарского ханства под предводительством Гушихана. В Кукуноре прибывшие ойраты (хошуты) образовали самостоятельное государство, которое просуществовало менее 100 лет (1637–1723). Сегодня они проживают в Хайси-Монгольско-Тибетском автономном округе (ок. 26 000 чел.), Хайбэй-Тибетском автономном округе (ок. 13 000 чел.), Хэнань-Монгольском автономном уезде (ок. 35 000 чел.) Хуаннань-Тибетского автономного округа провинции Цинхай, в г. Синине (1 000 чел.), в Субэй-Монгольском автономном уезде (4 000 чел.) провинции Ганьсу КНР. Общая численность хошут составляет 99 800 человек [ПМА].

В рамках нашей экспедиции были обследованы следующие районы: Хайси-Монгольско-Тибетский автономный округ (хошуты Улан, Дулан, городской округ Голмуд), Субэй-Монгольский автономный уезд провинции Ганьсу КНР. В настоящее время в демографическом плане большинство населения этих хошунов составляют представители народов хань (китайцы), дунгане («хуэйцзу», китайцы, исповедующие ислам), а в некоторых районах преобладает тибетское население. По сравнению с численностью

вышеуказанных народов, кукунорские хошуты составляют меньшинство. Например, в Субэй-Монгольском автономном уезде общее количество населения насчитывает 13 500 чел., из них кукунорские хошуты — 4 000 человек (что составляет 28 % от общего числа), в хошуне Улан общее количество населения — 42 000 чел., из них кукунорские хошуты — 6 600 человек (16 % от общего числа), что значительно влияет на состояние и перспективы развития этноса как в демографическом, так и социально-экономическом аспектах. Проблема *демографической* мощности языка кукунорских хошутов усугубляется их дисперсным расселением так же, как и в Синьцзяне. Районы компактного проживания находятся на значительном удалении друг от друга, более того, в разных провинциях.

По данным ряда исследователей, значительная часть кукунорских хошут, проживающих в Хэнань-Монгольском автономном уезде (ок. 35 000 чел.) Хуаннань-Тибетского автономного округа провинции Цинхай, ассимилировалась с тибетским большинством и утратила свой родной язык [Rakos 2012: 53; Balogh 2012: 177–178]. Эти сведения подтверждают ученые Сининского университета национальных меньшинств Оюнбилэг и Церенбал. Они отметили, что для абсолютного большинства дээд-монголов (кукунорских хошут), проживающих в этом уезде, первым языком является амдо-тибетский диалект и лишь незначительная часть старшей возрастной группы (от 70 лет и старше) еще владеет ойратским языком [ПМА].

Вместе с тем, в последние годы в общественной жизни кукунорских хошут, проживающих в других районах провинций Цинхай и Ганьсу, идет процесс укрепления этнической самоидентификации. Этому способствует ряд причин, в числе которых стремление сохранить национальное самосознание, важными составляющими которого являются национальный язык и традиционная культура. Язык дээд-монголов в обследованных нами хошунах в основе своей близок другим ойратским языкам. Проживание в полиэтническом обществе и соседство с другими доминирующими культурами часто отражается на традиционном быте, языке и во многих других сферах жизнедеятельности. Согласно опыту разработок канадской лингвистической школы, существуют четыре основные формы

усвоения второго и последующих языков. *Первая* — это усвоение второго языка одновременно с первым (или немного позже первого) в раннем детстве. *Вторая* типичная форма усвоения двуязычия имеет место в том случае, когда ребенок, выросший в одноязычной семье, открывает для себя второй язык, поступая в школу. *Третья* форма усвоения второго языка — спонтанная — осуществляется путем постоянного и прямого контакта с обществом, говорящим на этом языке. *Четвертая* — усвоение второго языка в родной стране индивида только в школе (так обычно изучают иностранные языки) [Сигуан, Макки 1990: 22–24]. Руководствуясь этими разработками, а также анализируя наши опросы информантов в КНР, можно сделать следующее заключение.

Кукунорские хошуты старшей (60 лет и выше) возрастной группы владеют родным языком, который является, как правило, их первичным языком. Языковая компетентность знания китайского языка представителями этой возрастной группы не одинакова. Усвоение китайского языка происходило путем прямого контакта с обществом, говорящим на этом языке. Так, по словам старожилов, с ханьским населением они впервые столкнулись в 1960–1970 гг. По сообщению информанта Сюка [второе имя Лундуб-Жамцо, 68 лет, дээд-монгол, хошут, род гёрёчин], во время учебы в школе он изучал русский язык, более того, он помнит некоторые слова (здравствуйте, Ленин, коммунизм и др.) [ПМА].

Владение языками может различаться в зависимости от места проживания. Так, например, в хошуне Дулан Хайси-Монгольско-Тибетского автономного округа проживают представители трех кукунорских хошунов: Барун хошун, Зюн хошун и Шанг хошун. Жители первых двух хошунов — двуязычные (ойратский и китайский язык), представители последнего хошуна владеют тремя языками — ойратским, тибетским и китайским.

Представители средней (30–50 лет) возрастной группы, кроме родного языка, в совершенстве владеют китайским языком, которому обучались в школе. Необходимо отметить, что усвоение китайского языка этой возрастной группой являлось необходимым условием культурной и социальной адаптации.

Что касается молодого поколения, возрастной группы до 30 лет, то родной язык еще пока остается их первым языком. Младшее поколение активно использует родной язык в повседневной жизни. Однако среди этой возрастной группы встречались информанты, которые уже плохо владеют (или не владеют) родным языком. Развитие информационного пространства, распространение коммуникационных технологий способствует тому, что дети кукунорских хошутов с раннего детства переходят на китайский язык.

Кукунорские хошуты среднего и младшего возраста используют большое количество слов, перешедших из языка внутренних монголов. По их мнению, это происходит в силу того, что учителя школ прошли обучение в Университетах Внутренней Монголии или Сининском университете национальностей, учебники также написаны на старомонгольском письме и изданы в АРВМ. Отметим, что имеется большое количество заимствований из тибетского и китайского языков.

Рассматривая *функциональную мощност* языка кукунорских хошутов, следует отметить, что этот вопрос во многом зависит от административно-территориального деления. Как известно, по конституции КНР общегосударственным языком провозглашен язык путунхуа. По закону, право на развитие имеют и языки национальных меньшинств соответственно в своих автономиях. В 1984 г. был разработан Закон КНР о районной национальной автономии, согласно которому народам, чья численность составляет более миллиона человек (например, монголы (в том числе ойраты), тибетцы, уйгуры, казахи, корейцы и др.), в местах их компактного проживания, согласно местным законодательным актам, позволено использовать параллельно с китайским языком родной язык во всех сферах жизнедеятельности [Биткеева 2006: 138]. В связи с этим в населенных пунктах, где традиционно проживают дээд-монголы, и которые являются традиционно «монгольскими», делопроизводство ведется на китайском и монгольском языках, надписи на административных учреждениях и других заведениях также пишутся на двух, а иногда и на трех языках — китайском, монгольском («худам бичиг») и тибетском. В администрации хошуна имеется специалист,

в должностные обязанности которого входит выдача разрешений и правильность написания того или иного учреждения, магазина или кафе на монгольском языке. В хошунах Улан, Дулан, Дэлинха, Субэй-Монгольском автономном уезде имеются монгольские школы, где преподавание предметов ведется на родном языке. В городском округе Голмуд есть монголо-тибетская национальная средняя школа, где обучаются дети дээд-монголов и тибетцев. В Субэй-Монгольском автономном уезде работает местное телевидение, которое ведет репортажи на монгольском (ойратском) языке. Круглосуточные телевизионные каналы по спутниковой связи также транслируются из Внутренней Монголии. Сохранению языковой компетентности кукунорских хошутов в провинциях Цинхай и Ганьсу, на наш взгляд, во многом способствует традиционный уклад жизни, соблюдение обычаев и традиций.

Таким образом, рассматривая вопросы функционального развития языка кукунорских хошутов, необходимо отметить ряд факторов, негативно влияющих на его состояние и дальнейшие перспективы: малочисленность ойратских этнических групп, дисперсное расселение, значительная удаленность районов компактного проживания друг от друга, билингвизация общества. В современных условиях билингвизм, с одной стороны, становится залогом высокого социального статуса и престижной жизни, с другой — порождает проблему «языкового неравенства». Между тем, ойраты провинций Цинхай и Ганьсу, проживая в полиэтничных регионах, в условиях все возрастающего влияния глобализации, доминирующих языков (китайского, тибетского), стремятся не только использовать китайский и другие языки в качестве функционально вторых, но и сохранять общественные функции своего языка, актуальные для народа — носителя языка. Этому способствует ряд причин, в числе которых стремление сохранить национальное самосознание и этническую самоидентификацию, важными составляющими которого являются национальный язык и традиционная культура. В тоже время этот процесс среди ойратских этнических групп провинций Цинхай и Ганьсу проходит не одинаково. Если большая часть ойратов сохраняет национальные обычаи и духовные ценности, то другая

группа кукунорских хошутов, проживающая в Хэнань-Монгольском автономном уезде Хуаннань-Тибетского автономного округа провинции Цинхай, среди тибетского большинства, утратила родной язык и перешла на амдо-тибетский и китайский языки.

Литература

Balogh Matyas. Deed mongol – a practical approach to the dialect // Oirad and Kalmyk linguistic essays. Edited by Agnes Birtalan. Budapest: ELTE Eotvos Kiado. 2012. P. 177–196.

Birtalan Agnes. Fieldwork among the Oirads // Oirad and Kalmyk linguistic essays. Edited by Agnes Birtalan. Budapest: ELTE Eotvos Kiado. 2012. P. 11–24.

Birtalan Agnes. Oirat // The Mongolic Languages. London-New York: Routledge. P. 210–228.

Rakos Attila. Introduction to Oirad dialectology // Oirad and Kalmyk linguistic essays. Edited by Agnes Birtalan. Budapest: ELTE Eotvos Kiado. 2012. 25–59.

Биткеева А. Н. Калмыцкий язык в России и за рубежом: социолингвистический аспект // Вопросы филологии. 2004. № 3 (18). С. 15–22.

Биткеева А. Н. Калмыцкий язык в современном мире (социолингвистический аспект). М.: Наука, 2006. 368 с.

Биткеева А. Н. Культурно-языковая динамика языковой общности: ойраты Китая // Решения национально-языковых вопросов в современном мире. Страны СНГ и Балтии. Под ред. Е. П. Чельшева. М: Азбуковник, 2010. С. 681–689.

Биткеева А. Н. Функционирование ойрат-калмыцкого языка в других регионах мира // Национальные языки в эпоху глобализации: Россия–Монголия. М.: Тезаурус, 2011. 389–434 с.

Бичеев Б. А. Фонд ойратских рукописей комитета по делам национальностей СУАР КНР // Память мира: историко-документальное наследие буддизма: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., г. Москва, 25–26 нояб. 2010 г. М.: РГГУ, 2011. С. 240–244.

Борлыкова Б. Х., Омакаева Э. У. Этнолингвистическое изучение песенного фольклора ойратов Синьцзяна: из экспедиционного опыта // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 180–187.

Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов: в 3 тт. / переложение с ойратского на совр. калм. письмо Б. Х. Годаевой. Элиста: АПП «Джангар», 2005, 2006, 2008. Т. 1 – 856 с.; Т. 2 – 831 с.; Т. 3 – 460 с.

Меняев Б. В. Образцы письменного наследия ойратов, хранящиеся в частных коллекциях Синьцзяня // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 175–180.

Михальченко В. Ю. Национальные языки в эпоху глобализации: языки России и Монголии // Вопросы филологии. 2010. № 1 (34). С. 39–47.

Намжавин С. «Ясное письмо» ойратов Синьцзяна КНР. Автореф. дис. ... канд. фил. наук. Элиста, 2004. 22 с.

Номинханов Ц.-Д. Материалы по языку синьцзянских монголов (ойратов) КНР. 1935 г. Научный архив КИГИ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Ед. хр. 9.

Очирова Н. Г., Бембеев Е. В. Современное демографическое и социально-политическое положение ойратов Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 156–162.

Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост. и пер. Б. Х. Тодаевой. Элиста: «АПП «Джангар», 2007. 839 с.

Салыкова В. В. Архаизмы, историзмы, неологизмы в языке синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар» // Сб. науч. тр. молодых ученых, аспирантов и студентов Калмыцкого университета. Элиста, 2008. С. 50–53.

Салыкова В. В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: автореф. дис. ... канд. фил. наук. Элиста, 2007. 33 с.

Салыкова В. В. О тематической классификации лексики эпоса «Джангар» (на материале синьцзян-ойратской версии) // Молодежь и наука: третье тысячелетие. Мат.-лы респ. науч.-практ. конф. Элиста, 2006. С. 76–77.

Сигуан М., Макки У. Ф. Образование и двуязычие. М.: Педагогика. 1990. 184 с.

Тодаева Б. Х. Монгольские языки и диалекты Китая. М.: ИВЛ, 1960. 138 с.

Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна: по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с.

Атлас языков, находящихся под угрозой исчезновения [электронный ресурс] // URL: www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php?hl=en&page=atlasmap (дата обращения: 12.10.2014).

Лингвистический энциклопедический словарь [электронный ресурс] // URL: <http://www.tapemark.narod.ru/les/616b.html> (дата обращения: 12.10.2014).

**РАЗРЕШЕНИЕ ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКОЙ
НЕОДНОЗНАЧНОСТИ В НАЦИОНАЛЬНОМ
КОРПУСЕ КАЛМЫЦКОГО ЯЗЫКА:
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ***

Введение

В связи с бурным развитием компьютерной лингвистики в отечественной науке результаты корпусных разработок стали активно применяться и для национальных языков народов Российской Федерации. Идея создания Национального корпуса калмыцкого языка (НККЯ) не могла не появиться и в калмыцком языкознании: в конце 2010 г. сотрудники КИГИ РАН приступили к ее осуществлению. Институт обратился с просьбой в редакцию газеты «Хальмг үнн» и издательский дом «Герел», которые любезно предоставили свои электронные архивы, ставшие заделом для корпуса «первого» порядка, т. е. коллекции текстов на калмыцком языке без морфологического аннотирования. Сейчас корпус начитывает почти 17 млн токенов: оцифрован значительный объем текстов на калмыцком языке, чего ранее никогда не предпринималось в калмыцком языкознании в целях получения материала для исследования с применением компьютерных технологий. Созданы программа, которая автоматически производит графематический, морфологический и семантический анализ, корпусный менеджер (система запросов и

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Национальный корпус калмыцкого языка: создание и разработка» (12-04-12047/в).

хранения информации, обработки данных и выдачи результатов). Это все было осуществлено за сравнительно небольшой срок (чуть более чем за четыре года)¹. Перспективы развития корпуса калмыцкого языка видятся прежде всего не только в том, чтобы создавать новые подкорпусы и новые типы аннотаций, но и в том, чтобы снять омонимию, что существенно повысит качество разработанного информационного ресурса.

Морфологический анализатор современного калмыцкого языка, который создавался в ходе выполнения темы НИР, дает множественные вероятностные разборы, как и, впрочем, ожидалось: любой парсер, на каком бы языке программирования он не был написан, и независимо от того, для какого языка он предназначался. Этот факт повлиял на качество автоматически проведенного грамматического анализа, следует отметить, что количество множественных разборов весьма значительно в аспекте создания структурно-вероятностной модели калмыцкого языка, но не значительно в общем объеме текстов, поскольку это является традиционной проблемой для анализаторов, проводящих автоматический разбор текста. Парсер разбирает однозначно около 70–75 % токенов и дает множественный результат анализа у 15–20 % текстового материала. Эти данные, как можно заметить, варьируются в пределах 5 % по двум причинам: во-первых, при загрузке различных текстов в парсер их лексическое наполнение всегда не совпадает; во-вторых, словарь аффиксов не является полным в силу того, что были выделены наиболее продуктивные модели словоизменения, что определялось по обратному списку словоформ, непродуктивные остались вне поля зрения.

Множественные разборы, появляющиеся в ходе автоматического анализа линейной последовательности, и являются объектом внимания в данной работе. Здесь мы не касаемся таких теоретических вопросов, как подходы и способы разграничения омонимов, причин появления омонимии, различия омонимии и полисемии и др. Под омонимами понимается явление совпадения звуковой и/или письменной форм речи, обладающее разными лексическими и/

¹ Сравним с Национальным корпусом русского языка, который также был создан за этот же срок, при этом у разработчиков уже имелся большой объем оцифрованных текстов, грамматический словарь, отсутствовало лишь программное обеспечение.

или грамматическими значениями. Следует оговориться, что омонимы в калмыцком языке могут иметь не только сходную звуковую оболочку, но и одинаковое написание, хотя могут различаться по произношению. Это обусловлено тем, что, как замечают В. И. Рассадин и С. М. Трофимова, письменная и устная формы калмыцкого языка совершенно разные [2013], в основу письма не был положен фонемный принцип, что породило определенные проблемы. Из состава буквенных символов абсолютно несправедливо исключены так называемые редуцированные звуки, или «неясные гласные», хотя их фонемный статус был доказан экспериментально-инструментальными методами [Биткеев 1975].

Наличие омонимов в языке порождает появление многозначности автоматически проведенного морфологического анализа. Проблема разрешения многозначности является важным шагом в создании и разработке информационно-справочной системы, автоматической обработки текстов. Калмыцкий язык принадлежит к агглютинативным, то есть к слову для выражения грамматических значений в определенном порядке присоединяются аффиксы, выражающие одно грамматическое значение. Данная особенность влияет на алгоритм работы морфологического парсера (см. подробнее [Куканова, Каджиев 2014]).

Осуществить выбор между гипотетическими разборами, полученными в ходе автоматического анализа, вручную практически невозможно, поскольку объем созданного корпуса достаточно большой и обрабатывать данное количество целесообразнее автоматически, то есть при помощи модуля снятия омонимии, который «... может повысить точность обработки некоторых классов запросов и/или сократить объем хранимой информации» [Зеленков и др. 2005]. Для реализации этих целей необходимо разработать алгоритм снятия омонимии для калмыцкого языка.

Омонимия как таковая характерна для многих языков и имеет несколько видов, однако для письменного текста (линейной последовательности буквенных и цифровых символов) на калмыцком языке актуальны следующие типы омонимов¹.

² В статье не рассматриваются омофоны, так как их появление характерно для устной речи, в случае с письменным текстом они не носят релевантного характера.

1. *Лексические омонимы.* Например, слова *он*¹ ‘год; годовщина’, *он*² ‘насечка, зарубка’; *ааг*¹ ‘язычок; зазубрина остроги’, *ааг*² ‘высокомерие, гордость’, *ааг*³ ‘развилка’, *ааг*⁴ ‘настой’¹. Их относят к полным омонимам: принадлежат одной части речи и имеют одинаковые парадигмы словоизменения.

2. *Морфологические омонимы.* К примеру, токен *давад* может относиться к лемме *дава*^{1,2,3,4,5} (N) или *давх* (V). В первом случае токен будет иметь граммему N.Dat, а во втором — Conv.Ant. В лексикографии морфологические омонимы традиционно называют омоформами — словами, которые совпадают в одной грамматической форме и произносятся одинаково. Однако, что касается калмыцкого языка, то здесь они пишутся одинаково, но произносятся по-разному (ср.: *давад* [davādə] и [davād]). В большой степени они похожи на омографы.

3. *Частеречные омонимы* (образованные в ходе конверсии). Наиболее частотны такие омонимы среди прилагательных и существительных. Например, *модн* ‘дерево; деревянный’ в зависимости от окружения может являться существительным (N) или прилагательным (ADJ).

Таким образом, проблема для текстов на калмыцком языке заключается в снятии не только частеречной омонимии², но и лексической и морфологической омонимии, имеющей достаточно большие объемы в калмыцком языке, как и в случае с русским языком.

История вопроса

Существуют два подхода в снятии омонимии: детерминированные и вероятностные. Первый подход основан на правилах, которые выделены в ходе анализа корпуса текстов и введены в программный код. Второй подход базируется на применении вероятностных моделей («системы, построенные на основе статистических методов, снимают омонимию в текстах на этапе морфологического анализа, используя статистику совместной встречаемости грамматических признаков слов...» [Порохнин 2013]). Например, применение

³ Здесь и далее переводы лексем приводятся по Калмыцко-русскому словарю [КРС 1977].

⁴ Ср. с английским языком, где также изобилуют изафетные конструкции.

скрытой модели Маркова, методика опорных векторов, на основе нормализующих подстановок и позиций соседних слов. Выделяют также и третий подход, который синтезирует два вышеуказанных способа, так называемый гибридный. Но при этом каждый из них тестируется на корпусе текстов с уже снятой вручную омонимией.

Для агглютинативных языков снятие омонимии — проблема новая и неразработанная, поскольку сравнительно недавно созданы корпуса текстов, разработаны морфологические парсеры (корпус татарского, башкирского, шорского, монгольского, бурятского и других языков). Только сейчас перед разработчиками встает проблема снятия омонимии, после того, как был создан парсер, мы можем уже проанализировать результаты работы морфологического парсера и сформировать словарь омонимов. Практика разработки модулей по снятию омонимии в отечественной науке в основном касалась только русского языка, который, напомним, принадлежит к группе флективных. В мировой науке несомненно более разработанными являются модули для английского языка, испанского и др., т. е. тех языков, которые носят международный характер. Отметим, что разрешению лексико-грамматической неоднозначности уделяли внимание и в турецком языкознании. Турецкий язык является наиболее близким в структурном отношении калмыцкому языку, поэтому часть алгоритмов и подходов, видимо, можно применить и к калмыцкому языку.

Предварительные замечания

К сожалению, словарь омонимов калмыцкого языка до сих пор не разработан, что несколько усложняет работу по снятию омонимии. Лексические омонимы были извлечены из Калмыцко-русского словаря под ред. Б.Д. Муниева [1977], единственной лексикографической работы академического характера. В словаре основ каждый лексический омоним записывается отдельно, анализатор же приписывает все возможные разборы токена. В случае со снятием лексической омонимии каким-то образом сложно спрогнозировать конкретное значение в каждом отдельном случае. Возможно, необходимо задействовать в работе контекстный подход: учесть левое и правое окружения токена, проанализировать дистрибуцию с точки

зрения семантики и сочетаемости той или иной омонимичной лексической единицы. Данный вопрос требует глубокой проработки и поэтапного решения и является, пожалуй, темой нескольких кандидатских диссертаций.

Что касается морфологических омонимов, то можно с уверенностью утверждать, что использование контекстного подхода обязательно даст результаты. Приведем несколько наблюдений за работой автоматического морфологического анализатора.

1. Если после токена со множественными разборами идет послелог (только в случае, когда токен получает однозначную характеристику как POST), то можно частично или в некоторых случаях полностью снять омонимию: послелог может сочетаться только с именными частями речи. Правило: PTCPL|N|NUM|ADJ|PRON + POST, при этом нужно оговориться: в случае если причастие или прилагательное субстантивируется, т. е. перестает быть атрибутивной формой глагола или именем прилагательным, а становится существительным, выполняя его функции и принимая на себя все характеристики, прежде всего становится изменяемым. Невозможно сочетание CONV|V|PART|CONJ|INJ + POST.

2. Если линейная последовательность состоит из двух токенов, первый из которых получает после анализа программы множественный разбор как N.NOM/ACC и ADJ, а второй — однозначный разбор как N, но множественный как NOM/ACC, то можно полностью снять омонимию, поскольку невозможно сочетание двух существительных в именительном или винительном немаркированном падеже, за исключением однородных членов предложения, соединенных как бессоюзной¹, так союзной связью (*болн* ‘и’, *хойр* ‘и’).

3. В сочетании типа *эмгн овгн хойр* ‘старик и старуха’ токен *хойр* может разбираться как числительное ‘два’. В конструкциях N + N + *хойр* последняя лексическая единица может получать единичный разбор как CONJ, поскольку занимает постпозицию по отношению к слову, к которому оно относится. В конструкции *хойр* + N, напротив, первый элемент находится слева, т. е. в препозиции. Следовательно, учитывая все положение соседнего окружения, можно провести разграничение.

¹ В данном случае необходимо учитывать знаки пунктуации.

4. Лексическую омонимию можно снять при помощи фильтров по семантическим критериям. Если заранее известны списки омонимов, то можно предположить, что каждый из омонимов имеет свои правила сочетаемости с другими словами. Например, возьмем существительные-омонимы. Формальным показателем является контекст, т. е. правое или левое окружение. В случае с левым окружением омоним может иметь определение, которое выражено прилагательным или порядковым числительным. Существуют ограничения на сочетаемость разных тематических групп определений.

Омоним	Перевод	Тематическая группа омонима	Тематическая группа определения
<i>aaг¹</i>	‘высокомерие; гордость’	качество человека	определения, обозначающие 1) признак предмета через его отношение к социальной группе, 2) поведение, 3) оценку
<i>aaг²</i>	‘настой (чая; лекарства)’	жидкость	определения, обозначающие 1) признак предмета через его отношение к растениям, 2) физические свойства (насыщенность, крепость, цвет и др.)
<i>aaг³</i>	‘язычок (у рыболовного крючка); зубрина остроги’	часть инструмента	определения, обозначающие 1) наличие или отсутствие содержания, 2) физические свойства (форма) 3) признак предмета через его отношение к материалу, из которого он сделан
<i>aaг⁴</i>	‘развилка’	пространство	определения, обозначающие 1) очередность, 2) модальность (подлинная, ложная и т. д.)

Теоретически если задать подобного рода фильтры на сочетаемость, то можно частично снять омонимию. Можно использовать и сочетаемость данных слов с глаголами и их формами в целях повышения точности снятия омонимии.

Наблюдения за результатами разбора и выведение правил калмыцкого языка в целях решения проблемы лексико-грамматической неоднозначности во многом будут способствовать разработке снятия омонимии для ряда агглютинативных языков, к которым относятся родственные калмыцкому бурятский и монгольский языки. На наш взгляд, разработка гибридного подхода может дать более высокие результаты, чем при работе алгоритма, основанного только на одном методе (или детерминированном, или вероятностном).

В первую очередь, наряду с анализом окружения токена с множественным разбором, статистических данных об этом окружении, необходимо провести снятие омонимии вручную для создания задела корпуса текстов для проверки выработанных правил в снятии неоднозначности. В этот корпус должны быть включены тексты разных стилей, разного времени создания (начиная со второй половины XX в.¹) и разных авторов. Объем текстотеки должен быть небольшой — до 1 млн словоупотреблений. Когда массив данных корпуса со снятой омонимией будет создан, только после этого можно приступать к разработке модуля. На данный момент отсутствует возможность проверить свои эмпирические наблюдения на небольшом объеме текстов, поскольку в корпусе нет раздела со снятой омонимией. Главной задачей на этом, первом, этапе было создание репрезентативной текстотеки на калмыцком языке и первичного задела по разработке программного обеспечения работы корпуса.

В частотном словаре современного калмыцкого языка, который сейчас разрабатывается в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН, не разграничивается лексико-грамматическая омонимия, поскольку создание модуля по снятию омонимии дело будущего. Другими словами, одной единицей считаются слова *он*¹ ‘год; годовщина’, *он*² ‘насечка, зазубрина’, *көвэд* N.Dat=‘берер’ и *көвэд*¹

⁶ Время создания мы сознательно ограничиваем по двум причинам: во-первых, до указанного времени письменность была основана на латинице и кириллице без четко установившейся орфографической нормы, во-вторых, с этого периода была выработана орфографические правила в калмыцком языке, хотя тексты свидетельствуют, что нормы не были прочно закреплены на практике (большое количество разновариантных написаний слов, не принадлежащих к диалектам).

Conv.Ant=‘заставить плавать на воде’/ *көвэд*² Conv.Ant=‘заставить линять’. Однако было принято решение о необходимости публикации «верхушек» частотных списков лемм, словоформ, граммем¹ по причине того, что данные можно использовать при построении методики преподавания калмыцкого языка как иностранного с подачей лексического материала с учетом частоты слов. К тому же языковая ситуация, сложившаяся в Республике Калмыкия, когда родной язык как средство коммуникации, не говоря уже как о средстве мышления, когниции, находится в процессе утраты, вынуждает предпринимать меры по сохранению языка. Как известно, без теоретической основы невозможно выстроить продуктивную методику преподавания языка.

Одним из приложений словаря будет таблица омонимичных форм с указанием частоты в текстах, хотя мы оговариваем, что картина статистики употребления каждой отдельной лексемы в ранговом соотношении будет немного искаженной на 1–2 пункта, однако на абсолютную частоту это не повлияет. По таблице омонимов, тем не менее, можно сравнить их частоту с другими лексемами и сделать вывод о частоте их употребления в речи.

Выводы

Таким образом, снятие омонимии безусловно является фундаментальной проблемой и требует глубокой и детальной проработки, от решения которой зависит частота правильного выполнения пользовательских запросов, уменьшения хранения информации о том или ином токене и, следовательно, быстродействия системы и мн. др.

Литература

Биткеев П. Ц. Проблемы фонетики калмыцкого языка (Квантитативные и качественные изменения гласных). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1975. 170 с.

Зеленков Ю.Г., Сегалович И. В., Титов В.А. Вероятностная модель снятия морфологической омонимии на основе нормализующих подстановок и позиций соседних слов [электронный ресурс] // URL: http://www.dialog-21.ru/Archive/2005/Zelenkov%20Segalovich/Zelenkov_Segalovich.htm (дата обращения: 20.09.2014).

⁷ Полные частотные списки планируется опубликовать в электронном издании словаря.

Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.

Куканова В.В., Бембеев Е.В., Мулаева Н.М., Очирова Н.Ч. Национальный корпус калмыцкого языка: архитектура и возможности использования // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 138–150.

Куканова В.В., Каджиев А.Ю. Алгоритм работы морфологического парсера калмыцкого языка // Писменото наследство и информационните технологии [Текст]: Материали от V международна науч. конф. (Варна, 15–20 септември 2014 г.) / отг. ред. В.А. Баранов, В. Желязкова, А.М. Лаврентьев. София; Ижевск, 2014. С. 116–119.

Порохнин А.А. Анализ статистических методов снятия омонимии в текстах на русском языке // Вестник Астраханского технического университета. Серия: Управление, вычислительная техника и информатика. 2013. № 2. С. 168–174.

Трофимова С. М., Рассадин В. И. О недостатках действующей калмыцкой орфографии // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: материалы XIII международной конференции. Уфа, 2013. С. 131–132.

ИЗ ИСТОРИИ СОБИРАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА ОЙРАТОВ МОНГОЛИИ (XIX – нач. XX вв.)*

Записи устного народного творчества ойратов Монголии российскими учеными начали осуществляться в XIX в. Однако это не была еще целенаправленная работа по собиранию и публикации текстов фольклора. Их отдельные разрозненные образцы находятся в различных очерках, сборниках и книгах по этнографии. Так, первые записи устного народного творчества ойратов, известные нам, осуществлены российским исследователем Центральной Азии и Сибири Г. Н. Потаниным (1835–1920). «Будучи настоящим гуманистом, Григорий Николаевич относился с большой любовью ко всем народам и с интересом изучал их быт, обычаи, верования, сказания» [Обручев 2005: 3].

Уникальность Г. Н. Потанина как ученого состоит в том, что он одним из первых решительно отдал предпочтение экспедиционно-му методу исследования, настаивал на преимуществах личных наблюдений над данными, полученными из письменных источников. Исследователь чрезвычайно большое внимание уделял изучению природных условий региона: его геологии, топографии, флоре и фауне, метеорологии, природным ископаемым, профессиональному составу населения, языку, фольклору и т. д.

Материалы по устному народному творчеству ойратов Монголии Г. Н. Потанин опубликовал в работе «Очерки Северо-Западной Монголии» (1883). Им записаны сказки («Долонь

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02898)

Дондушъ Ганци Ментышъ», «Аю-Чикты-хан», «Эльджигень», «Кункеръ ханъ» и др.), легенды («Ласточка и оса», «Сорока», «Филин», «Чай», «Большая Медведица», «Легенда о кровосмешении» и др.) и предания («Цаганъ кюшочило», «Лунъ-Ханъ», «Горный проход Байримень дабан» и др.). Под каждым произведением отмечено имя информанта. К примеру, «Хаджиръ-шибонъ» — информант Сарпсынъ, дербет, г. Улангом. «Дерево Орон ганцхан модн» — информант Табын Сахал, шаман из Кобдо, олет-урианхаец; «Месяц» — информант Баин-Цаһан, дербет, г. Улангом; «Большая Медведица» — Баян Джиргал, лама из хошуна дербетского хана, и др.

Необходимо отметить, что сюжеты сказок, записанные Г.Н. Потаниным в XIX в. у дербетов Монголии, схожи со сказками калмыков. К примеру, сказка «Ласточка и оса» [Потанин 2005: 183], записанная ученым у дербета Сарпсына из Улангома, по сюжету схожа с калмыцкой сказкой «Почему комар жалобно поет» [Калмыцкие сказки 1982], «Гахай толгой тюлюкчи» («Знахарь со свиной головой») [Потанин 2005: 539–542] — с калмыцкой сказкой «Өэмтхэ өвгн» («Трусливый старик») [Буутан С. 2008: 187–191], а ойратскую сказку «Эльджигень» («Осел») [Потанин 2005: 293–298] можно сопоставить калмыцкой «Һурвн көвүтэ эмгн» («Бабушка с тремя сыновьями») [Буутан С. 2008: 97–101] и др.

Сказка дербетов Монголии «Ласточка и оса»:

Дзюгу (оса) — шулмусэн хубилган, то есть оса — перерожденец шулмуса. Хан шулмусов (шулмусень хан) послал дзюгу узнать, чье мясо вкуснее. Дзюгу попробовала кусать и пить кровь разных животных, и в конце укусила человека, нашла, что его мясо вкуснее всех, и полетела к хану. Ей на встречу птица харада (ласточка); спрашивает: «Куда ты, дзюгу, летала?» «Я — ханский посол», — сказала дзюгу, — «имела поручение узнать, чье мясо вкуснее». «Что же, чье же мясо вкуснее?» — спросила птица харада. «Человечье». «А ну, покажи язык, я посмотрю», — сказала харада. Дзюгу высунула язык, а харада откусила его. Дзюгу прилетела к хану, хан спрашивает ее, а дзюгу ничего не может сказать, а только бунчить: «Бу, бу, бу!» [Потанин 2005: 183].

Калмыцкая сказка «Почему комар жалобно поет?»:

Давным-давно это было — тогда, когда на Земле только появлялись животные. В это время жил на земле хан змей, и нравом своим он был очень свиреп. Захотел он узнать, какая кровь на земле самая вкусная. Призвал он для этого комара и говорит ему: «А что если змеи будут питаться комарами?» Испугался комар и отвечает: «Я узнаю, какая кровь на земле самая вкусная». Согласился с ним змеиный хан и приказал ему облететь всю землю и узнать, чья кровь самая вкусная.

Выполняя наказ хана змей, комар облетел всю землю. Только он собрался лететь назад домой, летит ему навстречу ласточка, и начали они меж собой разговор.

Комар рассказал ласточке о задании змеиною хана. Ласточке стал интересен рассказ комара, и тогда она спрашивает: «Так чья же кровь на земле самая вкусная?»

Отвечает комар: «Самая вкусная на земле кровь — это человеческая, много я ее попробовал», — и показал ласточке свой язык, набухший от крови.

Ласточка ловко вырвала язык комара с корнем. Но комару пришлось все-таки лететь домой, чтобы предстать перед ханом и рассказать ему обо всем.

Свирепый хан змей стал его расспрашивать о выполненном задании. Но комар не смог ничего сказать хану, так как голос у него пропал, а вместо голоса раздавался только писк. В нем хан слышал только одно слово: «Лягушка, лягушка». И с тех пор змеи стали питаться лягушками, а у комаров на месте языка выросло жало, и потому его писк очень жалобный [Калмыцкие сказки 1982: 65].

Весьма распространенным в сказочной традиции ойратов и калмыков является сюжет «Знахарь со свиной головой», восходящий к письменному памятнику монгольских народов «Сиддиту күр» ('Волшебный мертвец'). Фольклорный сюжет о знахаре со свиной головой был записан и опубликован Г. И. Рамstedтом в первом томе его книги «Kalmückische Sprachproben, gesammelt und hrsg. Von G.J. Ramstedt» [1909]. Данный сюжет в записи Г. Н. Потанина имеет название «Гахай толгой тюлюкчи» 'Знахарь со свиной головой' [Потанин 1883: 539–542], ученый записал сказку от

дербета Сарпсынъ из г. Улангом. В зачине сказки говорится о человеке по имени Гахай толгой тюлюкчи, который до старости жил у своей матери, боялся выходить из аила и даже по естественной нужде не выходил. Мать предлагает пугливому сыну прогуляться, заранее спрятав недалеко от дома масло в требухе, которое и находит сын. После прячет мешок *арул* (сыра). Через некоторое время он отправляется на охоту. В результате злоключений, оставшись без ничего, сын не решается идти домой и отправляется к ханскому двору, где видит кольцо, потерянное дочерью хана. Сын предоставляется гадателем на свиной голове, указывает местонахождение кольца. В следующий раз лжегадатель разоблачает жену хана и становится его небольшим тушмятом. Сюжет и основные мотивы сказки повторяются в калмыцкой сказке.

Одним из наиболее известных ученых-гуманитариев, посвятивших свою деятельность исследованиям в Монголии, был Алексей Матвеевич Позднеев (1851–1920) Он интересовался, прежде всего, этническим составом и религией монголов, а также их письменными памятниками и фольклором. Основное внимание А. М. Позднеева привлекали восточные монголы — халхасцы, и в меньшей степени ойраты.

Труды А. М. Позднеева сыграли большую роль в изучении истории и религии монголов. Его основной вклад заключается в публикации и переводах новых источников, эпиграфики, результатов ряда археологических изысканий, а также многочисленных этнографических фактов, сведений о быте буддийского духовенства в Монголии, буддийском культе и литературе. А. М. Позднеев также ввел в научный оборот обширный перечень фольклорных материалов (сказок, песен, сказаний героического эпоса, исторических сказаний, притч и легенд).

В фундаментальном труде монголоведа А. М. Позднеева «Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов» содержится одно из первых по времени кратких описаний музыкальных инструментов ойратов Монголии. В песне о Шуну батыре олёты восхваляют свои музыкальные инструменты *хуур*, *бишанз*, *ятага*, *йэкэли* [Образцы 1880: 165–167]:

Один из выдающихся исследователей Западной Монголии начала XX в. — академик Борис Яковлевич Владимирцов (1884–1931), после окончания монголо-маньчжуро-китайского отделения факультета восточных языков в Санкт-Петербургском университете всецело посвятивший себя научной деятельности на ниве монголистики. В 1907 г., будучи студентом, Б. Я. Владимирцов побывал в Астраханской области, где изучал дербетский говор этого края, положив этим начало своим исследованиям по монголоязычным народам. Вскоре, в 1909 г., была опубликована его первая научная работа «Легенда о происхождении дербетских князей». Летом 1908 г. он был направлен Русским комитетом по изучению Средней и Восточной Азии к дербетам Кобдоского округа в Западную Монголию для сбора лингвистических материалов. Отчет Б. Я. Владимирцова о командировке к дербетам этого округа положил начало его научным публикациям, посвященным Монголии и монголам. Сочетание лингвистических наблюдений с историко-этнографическими было присуще всем дальнейшим работам ученого. Он объездил всю Западную Монголию и северную часть Центральной Монголии, посетил хошуны дербетов и байтов, собрал большую коллекцию монгольских и ойратских книг, материалы по наречиям дархатов и хотогойтов, эпические материалы и сведения о шаманстве.

В 1911 г. ученый прожил полгода среди байтов, а затем в 1913–1915 гг. у разных групп скотоводов Западной Монголии, кочуя вместе с ними и изучая их язык, фольклор и особенности быта. За время этих поездок он открыл монгольский героический эпос и записал многие его образцы, которые затем были исследованы и переведены им на русский язык.

В книге «Образцы монгольской народной словесности» кроме эпических произведений («Джангар», «Эргэ тэрэгч Эгиль Мэргэн» и др.) Б. Я. Владимирцовым опубликованы тексты самых различных жанров монгольского фольклора, в том числе сказки, песни, легенды и сказания, записанные у байтов, дербетов, захчинов, мянгат, торгутов, урянхайцев и других народностей Западной Монголии.

Академик Б. Я. Владимирцов не только ознакомил научный мир с подлинными текстами монгольских эпических произведений, но и сделал известными имена их талантливых сказителей, прежде всего знаменитого западно-монгольского сказителя М. Парчена. Б. Я. Владимирцов много раз встречался с Парченом и зафиксировал весь его репертуар. Более того, он сделал фонограмму голоса сказителя на тогдашней звукозаписывающей аппаратуре, что дало возможность много лет спустя слышать мелодию этих сказаний в исполнении самого М. Парчена. В общей сложности Б. Я. Владимирцов записал голоса западномонгольских сказителей на 47 валиках, которые ныне хранятся в Санкт-Петербурге, в архиве фонограммархива Института русской литературы РАН.

Знакомство М. Парчена с Б. Я. Владимирцовым оказало влияние и на творчество сказителя. В 1913 г. он по просьбе исследователя сочинил совершенно новое эпическое произведение — об освобождении города Кобдо (*монг.* Ховд) от иноземных войск. Это сказание М. Парчена позволило Б. Я. Владимирцову прийти к некоторым важным выводам, касающимся природы и тематики эпического творчества.

Таким образом, экскурс в область истории собирания и изучения устного народного творчества ойратов Монголии позволил установить, что фольклорные записи Г. Н. Потанина, А. М. Позднеева, Б. Я. Владимирцова представляют собой ценный источник по изучению фольклора ойратов Монголии в конце XIX — начала XX вв. и сравнительному анализу калмыцкого фольклора. В дальнейшем предстоит более глубокий комплексный анализ исследуемых материалов.

Литература

Буутан Санжин туульс (Сказки Санджи Бутаева). Записи 1971–1978 г. В 2-х кн. Кн. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 308 с.

Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности: Северо-Западная Монголия. Л.: Гос. акад. тип., 1926. 202 с.

Калмыцкие сказки. Пер. с калм. яз. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. 148 с.

Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов, собр. изд. А. Позднеевым. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1880. 346 с.

Обручев В. А. Заслуги Г. Н. Потанина как исследователя Центральной Азии // Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 2005. С. 1–8.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 2005. 1026 с.

**ОПИСАНИЕ БОГАТЫРСКОГО ПИРА В «ДЖАНГАРЕ»
И ЕГО ВОЗМОЖНЫЕ РЕАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ
(ХАРАКТЕРИСТИКИ ЦЕРЕМОНИЙ ПИРОВ
КИТАЙСКИХ ИМПЕРАТОРОВ НАЧАЛА XIX в.)**

В наши дни изучение эпических мотивов и эпизодов, представляющих реализации тех или иных мотивов в разных текстах или версиях одних и тех же текстов, приобретает все большее значение в эпосоведении. Важная роль в исследованиях этого рода отводится указателям типических мест эпоса [Кузьмина 2005, 2010]. Не менее принципиально значимыми оказываются исследования эпических констант — своеобразных элементов реальности героического эпоса, служащих в нем предметом описания и оформляющих последовательность действия [Хабунова 2006].

Обращение к конкретному эпическому материалу — калмыцкому эпосу «Джангар», который не привлекался к исследованию типических мест в эпосе монгольских и тюркских народов Е. Н. Кузьминой, сразу же показывает, что метаязык для описания такой константы, как богатырский пир, не полон, более того, богатырский пир и богатырская еда составляют две разных константы: к последней относятся собственно еда — то есть богатырские блюда, объем съеденного на пиру, а также богатырская посуда в ее количестве и размерах. К характеристике собственно пира можно отнести такие мотивы или, точнее, микромотивы или малые стилевые константы эпоса (термин Е. Э. Хабуновой), как: 1) причины его организации

(пир по случаю рождения героя, по случаю победы и т. д.); 2) место его организации; 3) состав пирующих (актуализированный перечислением сословных, возрастных гендерных характеристик присутствующих); 4) формы размещения присутствующих на пиру в соответствии со статусом; 5) место главных действующих лиц эпоса на пиру и их функции; 6) удовлетворенность или неудовлетворенность отдельных персонажей тем местом, которое они занимают на пиру; 7) действия героев во время пира; 8) действия, происходящие непосредственно накануне пира, одновременно с пиром или сразу после окончания пира (состязания и т. п.); 9) продолжительность пира. Е. Н. Кузьмина включает часть отмеченных выше микромотивов в характеристику богатырской еды, относя к ним описание стола и угощения, вкушение яств и беседу [Кузьмина 2005: 9].

Надо сказать, что в материалах по героическому эпосу монгольских и тюркских народов Сибири реализованы далеко не все названные нами выше мотивы, поэтому состав типических мест сибирского эпоса по Е. Н. Кузьминой оказывается до известной степени достаточным для какого-то корпуса материала или даже региональной традиции. Однако хотелось бы привести одну цитату из алтайского (ойротского) эпоса «Маадай-Кара»: «Шестьдесят каанов на Алтае — / Все зашевелились, / Семьдесят каанов на земле — / Все задвигались, оказывается. / В его стойбище теперь / Славный пир устроили, / На его земле теперь / Большой той затеяли. / Лучшие кони, оказывается, / К состязанию готовы. / Сильные мужчины, оказывается, / Борьбу замышляют. / Там, где дети должны играть, / Узорчатые шелка расстелили, / На пути молодых женщин и девушек / Красивые шелка растянули. / На лугу Ойгылык / Парни собрались — играют. / На лугу Кыйгылык / Девушки собрались — веселятся. / Мяса нарубили с гору, / Араки собрали с реку. / Баранов с облакоподобным салом, повалив, закололи, / С коней с гороподобными холками шкуры содрали. / На девяносто дней той устроили, / На семьдесят дней пир устроили» (Маадай-Кара, стк. 423–448) [Кузьмина 2005: 187]. Этот фрагмент алтайского эпоса показывает, что для его характеристики понятийный аппарат микромотивов может и должен быть расширен, хотя в нем

и не представлены некоторые микромотивы, о которых мы будем говорить далее.

По наблюдениям Е. Э. Хабуновой, константа «победный пир» встречена в текстах три раза [Хабунова 2006: 138–139], и она значительно уступает по ее использованию тем константам, которые сопровождают богатырские поединки.

Описание богатырского пира во вступлении к «Джангару» по версии Ээлян Овла, проанализированное Е. Э. Хабуновой, дает нам дополнительные характеристики, которые необходимо учитывать при описании богатырского пира: «Эти [правого и левого кругов] и подобные им богатыри / Со своими многочисленными сайдами / *Семь полных кругов составив, восседают / Седобородые / Белоликие старики восседают, составив круг / Красноликие старухи восседают, составив круг / Светлоликие невестки восседают, составив круг / Краснощекие девицы восседают, составив круг / Восседали они, пируя / С прозрачной арзой / [Изготовленной] из обильного молока необъезженных кобылиц»* [Хабунова 2006: 163–164; другой перевод этого же фрагмента см.: Джангар 1990: 201–202].

Версия «Джангара» в исполнении Ээлян Овла содержит и иные значимые характеристики богатырского пира или, возможно, ханского пира, которые необходимо учитывать и при описании структуры повествования, и при сопоставительно-типологическом анализе эпических произведений и эпических традиций. Так, в описании пира Джангара значимым оказывается противопоставление двух сторон, где располагаются пирующие — правой и левой сторон, при этом каждая из сторон имеет возглавляющего ее богатыря: «Правую сторону [богатырей] возглавляет ... Ясновидец Алтан Чэджи, <...> *Левую сторону возглавляет ... Лев из львов Алып Хонгор Благородный*» [Джангар 1990: 200–201]. Места, занимаемые этими богатырями, неизменны во всех песнях «Джангара» версии Ээлян Овла (см.: [Джангар 1990: 270, 327]) . В малодербетской версии «Джангара», как и у Ээлян Овла, на правой стороне главенствует Алтан Чэджи, но на левой — Гюзян-Гюмбе, рядом с которым располагается Хонгор [Джангар 1999: 55, 77, см. также: 79, 83, 167; Джангар 1988: 23, 37]. В версии Ээлян

Овла левую сторону пирующих возглавляет Хонгор, но здесь уже Гюзян-Гюмбе сидит непосредственно рядом с ним [Джангар 1990: 200]. Кроме главенствующих на правой и левой сторонах, среди героев «Джангара», присутствующих на пирах, выделяются еще богатыри, главенствующие над семью кругами пирующих. По версии «Джангара», записанной от М. Басангова, правые семь кругов возглавляет Хонгор, левые — Савар [Джангар 1988: 53, 57, 71, 88, 135] — в двух других версиях деление каждой из сторон на семь кругов не упоминается и названные богатыри этих функций не исполняют. Складывается впечатление, что главенство над сторонами во время пира у Джангара определяется имущественным положением богатырей, а главенство над кругами пирующих приобретается их воинскими доблестями. Видимо, не случайно и то, что подвиги богатырей, присутствующих на пиру, полагалось считать от большего числа к меньшему, поскольку нарушение этого правила приводит к обиде Савара, 34 подвига которого как бы оказались оценены ниже, чем 33 подвига Гюзян-Гюмбе [Джангар 1988: 122] — хотя на самом деле первое или второе место Гюзян-Гюмбе на правой стороне пирующих присутствует в двух разных версиях «Джангара», а претензии на места по заслугам, озвучиваемые Саваром — только в версии М. Басангова. Кстати, попасть на пир к Джангару героям эпоса вообще не так уж просто, и одних личных заслуг для этого недостаточно. В «Джангаре» говорится, что златоуст Кэ-Джилган, отвечающий за доступ в ханский дворец «Нойонов, владеющих пятью тысячами дворов, / Далек прогонял он, / Нойонов, владеющих десятью тысячами дворов, / Поодаль сажал он, / Нойонов, владеющих более десятью тысячами дворов / Едва допускал он к пиру» [Джангар 1988: 17].

Распределение пирующих на семь кругов, получившее описание в Прологе версии Ээлян Овла, кроме данной версии, характерно для версии М. Басангова, то есть оно является общим и довольно ранним компонентом калмыцкого героического эпоса, а распределение пирующих на две стороны, без сомнения, можно считать принадлежащим архетипу эпоса или исключительным по значимости компонентом «Джангара» в его позднейших состояниях после обретения им черт изображения государственности. В версии Ээлян

Овла упоминание о семи кругах пирующих, символизирующее единство всех жителей страны Бумбы, с одной стороны, служит средством экспозиции и завершения некоторых песен, с другой стороны, оно выглядит как средство скреп между отдельными песнями «Джангара» по этой версии [Джангар 1990: 206, 240, 241, 253, 254, 263 — дважды, 289, 303].

Противопоставление правой и левой сторон пирующих в применении к «Джангару» требует дополнительного внимания. Однако уже сейчас просматривается то, что правая сторона пирующих имеет некоторый приоритет над левой стороной. Так, Алтан Чэджи обращается к Хонгору: «Хонгор мой, / *спроси же о причине печали*» — и получает ответ: «Если восседающий справа от владыки / Не спросил, / Как же обратиться [к нему] / Мне, [восседавшему] с левой стороны?» [Джангар 1990: 270]. Сам Джангар, приехав к хану Замбалу, садится в правой части дворца [Джангар 1990: 211], видимо, подчеркивая тем самым равное с хозяином положение.

Выше нам приходилось оговаривать, что не все компоненты описания богатырского пира находят место в типологических характеристиках — теперь становится понятно, что некоторые черты описания богатырского пира в калмыцком эпосе «Джангар» не укладываются в состав типических мест эпоса монгольских и тюркских народов Сибири и требуют расширения состава малых эпических констант или микромотивов.

Одновременно с проблемами исторической типологии описания пира в «Джангаре», маркирующие и актуализирующие социальные характеристики эпических героев заставляют задуматься над тем, какая социальная реальность могла получить подобное отражение в эпосе. Как представляется, мы имеем ответ на этот вопрос — его дают нам подробные описания церемоний пира при дворе китайских императоров, составленные Н. Я. Бичуриным. Приведем такое описание:

«Х. ЦЕРЕМОНИАЛ БОЛЬШОГО ПИРА ПРИ ДВОРЕ. Большие пиры при дворе даются в тронной Тхай-хо-дянь и ежегодно бывают только в Новый год и в день рождения государева, исключая необыкновенные какие-либо случаи. Большой пир состоит из трех частей: приготовления, расположения и церемониала.

Приготовление состоит в следующем: Обрядовая Палата предварительно представляет государю расписание, что ниже увидим. Для исправления пира разбивают одну желтую палатку на южном конце красного помоста, прямо против дверей тронной. В этой палатке становятся столы для посуды. Это буфетная палатка.

По восточную и западную сторону красного помоста ставят для восточного и западного крыла по восьми палаток из синей китайки. Музыканты поставлены под свесом на обеих сторонах, а большая музыка расположена у ворот Тхай-хо-мынь. Внутри тронной перед престолом ставят стол для царского кушанья. Подалее в тронной же и вне тронной на обеих сторонах помоста расставляют столы для князей и чиновников. Все это готовится Дворцовым Правлением. Члены Обрядовой Палаты, начальники телохранителей, члены Дворцового Правления и Приказа Внешних Сношений надсматривают за расположением столов. Комитет Гуан-лу-сы представляет посуду. Экипажная контора расставляет царский кортеж.

Расположение пира в тронной Тхай-хо-дянь есть следующее: на южном краю красного крыльца, на самой середине царской дороги ставится желтая палатка с буфетным столом. По обеим сторонам красного помоста расставляют по восьми палаток из синей китайки; музыканты становятся по обеим сторонам под свесом тронной и у ворот Тхай-хо-мынь; кортеж с царскими регалиями располагается по церемониалу. В тронной, перед престолом, на восточной и западной стороне столы для вельмож-- предводителей церемониальных; по сторонам престола, несколько назад, столы для опричных; позади опричных столы для телохранителей с леопардовыми хвостами; на западной стороне стол для журналистов; на восточной и западной половине тронной по семи рядов столов для пекинских и заграничных князей; для гражданских и военных чиновников первых четырех классов; для заграничных князей; для тай-цзи, табу-чанов и беков; за дверями тронной под свесом на восточной стороне столы для членов Приказа Внешних Сношений; на западной стороне столы для членов Прокурорского Приказа; на красном крыльце, на обеих сторонах, столы для наследственных чиновников первых четырех классов и телохранителей. Позади

их, на восточной стороне стол для вельмож, имеющих начинать мимику; стол для имеющих производить мимику — по восточную сторону желтой палатки; стол для членов Дворцового Правления по западную сторону; на обеих половинах красного помоста, в синих палатках столы для гражданских и военных чиновников от 5-го до 14-го класса, см. выше; на западной стороне и последние места назначены для иностранных посланников.

Церемониал пира состоит в следующем: в день пира на рассвете съезжаются во дворец князя и чиновники в церемониальном одеянии, полковники, прочие офицеры гвардии в парадных кафтанах и курмах, а чиновники, долженствующие служить при столе, — в одних парадных кафтанах. По окончании распоряжений князя и чиновники входят во двор тронной Тхай-хо-дянь и занимают места по порядку степеней и классов. После сего члены Обрядовой Палаты докладывают государю о времени шествовать в тронную Тхай-хо-дянь. На воротах Ву-мынь бьют в колокол и литавру. Государь, в церемониальном одеянии, при игрании музыки садится на престол. Музыка умолкает. Бьют плетью три раза. Князя и чиновники, став у своих столов, делают по одному поклону и садятся. Полковники гвардии, чиновники Дворцового Правления из полковников дворцовых войск и начальник евнухов подходят к государеву столу и, отступив назад, становятся на свои места. Подают чай, причем играет музыка на красном крыльце. Государь кушает чай. Князя и чиновники, встав с мест своих, делают поклон и садятся. Телохранители подают чай князьям и вельможам. Чиновники Дворцового Правления разносят чай чиновникам на красном крыльце и помосте. Чиновники, встав с своих мест, делают поклон; выпив чай, опять делают поклон и садятся. Музыка перестает. Развертывают чехлы на столах. Чиновники церемониального отделения в Обрядовой Палате входят в желтую палатку. Один берет со стола сосуд с вином, другой — кубок, третий — золотую чару; один за другим всходят на крыльцо по среднему сходу и останавливаются у тронной по восточную сторону средней двери, лицом к западу. Играет музыка на красном крыльце. Вельможа, подносящий кубок, встает с своего места, снимает с себя парадную курму; а если на нем соболья доха, то снимает доху; князя и прочие то же дела-

ют; вельможа, назначенный подносить кубок, выступает вперед и становится на колена. Чиновник церемониального отделения берет винный сосуд, наливает вино в кубок, входит в тронную среднюю дверь и, став на колена лицом к западу, подает кубок вельможе, который по принятии кубка всходит по ступеням трона с левой стороны и с коленопреклонением подносит государю. Государь принимает кубок, а вельможа, отступивши на место прежнего коленопреклонения, опять становится на колена. Государь кушает вино. Вельможа делает поклон до земли. Князья и прочие вслед за ним делают также поклон до земли. Вельможа опять всходит по ступеням трона с правой стороны и, с коленопреклонением приняв кубок, сходит со ступеней и опять становится на колена на прежнем месте. Член церемониального отделения с коленопреклонением принимает кубок и уходит. Князья и прочие встают на ноги. Чиновник церемониального отделения наливает вино в золотую чару и, стоя на ногах, подносит вельможе, подносившему кубок государю; вельможа с коленопреклонением принимает чару, делает поклон до земли и пьет. Тот же чиновник, стоя на ногах, принимает у него чару и отходит на прежнее свое место. Вельможа после сего делает поклон до земли и опять надевает парадную курму или доху. Музыка умолкает. Князья и вельможи садятся. Вельможа, подносивший вино, также садится на свое место. Государь принимает пищу при игрании духовой музыки. Подают кушанья князьям и вельможам. Четверо из придворных вельмож, встав на своих местах, смотрят за пиром. Когда телохранитель подносит вино князьям и прочим, то последние, встав с своих мест, делают поклон до земли и, выпив по чаре, делают опять поклон до земли. В это время член Обрядовой Палаты и члены ее отделений выводят плясунов на красное крыльцо. Начальник хора начинает песню, начальник плясунов открывает пляску {Эти пляски состоят из мимики, каковую употребляли при царских столах в продолжение первых трех династий до Р. Х. — примечание Н. Я. Бичурина. — А. Б.}. Высшие чиновники, в церемониальном одеянии, выходят на середину зала, делают три поклона до земли и, отступив, становятся на восточной стороне, а отселе каждый однажды проходит танец; по окончании пляски они опять

становятся посредине тронной и, сделав три поклона до земли, уходят. После них являются с монгольскими свирелями и играют монгольские песни. Потом следует музыка и пляска корейская и других народов. Все сии потехи оканчиваются театром.

Наконец, все скрывается. Играет музыка на красном крыльце. Князя и чиновники встают с своих мест и делают три поклона до земли. Музыка умолкает. Бьют плетью. Начинает играть задняя музыка, и государь возвращается во внутренний дворец. После сего умолкает задняя музыка, и гости расходятся.

Точно таким же образом — с небольшим только изменением — совершается пир, делаемый государем по случаю своей женитьбы. На другой день после брака он входит в тронную Тхай-хо-дянь, угощает тестя и родственников своей супруги. Стол для тестя ставится в самой тронной, в конце княжеских столов, а прочие родственники сидят по классам чинов в своих знаменах. Как скоро государь сядет на престол, тесть с своими родственниками становится на восточной стороне красного помоста и, обратясь лицом к северу, совершает три коленопреклонения с девятью поклонами в землю, чего не бывает при обыкновенном большом пире. После сего все отходят и садятся на своих местах. Пир совершается по вышеизложенному церемониалу; а пир при выдаче царевны дается в тронной Бао-хо-дянь с некоторыми изменениями в самом церемониале, что ниже увидим.

Когда дается большой пир в тронной Тхай-хо-дянь или пир по случаю выдачи царевны, то Обрядовая Палата предварительно распределяет места как для князей и вельмож, так и для гражданских и военных чиновников, и, составив раскрашенный чертеж, представляет вместе с церемониалом государю на утверждение; а по получении указа сообщает этот чертеж в разные присутственные места для сведения.

Сверх того, Палата сообщает куда следует, сколько князья должны представить баранов, вина и посуды для стола; сколько приготовить столов, разной посуды, палаток и даже дровяных углей для согревания вина.

На большой пир в тронной Тхай-хо-дянь употребляется 82 барана; а столы, баранов и вино обязаны князья доставить.

Князья 1-й и 2-й степени должны представить по три, князья 3-й и 4-й степени по два, а прочие князья, включенные в число восьми долей, по одному барану. Недостающее число Обрядовая Палата пополняет. Для пира по случаю выдачи царевны царский зять представляет 90 столов с 81 бараном, которых препровождает в Обрядовую Палату для обряжения. На прочие пиры, даваемые от имени государя, число баранов определено законом; а для обряжения баранов Обрядовая Палата содержит 10 человек, выбираемых из низших пяти знамен.

XI. ЦЕРЕМОНИАЛ УГОЩЕНИЯ ИНОСТРАНЦЕВ ПРИ ДВОРЕ

Император два раза угощает князей и прочих приезжающих в Пекин из-за границы с поздравлением на Новый год; в первый раз — в тронной Бао-хо-дянь накануне Нового года; в другой раз — в загородном дворце Юань-мин-юань в 15-й день первого месяца. Угощение производится по церемониалу тронной Тхай-хо-дянь, почему остается взглянуть на расположение пиров.

Расположение пира в тронной Бао-хо-дянь производится в следующем порядке: на дворе против дверей тронной ставится желтая палатка с буфетным столом; под свесом тронной, на обеих сторонах, музыканты; в тронной на восточной и западной половине поставлены столы в пять рядов. За столами на восточной стороне садятся монгольские князья 1-й и 2-й степени; бэйлэ; бэй-цзи; гун; императорские зятья; тюркистанские князья; владетельные тай-цзи; вельможи хозяйствующие и чины классов первого и второго.

Такое же расположение мест и на западной стороне. На восточной и западной стороне красного помоста ставится по три ряда столов; на восточной стороне высшее место занимают монгольские тай-цзи; далее иностранные посланники, между которыми корейский посланник занимает старшее место; на западной стороне в первом ряду монгольские тай-цзи; инородческие посланцы; тюркистанские беки; посланцы из Хами и Турпана; во втором ряду чередные беки; задний ряд на восточной и западной стороне телохранители занимают. Члены Палаты Обрядов занимают место по восточную, а члены Дворцового Правления по

западную сторону желтой палатки. Престол и окружающее его в том же порядке, как и в тронной Тхай-хо-дянь, как то: посреди зала трон; перед троном стол с царским кушаньем; далее, впереди столы для церемониальных предводителей; позади трона столы для опричных (25); позади сих столов столы для телохранителей; далее, на северо-запад, стол для журналистов» [Бичурин 1842].

Противопоставление двух сторон — западной и восточной — в этом описании изоморфно противопоставлению правой и левой сторон в описании пира Джангара. Показательно, что на обеих сторонах главенствующие места занимали «монгольские тай-цзи»: очевидно, императорские пиры производили на тех, кто создал «Джангар», впечатление не только своим величием, но и тем высоким положением, которое отводилось на пирах представителям монгольской, и, вероятно, ойратской знати.

Сходным в этом описании с характеристиками пиров в «Джангаре» оказывается и присутствие на пирах музыкантов и танцоров — в героическом сказании изображено даже исполнение самого эпоса «Джангар». Существенно, что на императорских пирах звучала монгольская свирель и исполнялись монгольские песни — эта деталь, как думается, должна была стимулировать наблюдателей к отражению подробностей императорского пира в эпосе.

Литература

Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. [1842]. М.: Восточный Дом, 2002. (Классика отечественного и зарубежного востоковедения). [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/b/bichurin_i/text_0230.shtml (дата обращения: 23.11.2014).

Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988.

Джангар. Калмыцкий героический эпос. М., 1990.

Джангар. Малодербетская версия. Элиста, 1999.

Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005.

Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла. Ростов-на Дону, 2006.

ЛЕГЕНДЫ О ПРАРОДИТЕЛЯХ ЯКУТСКОГО ЭТНОСА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Согласно легендам народа саха, их первопредками являются Омогой и Эллэй. Г. В. Ксенофонтов считал их «мифическими героями» [Ксенофонтов 1992; 1977], а Г. У. Эргис называл «легендарными» [Эргис 1974]. По В. М. Никифорову, образ Эллэя имеет черты как эпического первопредка или мифического родоначальника, так и культурного героя [Никифоров 2002].

Эллэй в большей части фольклорных сюжетов является выходцем из «татаар». Возможно, этим подчеркивается лингвистическое и этнокультурное родство якутов с татарскими (тюркскими) народами Южной и Западной Сибири. В то же время южные предки саха, принесшие тюркоязычие на Среднюю Лену, могли прибыть с территории Южной Сибири, население которой русские обозначали как татар. Предки саха, как предполагал еще Г. Ф. Миллер, могли иметь прямое отношение к буир-нурским татарам [Миллер 1936]. У Рашид-ад-дина встречается эпизод, связанный с бегством остатков татар на Анкара-Мурен [Рашид-ад-дин 1952: 102]. В компилятивном труде Абульгази-бахадур-хана утверждается о проживании татар после поражения от монголов на Ангаре, где они основали город Алакчин [Абульгази 1914: 40].

Образ Татаар таймы — отца Эллэя — в якутских преданиях, безусловно, имеет древние истоки. Большой интерес представляет семантика его имени. Татарами монголы называли подчиненное им тюркоязычное население, включенное в структуру монголь-

ской армии. Упоминание русских — «нуучча», причем в качестве победителей татар, выглядит как позднее привнесение. Якутское обозначение русских «нуучча», как отмечали и ранее историки, имеет сходство с именем чжурчжэней-нойчжэней или монгольским словом «ниуча». В этой связи необходимо упомянуть, что в «Сокровенном сказании монголов» упоминается война между татарами Буир-нура и чжурчжэнями — ниуча, а также бегство потерпевших поражение татар, преследуемых чжурчжэньской армией, вниз по Онону.

На фольклорные сюжеты о прародителях Эллэе или Омогое определенное влияние оказывали церковные писания, рассказы ссыльных, особенно из числа татар и киргизов (казахов). Г. В. Ксенофонтов в свое время отметил потрясающее сходство между библейскими сюжетами и «Эллэйадой». Прежде всего, еврейский Иаков, как и Эллэй якутских сказаний, имеет престарелого и слепого отца. Как Эллэй, Иаков спасается бегством на чужбину. После этого Иаков, как и Эллэй, служит пастухом у богатого Лавана. У последнего есть две дочери, из которых Рахиль красавица, а Лия некрасива и к тому же больна глазами — как и одна из дочерей Омогоя [Ксенофонтов. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 80].

Вероятно, рассказы информаторов из числа чиновников и казаков могли прямо повлиять не только на появление версий авторов XVII–XVIII вв. (И. Идеса, Ф. Страленберга и Г. Ф. Миллера), но и на географические познания сказителей. Так на фольклорных сюжетах о прародителях сказались этнокультурные влияния пришлого населения. Кроме того, в подобных сюжетах может проследиваться этническая ситуация, сложившаяся в конкретном регионе в определенное время. Так, у авторов конца XVII – начала XVIII в. фигурирует сюжет о родстве или отделении предков саха от бурят или джунгар (ойратов), доминировавших тогда в Центральной Азии, также появляется сюжет об исходе саха из Монголии в эпоху возвышения Чингис-хана [Иванов 1978].

Эллэй — прежде всего, культурный герой, которому приписываются почти все достижения саха в духовной и материальной

культуре. Так, с Эллэем связывается возникновение кузнечного дела и плавка металлов. Он открывает способ выплавки железной руды, изобретает кузнечные инструменты и выковывает разные железные орудия. При этом другой предок саха — Омогой Баай — и его люди на все приготовления Эллэя смотрят, точно малые дети, не понимая, что это за вещи [Ксенофонтов 1977: 21]. Эллэй считается основателем скотоводческого хозяйства якутов. С ним связан целый ряд изобретений в области животноводства: строительство загонов, изгородей, дымокурен. Исследование образа Эллэя связано и с постановкой вопроса о распространении тюркского языка и культуры в иноэтнической среде и образовании якутской народности в результате такого влияния¹.

Согласно одному из якутских фольклорных сюжетов, Эллэй ранее жил в татарском городе, откуда бежал от притеснений некоего царя. По другой версии, он бежал от притеснений монголов. Есть также версия, что Эллэй был обвинен братскими племенами в конокрадстве, отчего он бежал в Китай, а когда китайский царь велел ему поймать и привезти обезьяну с морского дна, он якобы спасся бегством на север. У якутов есть и такой мифологический сюжет, объясняющий появление Эллэя на Лене: в давние времена, когда предки якутов не устраивали Ысыах, посвященный божествам айыы, из Верхнего мира спустился Эллэй Айыы и стал работником у одного богатого старика, жившего в местности, где теперь стоит Якутск [Предания, легенды и мифы саха (якутов) 1995: 295]. В фольклоре якутов встречаются также сюжеты о том, что Эллэй бежал в нашу страну, когда его отец — татарский царь по имени Джура-Хаан — воевал с русскими [Ксенофонтов 1977: 35]. Таким образом, этническая принадлежность и Омогоя, и Эллэя не ясна: в одних преданиях они буряты, в других — татары или киргизы. Но ясно одно: они вынуждены были искать спокойные для жизни места.

Как следует из этногонических сюжетов, прародитель саха Омогой был родом из бурят. Он поселился в Якутии задолго до

¹ Отметим, что якутский главный праздник — праздник встречи лета Ысыах — имеет сходство с национальным праздником татар — сабантуем.

прибытия Эллэя, имел многочисленную челядь и обладал огромным количеством лошадей и рогатого скота [Предания, легенды и мифы саха (якутов) 1995: 38]. По другим данным, он прежде вел войну с народом ураанхай и, будучи побежден им, бежал в страну бурят, с которыми тоже пришлось воевать, а после столкновения с бурятами по указанию последней Омогой отправился в места, где ныне живут якуты [Там же: 47].

Потомков Омогоя принято связывать с монгольским компонентом в составе саха. Эта версия возникла, в первую очередь, в связи с тем, что Омогоя фольклорные источники связывают с народом «бырааскай» [Боло 1994: 23, 25, 100; Иванов 2011: 88]. Слово «бырааскай» — это передача на якутский лад русского обозначения бурятов — «братские».

Но по более древней версии, согласно Я. И. Линденау — автору XVIII в., Омогой, проживавший на Верхней Лене, был родом из самого сильного рода тех мест Боотулу, он стал родоначальником рода Энсиэли, названного по имени женщины [Линденау 1983: 176]. От этого рода произошли намцы, названные по имени внука Омогоя — Нама.

Происхождение Омогоя в ранних версиях пересказов фольклорных источников саха связывается с батулинцами [Остолопов 1806: 173; Боло 1994: 118, 147]. Фольклорные версии, связывающие происхождение Омогоя с народом «бырааскай», подтверждаются наличием в Байкальском регионе XVII в. батулинцев, позднее ассимилированных среди булагатских и хоринских родов бурят [Цыдендамбаев 1972: 227].

В Якутии, в долине Гуймаада, есть местности с названиями, которые в фольклоре фигурируют как места проживания Эллэя и Омогоя, проведения праздника Ысыах в честь верховных божеств — айыы. Интересно, что в самом центре этой сакральной территории проживал род Баатылы, входивший в состав Кангаласского улуса. Следовательно, в образе Омогоя и Эллэя могут фигурировать реальные родовые вожди протоякутских родов, проживавших в данной местности.

Следует выделить архаичность преданий из цикла Эллэады среди саха улусов (районов) Вилюйского округа, в том числе Мархинского, Хочинского и Северо-Вилюйского улусов. Эти улусы впоследствии исчезли, будучи включены в состав Сунтарского, Нюрбинского и Верхне-Вилюйского улусов. Этот факт свидетельствует о доминировании в формировании ряда улусов Вилюйского округа мигрантов из Кангаласского улуса (волости) [Ксенофонов 1977].

В одном фольклорном источнике говорится: «Самые разные предки якутов в седой древности произошли от двух народностей, прибывших с их места проживания. Старые рассказчики имели обыкновение сказывать такое предание: «У якутов одна ветвь — монголы, а другая восходит к Татаару Тайме, проживавшему на земле ураанхай». Это они обосновывали так: «На южной стороне именитого озера Байкал есть, говорят, родина монгольского племени. В старину на этой земле, где господствовал тогда Чынгыс Хаан, вспыхнула огненная битва, всколыхнувшая весь мир. Спасаясь от этой битвы, проживавший там удалец по имени Татаар Тайма вместе с несколькими людьми взял свои богатства и, покинув свою родину, двинулся на север, в край Ураангхай, находящийся около озера Байкал». Этот Татаар Тайма уже в ту пору имел лошадей и рогатый скот, работников, сам был воином» [Предания, легенды и мифы саха (якутов) 1995: 57].

Следует подчеркнуть, что предания в большинстве случаев предка саха Эллэя, а иногда и Омогоя называют выходцами из татар. Этноним татар в разные эпохи применялся к разным монголоязычным и тюркоязычным этносам. В домонгольскую эпоху — это обозначение одного из племен на территории Монголии, одного из самых многочисленных и, возможно, господствовавшего в определенное время. Так, Л. Р. Кызласов и ряд исследователей считали татар тюрками. Анализ названий татарских племен также приводит к мысли о том, что правящая часть татарских племен, вероятно, была тюркоязычной. Так, в именах племен чиган-татар, алчи-татар и эльмат-татар присутствуют чисто тюркские слова. Например, одно из имен Эллэя — Чыкын-Эллэй.

Надо напомнить, что участник Камчатской экспедиции Я. И. Линденау, проезжая в 1745 г. через Байкал, увидел укрепления в местности с чисто якутским названием — Кёбюёлююр. В этой местности некогда проживал родовой владыка Омогой из рода Боотулу. Потомки Омогоя и пришельца Эллэя в составе восьми главных якутских родов расселились и проживали на территории Байкала и в соседних с ним степях до тех пор, пока не были оттуда оттеснены кыргысами и монголами. Сначала они давали достойный отпор своим врагам, но потом, когда во времена царствования Баджея — внука Эллэя, они слишком обессилели, чтобы успешно противостоять своим врагам, Эллэй собрал все племя и спустился вниз по Лене [Линденау 1983: 176].

Согласно Г. Ф. Миллеру, во время «Великой северной экспедиции» 1733–1743 гг. собиравшему этнографические и фольклорные сведения об аборигенах Сибири, предки саха жили в соседстве с монголами и бурятами и были вытеснены вследствие противоборства. Таким образом, он считал, что в Монголии до возвышения Чингис-хана преобладали тюркоязычные племена. Саха, по его мнению, были древними обитателями Монголии, причем наиболее близкими к монголам. Вытесненные со своих мест Чингис-ханом, они бежали на север, в Прибайкалье и дальше [Миллер 1937: 183]. Таким образом, саха довольно долго и тесно жили вместе с монголами, и об этом, в частности, свидетельствует их язык.

В этой связи хотелось бы поставить вопрос: знали ли предки саха монголов? Безусловно, да. Более того, в якутской мифологии и эпосе Туонэ Могол Тойон — первопредок саха, а страна Могол Тойоно находится на Средней земле. Согласно фольклорному источнику, у предков саха, когда они жили вокруг Байкала и у реки Ангара, был кузнец по имени Туонэ Могол [Боло 1994: 71].

Интерес представляют данные, свидетельствующие о вынужденном участии предков саха в монгольских походах: «Из отрывочных и темных преданий видно, что они когда-то будто бы жили в Барабинской степи, потом перешли к верховьям Енисея, а затем ушли за Байкал, откуда их вытеснил Чингис-хан, или сами они отделились от него: они составляли один из передовых отрядов, и

Чингис-хан всегда употреблял их, не жалея, во время сражений в дело первыми, отчего якуты в численности весьма уменьшились; предчувствуя, что, если истребление их пойдет и далее так быстро, что они все будут перебиты, они ушли на север, оставив Чингис-хана и нынешнюю Забайкальскую область» [Овчинников 1897: 130].

Хоролорские роды в составе саха считаются потомками Улуу Хоро — третьего родоначальника. В фольклорных источниках нет указаний на бурятское или монгольское происхождение Улуу Хоро [Константинов 2003: 47]. Если считать якутских хоролоров потомками хоринцев, то следует проследить их миграцию на территории Якутии. Как известно, хоринцы вновь появились в Забайкалье в XVII в. с территории Маньчжурии, поэтому в культуре имели много маньчжурских заимствований. Из якутского выражения «сахалыы санар, хоролуу санарыма» («говори по-якутски, а не на хоролорском»), обычно делается вывод об иноязычии, вероятном монголоязычии хоро [Боло 1994: 24]. Но это выражение, как и так называемая шаманская тайная лексика [Ксенофонтов 1977: 158], связываемая с языком хоро, намекает только на иноязычие, а не на монголоязычие легендарного народа.

Улуу Хоро, прародитель родов хоро, является в Якутию верхом на быке, перевалив через Алдан, Амгу, Татту, дав им названия, которые происходят от монгольских языков. Б. Р. Зориктуев делает вывод, что в Якутию хоролоры прибыли, перевалив через Становой хребет, т. е. они пустились в путь из Приамурья, а не с Забайкалья. К тому же, в Якутии сохранились погребения, что местным населением связывается с хоролорами. Описание материалов раскопок этих погребений, хранящиеся в личном деле архива краеведа Е. В. Стрелова, привело к мнению о связи хоролоров с местным тунгусоязычным населением, а не с монголоязычными бурятами [Зориктуев 2011].

Таким образом, фольклорные источники саха об их прародителях могут представлять определенный интерес для исследователей истории Забайкалья и Северной Монголии эпохи возвышения Чингис-хана. На территории Якутии пристанище могли найти отдельные группы племен, побежденных в долгой межплеменной войне,

царившей на территории Монголии. Об этом свидетельствует анализ якутских сказаний, удивительно напоминающих исторические события, запечатленные в «Сокровенном сказании монголов».

Литература

Абульгази. Родословное древо тюрков / пер. Г. С. Саблукова // Известия об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 21. Вып. V–VI. Казань, 1906.

Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: По преданиям якутов бывшего Якутского округа. Якутск: Бичик, 1994. 320 с.

Зориктуев Б. Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. М.: Вост. лит., 2011. 278 с.

Константинов И. В. Происхождение якутского народа и его культуры. 2-е изд., испр. Якутск: Бичик, 2003. 92 с.

Ксенофонтов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I. Кн. I. Якутск: Бичик, 1992 (1937). 416 с.

Ксенофонтов Г. В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск: Наука, 1977. 245 с.

Ксенофонтов Г. В. «Первобытная пастушеская Библия у якутов» // Архив Якутского научного центра (ЯНЦ) СО РАН. Ф. 4. Оп. 1э. Д. 80.

Иванов В. Н. Русские ученые о народах северо-востока Азии (XVII – начало XX в.). Якутск: Кн. изд-во, 1978. 320 с.

Иванов М. С. Түгэх ёбүгэлэр (Древние предки). Якутск: Бичик, 2011. 256 с.

Исторические предания и рассказы якутов. Ч. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 322 с.

Миллер Г. Ф. Описание Сибирского царства. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 607 с.

Никифоров В. М. Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. Новосибирск: Наука, 2002. 208 с.

Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма РАН, 1995. 400 с.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1–2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. 221 с.

Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. 1806. Ч. 1. С. 118–147.

Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.

Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 662 с.

Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974.

**О КРУГЕ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ
МОНГОЛЬСКОЙ И ОЙРАТСКОЙ ВЕРСИЙ
«ПОВЕСТИ О ЦАРЕВИЧЕ МАНИБАДРЕ»**

В данной статье описаны письменные источники монгольской и ойратской версий одного из образцов буддийской повествовательной литературы Тибета и Монголии — «Повести о царевице Манибадре», имеющиеся в хранилищах г. Санкт-Петербурга и г. Улан-Батора.

«Повесть о царевице Манибадре», переведенная с санскрита на тибетский язык, в составе различных сборников джатак (*тиб.* *skyes gabs*) была включена в канонические своды Ганджур и Данджур и получила распространение в средневековых литературных традициях Тибета и Монголии. В Тибете этот памятник больше известен как «Джатака или авадапа (*тиб.* *rtogs brjod*) о царевице Норсане (*тиб.* *nor bzangs*)», в монгольской традиции — как «История или повесть (*монг.* *tuuci*) о царевице Манибадре (от *санскр.* *Manibhadra*)».

Помимо канонических переводов повести в тибетской литературе есть сочинения, в которых использован данный сюжет. Это «Джатака о царевице Норсане» третьего Кармапы Ранджунг Дордже, входящая в состав его труда «Сто джатак Будды», и роман тибетского писателя Церинг Вандуя «Жизнеописание Норсана». Кроме того, джатака о царевице Норсане входит в число театральных представлений, исполняемых во время праздника Монлам [Владимирцов 1923].

В монгольской письменной традиции «Повесть о царевице Манибадре» также получила широкое распространение, о чем сви-

детельствует большое количество рукописей данного памятника на монгольском и ойратском языках, дошедшие до наших дней. В этой повести, несмотря на ее жанровую ориентированность, мало буддийской проповеди, по сюжету она представляет собой волшебную сказку, в которой описывается история любви царевича Манибадры и небесной девы-киннари Манохари. Царевича из-за козней министров (в некоторых версиях — других жен царевича) разлучают с Манохари, и он в поисках ее проходит несколько испытаний, находит ее и возвращается с ней в свое царство. В тексте много поэтических описаний, сравнений, восходящих к индийским художественным образам. Стихотворный текст перемежается с прозаическим, что придает художественное своеобразие данному памятнику.

Кроме этого, исследователями зафиксированы многочисленные фольклорные версии этой повести, бытующие у монголов, калмыков и бурят [Позднеев 1882; Потанин 1883].

Несмотря на свою популярность в тибетской и монгольской литературах, «Повесть о царевиче Манибадре» не подвергалась исследованию со стороны ученых. Встречаются лишь краткие упоминания о присутствии ее в Ганджуре [Körös 1881; Ralston 1906], приводится краткое описание сюжета [Tucci 1949; Рерих 1961; Лауфер 1927]. Единственная работа, в которой рассматриваются тибетские и монгольские версии повести, — это статья Ц. Дамдинсурэна во втором томе его «Обзора монгольской литературы» [Дамдинсурэн 1976]. Автор приводит список письменных источников повести о Манибадре на тибетском и монгольском языках, имеющихся в хранилищах г. Улан-Батора, а также дает перечень фольклорных версий, записанных различными исследователями. В своей статье Ц. Дамдинсурэн подчеркивает наличие данного сюжета в фольклоре разных народов и описывает подобные сказочные сюжеты, присутствующие в устном творчестве Монголии, Бурятии, Кореи, Китая, Грузии и т. д. [Дамдинсурэн 1976].

Далее мы приводим список рукописей на монгольском и ойратском письме, содержащих текст повести, имеющихся в хранилищах Санкт-Петербурга и Улан-Батора.

В Санкт-Петербурге монгольские и ойратские письменные версии «Повести о царевице Манибадре» представлены в фондах двух научных учреждений — Института восточных рукописей РАН и Восточного факультета СПбГУ.

Институт восточных рукописей РАН

1. «[Повесть] о прекрасной небесной деве Манохари и наделенном пятью знаками царевице Мани-Бадра» (*ойрат.* Erkin dedü sayin üjesküleng-tü Manu-hri ökin tenggeri inu; eldeb mayad tabun belge tegüsügsen Mani padra han kübön inu. Ойратская рукопись, 40 л. [ИВР 1]).
2. «[Повесть] о царевице Манибара» (*ойрат.* Mani бага хан күбүүн). Ойратская рукопись, 4 л. [ИВР 2]).
3. «Повесть о благородном Манибадре из сутры, составленной Ранджун Дордже и Ригралом» (*ойрат.* Sayin Mani-badiriyin ene tuuji-yi öböсөben болоуsan оcиг kигed uxani ildü хоуориyin zokoуsan sudur-aаа). Ойратская рукопись, шестая часть сборника рассказов, в который также вошли сказки из «Волшебного мертвеца», сказание о Чингис-хане. [ИВР 3]).
4. «Повесть о небожительнице Манохара и царевице Манибадра» (*ойрат.* Manni badara kemekü хан күбүүни туuji bolai). Ойратская рукопись, 63 л. [ИВР 4] [Сазыкин 2003]).

Библиотека Восточного факультета СПбГУ

В рукописном фонде библиотеки Восточного факультета СПбГУ хранятся две рукописи повести: одна — на монгольском письме, другая — на ойратском. Помимо этого, перевод повести о царевице Манибадре есть в разделе Виная печатного монгольского Ганджура.

1. «Повесть о царевице Манибадари» (*монг.* Manibadari qan köbegün туuji orosiba). Монгольская рукопись, 20 лл. [ВФ 1]).
2. «Повесть о царевице Манибхадара» (*ойрат.* Mani-bhadara хан күбүүни туuji). Ойратская рукопись, 4 лл. [ВФ 2]).
3. «Повесть о царевице Манибадре» (*монг.* Manibadra qaуan-u туuji). Печатный Ганджур, раздел Виная (*монг.* Nomуадqaууin шitügen), сс. 582 (194 т.) – 26 (195 т.) [ВФ 3]).

В Улан-Баторе рукописи повести представлены в нескольких коллекциях: в Музее-квартире Ц. Дамдинсурэна, в библиотеке Института языка и литературы АН Монголии и в Монгольской Национальной Библиотеке.

Музей-квартира Ц. Дамдинсурэна

1. «Сутра о небесной деве Манохари, избавляющей от тяжких грехов» (*ойрат.* Kündü kilinče arilaуči Manohari ökin tenggeri-yin sudur orošibai). Ойратская рукопись, 34 л. [МКД 1].
2. «... Слушали приказы царя. [Там] было лотосовое озеро» (*монг.* qaуan-u jarliу činglejü linqua-tu naуur kemekü bölüge). Монгольская рукопись, 20 л. [МКД 2].
3. «Повесть о царевиче Манибадре» (*монг.* Mani bhadra qan köbegün-ü тауүji orošibai). Монгольская рукопись, 23 л. [МКД 3].
4. «Повествование о царе-бодхисаттве Норсане и небесной деве Манохари» (*монг.* Urida болson үges-үн tuuli čikin-ü čimeg neretü bodisadu qan Norson kiged ökin tngri Idbrogma-yin qarilčan ögüleksen ni eyimü bolai). Монгольская рукопись, 7 л. (неполный текст) [МКД 4].

Библиотека Института языка и литературы АН Монголии

1. «Сутра о небесной деве Манохари, избавляющей от тяжких грехов» (*ойрат.* Kündü kilinče arilaуči Manohari ökin tenggeri-yin sudur orošibai). Ойратская рукопись, 34 л. [ИЯЛ 1].
2. «Повесть о царевиче Манибадара и госпоже Манихри» (*монг.* Manibadara qan köbegün Manihri qatun qoуarun тауүji-yi orošiyulbai). Монгольская рукопись, 46 л. [ИЯЛ 2].
3. «Повествование о царе-бодхисаттве Норсане и небесной деве Манохари» (*монг.* Urida болson үges-үн tuuli čikin-ü čimeg neret bodisadu qan Norson kiged ökin tngri Idbrogma-yin qarilčan ögüleksen ni eyimü bolai). Монгольская рукопись, 7 л. (неполный текст) [ИЯЛ 3].
4. «Повесть о царевиче Манибадара» (*монг.* Mani badara qan köbegün-ü тауүji orošibai). Монгольская рукопись, в составе сборника, 24а-54а л. [ИЯЛ 4].

Монгольская Национальная Библиотека

1. В Монгольской Национальной Библиотеке хранится сборник рукописей повести о царевиче Манибадре. Он не озаглавлен, условно назван Ц. Дамдинсурэном «Монгольским сборником повестей о царевиче Манибадре». Он состоит из шести частей (монг. *bülüg*), каждая из которых представляет отдельный рассказ, кроме второй и шестой частей, которые образуют единое повествование.

1. «Джатака о том, как царевич Норсан встретился с госпожой Идпрогмой» (монг. *Kürdü orġiyuluуġĭ qaуan Norson kümün-ü yirtinġü-yin oron-du qubilyan qatun Idbrogma-lуу-a qoosa niyilegsen ġadig orosiba*). л. 1a–8b [МНБ 1].
2. «Повествование о царе-бодхисаттве Норсане и небесной деве Манохари» (монг. *Urida болson üges-ün tuuli ġġġġin-ü ġġmeg neret bodisadu qan Norson kiged ökin tngri Idbrogma-yin qarilġan ögülegsen ni eyimü bolai*). л. 9a–25a [МНБ 2].
3. «Шестидесятая ветвь (часть) [о том, как] отправился на остров Бадара, из Пагсамтишина» (монг. *Bodisadu-yin teyin tauli ғalbaravasun modun-u nayilǵayur-aġa Badarai-yin tib-dür yabuуsan sala-a nabġġi jirғuduyar orosibai*). л. 25a–46b [МНБ 3].
4. «Авадана о Норсане» (монг. *Вауatur-yin řastir ғuġġin dörbedüger ülegdel qara malayai-tu toyin Oġir-ber jökiyaуsan toyol-un üy-e-eġe jayun nigedüger dotora jayur-un bülüg / nayan nayimaduyar-un Norsan-u onol-i ögülegsen törölkitün büken-ü sedkil-i ilertüğülegsen nayadam-un üges kemegġġi orořiyсан bolai*). л. 47a–64a [МНБ 4].
5. «Авадана о царе Норсане» (монг. *qaуan Norsan-u onol-un erdem-i ögülegsen*). л. 64b–104b [МНБ 5].
6. «Раздел о небожительнице Идпрогме, жене царя Норсана» (монг. *qaуan Norsan-u qatun Idbrogma-yin bülüg*). л. 104b–113b [МНБ 6].

Кроме этого, как пишет Ц. Дамдинсурэн, в монгольском Данджуре, хранящемся в Государственной библиотеке Монголии, есть два перевода повести.

1. «Джатака о царевиче Норсане», перевод двадцать пятой джатаки из сочинения Харибхатты «Джатакамала». Данджур, том 180 [МНБ 7].

2. «Повесть о царевиче Норсане», перевод шестьдесят четвертой джатаки из сочинения «Бодхисаттвавадана-кальпалата» Кшемендры. Данджур, том 181 [МНБ 8].

Как мы видим, «Повесть о царевиче Манибадре» представлена достаточно большим количеством монгольских переводов, которые условно можно разделить на канонические, т. е. являющиеся переводами повести из Ганджура и Данджура, и неканонические. Авторы канонических переводов известны: переводчик рукописи ВФ 3 — Мерген Дай-гуши [Цэрэнсодном 1987: 91]. Рукопись МНБ 7 перевел гуши из Хухэ-Хото Лубсанчойджин [Цэрэнсодном 1987: 317]. Текст МНБ 8 перевел гуши Дамбадаржаа [Цэрэнсодном 1987: 317].

В ойратских рукописях ИВР 3, ИВР 4, МКД 1, ИЯЛ 1 имеется колофон, в котором сказано, что текст переведен неким Пандит гуши по приказу Дзарлигту-хунтайджи. Ц. Дамдинсурэн считает, что так назван Тумэн Дзасагту-хан, правивший в 1558–1593 гг. [Дамдинсурэн 1976: 453]. Таким образом, можно сделать вывод, что Пандит гуши жил во второй половине XVI в. Также в колофоне указанных рукописей назван переписчик Будда Пала.

Авторы остальных переводов неизвестны. Вопросы установления имен переводчиков, датировки переводов, а также классификации переводов, версий, редакций требуют дальнейшего изучения.

Источники

- ИВР 1* — Erkin dedü sayin üjesküleng-tü Manu-hri ökin tenggeri inu; eldeb mayad tabun belge tegüsügen Mani padra han küböñ inu ([Повесть] о прекрасной небесной деве Манохари и наделенном пятью знаками царевиче Мани-Бадра). Ойратская рукопись, 40 л. Хранится в фонде ИВР РАН.
- ИВР 2* — Mani бага han kübüin ([Повесть] о царевиче Манибара). Ойратская рукопись, 4 л. Хранится в фонде ИВР РАН.
- ИВР 3* — Manni badara kemekü han küböüni tuuji bolai (Повесть о небожительнице Манохара и царевиче Манибадра). Ойратская рукопись, 63 л. Хранится в фонде ИВР РАН.
- ИВР 4* — Sayin Mani-badiriyyin ene tuuji-yi öböşöben boloγsan oγir kiged uxani ildü хоуγiyyin zokoγsan sudur-aγa (Повесть о благородном Манибадре из сутры, составленной Ранджун Дордже и Ригралом). Ойратская рукопись, шестая часть сборника рассказов, в который также вошли сказки из «Волшебного мертвеца», сказание о Чингис-хане. Хранится в фонде ИВР РАН.

- РФ ВФ 1* — Manibadari qan köbegün туүйји оросиба (Повесть о царевиче Манибадари). Монгольская рукопись, 20 л. Хранится в рукописном фонде Восточного факультета СПбГУ.
- РФ ВФ 2* — Mani-bhadara xān küböüni туүйји (Повесть о царевиче Манибхадара). Ойратская рукопись, 4 л. Хранится в рукописном фонде Восточного факультета СПбГУ.
- РФ ВФ 3* — Manibadra qaγan-u туүйји (Повесть о царевиче Манибадре). Печатный Ганджур, раздел Виная (монг. Nomuγadqaqu-yin šitügen), сс. 582 (194 т.) — 26 (195 т.). Хранится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ.
- МКД 1* — Kündü kilinče arilaγči Manohari ökin tenggeri-yin sudur orošibai (Сутра о небесной деве Манохари, избавляющей от тяжких грехов). Ойратская рукопись, 34 л. Хранится в Музее-квартире Ц. Дамдинсурэна.
- МКД 2* — (Первый лист отсутствует)... qaγan-u jarliγ činglejü linqua-tu наγур кемекү bölüge (... Слушали приказы царя. [Там] было лотосовое озеро). Монгольская рукопись, 20 л. Хранится в Музее-квартире Ц. Дамдинсурэна.
- МКД 3* — Mani bhadra qan köbegün-ü тауүйји orošibai (Повесть о царевиче Манибадре). Монгольская рукопись, 23 л. Хранится в Музее-квартире Ц. Дамдинсурэна.
- ИЯЛ 1* — Kündü kilinče arilaγči Manohari ökin tenggeri-yin sudur orošibai (Сутра о небесной деве Манохари, избавляющей от тяжких грехов). Ойратская рукопись, 34 л. Хранится в библиотеке Института языка и литературы АН Монголии.
- ИЯЛ 2* — Manibadara qan köbegün Manihri qatun qoγarun туүйји-yi orošiyulbai (Повесть о царевиче Манибадара и госпоже Манихри). Монгольская рукопись, 46 л. Хранится в библиотеке Института языка и литературы АН Монголии.
- ИЯЛ 3* — Urida bolson üges-ün tuuli čikin-ü čimeg neretü bodisadu qan Norson kiged ökin tngri Idbrogma-yin qarilčan ögüleksen ni eyimü bolai (Повествование о царе-бодхисаттве Норсане и небесной деве Манохари под названием «Украшение для слуха — истории о прежде случившемся»). Монгольская рукопись, 7 л. (неполный текст). Хранится в библиотеке Института языка и литературы АН Монголии.
- ИЯЛ 4* — Mani badara qan köbegün-ü тауүйји orošibai (Повесть о царевиче Манибадара). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 24а–54а. Хранится в библиотеке Института языка и литературы АН Монголии.
- МНЦ 1* — Kürdü orčiyuluyчи qaγan Norson kümün-ü yirtinčü-yin oron-du qubilγan qatun Idbrogma-luy-a qoosa niyileksen čadig оросиба (Джатака о том, как чакравартин - царевич Норсан встретился в мире людей с госпожой Ид-прогмой). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 1а–8в, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.
- МНЦ 2* — Urida bolson üges-ün tuuli čikin-ü čimeg neretü bodisadu qan Norson kiged ökin tngri Idbrogma-yin qarilčan ögüleksen ni eyimü bolai (Повествование

о царе-бодхисаттве Норсане и небесной деве Манохари под названием «Украшение для слуха — истории о прежде случившемся»). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 9а–25а, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 3 — Bodisadu-yin teyin tauli ʁalbaravasun modun-u nayilʁayur-ača Badarai-yin tib-dür yabuʁsan salay-a nabči jiryuduʁar orosibai (Шестидесятая ветвь (часть) [о том, как] отправился на остров Бадара, из Пагсамтишина). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 25а–46б, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 4 — Bayatur-yin šastir ʁučin dörbedüger ülegdel qara malayai-tu toyin Očirber jokiyauʁsan toyol-un üy-e-eče ʁayun nignedüger dotora ʁayur-un bülüg / nayan nayimaduʁar-un Norsan-u onol-i ögülegsen törölkitün büken-ü sedkil-i ilerügülegsen naʁadam-un üges kemegči orošiʁsan bolai (Увлекательное повествование, проясняющее мысли всех живых существ, — авадана о Норсане, восемьдесят восьмая в «Сто одной джатаке» черношاپочника Очир (неполный перевод имени Кармапы Ранджун Дордже), [использовавшего] тридцать четыре джатаки Багатур (также неполный перевод имени Арьяшуры (тиб. slob spon dra' bo). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 47а–64а, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 5 — ʁayun Norsan-u onol-un erdem-i ögülegsen (Авадана о царе Норсане). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 64б–104б, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 6 — ʁayun Norsan-u qatun Idbrogma-yin bülüg (Раздел о небожительнице Идпрогме, жене царя Норсана). Монгольская рукопись, в составе сборника, л. 104б–113б, хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 7 — Norsan qan köbegün-ü čadig (Джатака о царевиче Норсане). Монгольский Данджур, том 180. Хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

МНЦ 8 — Norsan qan köbegün-ü tuçuji (Повесть о царевиче Норсане). Монгольский Данджур, том 181. Хранится в Монгольской Национальной библиотеке.

Литература

- Владимирцов Б. Я.* Тибетские театральные представления // Восток. 1923. № 3. С. 99–103.
- Дамдинсүрэн Ц.* Монголын уран зохиолын тойм. Улан-Батор, 1976.
- Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы. Л., 1927.
- Позднеев А. М.* Калмыцкие сказки. V. Записки Вост. отд. Рус. Археолог. О-ва. Том VI. Вып. I–IV. СПб., 1882.
- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.
- Рерих Ю. Н.* Тибетский язык. М., 1961.

Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения РАН. Т. III. М., 2003.

Цэрэнсодном Д. Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эх). Уланбаатар, 1987.

Körösi, A. Cs. de Analyse du Kandjour. Traduites de Anglais par M.Léon Feer. Lyon, 1881.

Ralston W. R. S. Tibetan tales derived from Indian sources, translated from the Tibetan of the Kan-gyur by A.von Schiefner. Done into English from german with an introduction by W. R. S. Ralston. P. XLVIII. London, 1906.

Tucci G. Tibetan painted scrolls. T. II. Roma, 1949.



Н. Наранжаргал

**ЖА ЛАМЫГ УСТГАХ АЖИЛЛАГА БА
ХАЛИМАГ СУРГАГЧ НАР**

XX зуунд Монголчууд Манжийн дарлалаас гарч өөрсдийн тусгаар тогтонолыг зарласан нь дэлхийд тархан суусан монгол туургатануудын анхаарлыг татаж, улмаар тэдний зарим төлөөлөгчид Монгол улсад ирж тухайн үед өрнөөд байсан улс төрийн үйл хэрэгт биечлэн оролцох болсон.

Тэдний нэг бол Астархан мужийн Халимагийн Бага дөрвөд улсаас гаралтай Дамбийжанцан юм. Монголын баруун хязгаарын түшиц газар болох Ховд хотыг Манж, Хятадаас чөлөөлөхөд идэвхийлэн оролцосон түүний гавьяа зүтгэлийг Богд Хаант Монгол Улсын засгийн газраас өндөрөөр үнэлэн «Эрдэнэ бишрэлт хүчин төгөлдөр догшин ноён худагт номун хан цол, тамга сайдын зэргээр шагнасан» [Сүхбаатар 2011: 46]. Энэ үеээс эхлэн түүний алдар цуу Монгол газарт улам нэмэгдсэн. Тэрээр тухайн үеийн монголын газар нутгийн зарим хэсгийг бараг «35 жил ховсдолтын байдалтай байлгаж...: Астарханаас Бээжин, Өргөөгөөс Энэтхэгийг хүртэлх...» [Рерих 1982: 48] өргөн уудам нутагт алдар цуу нь мандаж үйл ажиллагаагаа явуулж байв. Ямар хүсэл зоригтой, ямар санаа агуулж явдаг нь бүү хэл, хаанаас гаралтай хэн болох нь одоо хүртэл нарын тодорхой бус тэрээр Ховдыг чөлөөлсөний дараа баруун хязгаарын сайдаар томилогдон ард олонд ихээхэн хатуу хандан, дур зоргоороо аашлах болсоноор Автономит Монголын засгийн газраас «баруун хойт монголд оршин суухдаа ардуудыг өдөн хатгах, хууран мэхлэх ажиллагаа явуулан ард олонд асар их

хохирол үзүүлэх болсон» [Ломакина 2011: 181] гэдэг үндэслэлээр бүх хэргэм цол мяндагыг хураан авч Хаант Оросын засгийн газарт мэдүүлэн баривчлуулан хориулсан. Гэсэн хэдий ч тэрээр Орос улсад гарсан хувьсгалын дараа 1918 онд дахин Баруун монголд ирж урьдын хамжиллагаа захиран суусан. 1920 онд Барон Унгерн нийслэл хүрээг чөлөөлсөн үйл явдалд түүний оролцоо байсан гэж үздэг. 1921 онд Монголд ардын хувьсгал ялсаны дараа ардын засгийн газрын ерөнхий сайд «Д. Бодоо баруун монголд ихээхэн нэр хүндтэй түүний амрыг нь эрсэн бичгийг хадгийн хамт хүргүүлж» байв [НЭПКО 2013: 24]. Монголын ардын засгийн газар түүний баруун монгол дахь нэр хүндийг ашиглахыг хүсчж байв. Жа лам нь ардын засгийн газартай хамтран ажилаагүйгээр барахгүй Монгол, Шинжаан, Алшаагийн нутгийн зааг Маажаасан ууланд бэхлэлт байгуулан суусан. Энэ нь шинээр тусгаар тогтнолоо зарласан Монгол улсын бүрэн бүтэн байдалд сөргөөр нөлөөлөх болсноор түүнийг устгах шаардлагтай болсон. Энэхүү ажиллагаанд тухайн үед Монголд ажиллаж байсан Зөвлөлтийн сургагч нар бас оролцосон. Иймээс түүнийг зарим судлаачид Хаант Оросын тагнуул хэмээн үздэг. Тухайн үед Зөвлөлтийн засгийн газар өөрсдийн сургагч нараараа дамжуулан ардын засгийн газрын үйл ажиллагаанд нөлөөлж, түүнийг ардын засгийн газрын хүчирхэг дайснуудын нэг хэмээн зарласан. Мөн өөрсдийн үйл ажиллагаанд саад болсон Бодоо зэрэг улс төрчидийг түүнтэй хамсаатан гэдэг үндэслэлээр хилсээр яллан хороож байв.

Иймээс Жаа ламыг устгах нь ардын засгийн газрын тулгамдсан асуудлуудын нэг болсон. Түүнийг устгасан хүмүүсийн тухай «монголд ажиллаж байсан халимаг сургагч Х. Б. Кануков, А. В. Хомутников нар далай ламын адислал авч ирлээ хэмээн хууран уулзаад буудан алсан», «Монголын дотоодын хамгаалахын дарга Балдорж өвчтөй хүн болж хууран адис авахдаа буудан алсан», «Дугаржав, Нанзад баатар нар 4 цэргийн хамт очиж Нанзад баатар буудан алсан» гэх мэтээр зөрөөтэй тэмдэглэсээр ирсэн.

Баримтаас харахад энэхүү ажиллагааг явуулах төлөвлөгөөг нийслэл хүрээний комендантаар ажиллаж байгаад Ховдын хязгаарын цэргийн штабын зөвлөх, штабын тагнуулын болон

улс төрийн хэлтэсүүдийн зөвлөхийн ажилд томилогдон ажиллаж байсан Халимаг сургагч «Х. Б. Кануков нууцаар боловсоруулан Монголын засгийн газарт тавьсан» [Дүнхэржав 2000: 11]-д Ардын засгийн газар 1922-оны 10 сарын 7-нд Мишигдорж бэйл болон ноён лам Дамбийжанцан нарыг хувилдан эх орноосоо урвасан гэдэг үндэслэлээр цэргийн шүүхээс цаазаар авах ял оноосоньг үндэслэн түүнийг устгах тухай 87 тоот дэлгэрэнгүй захирамж гарган уг ажиллагаатай холбогдуулан Ховдоос татан авч ирж Улиастай хотын камендант болгоод байсан энэхүү ажиллагааны удирдагч, зохион байгуулагч Х. Б. Кануковд маш нууцаар яаралтай явуулсан. Уг захирамжинд зааснаар бол «бүрэн эрхт төлөөлөгчид Дамбийжанцантай хэлэлцээ хийх дүр үзүүлэн түүнийг баривчлан аль болох түргэн устгаж, ард олныг зовлон гамшигаас салгах» ёстой байлаа. Мөн «Зүүн хязгаарын цэргийн даамал Дугаржав бэйс, хороон дарга Нанзад, дотоодыг хамгаалахын дарга Балдандорж нарыг дотоодын хамгаалахын 50 цэргийн хамт нууцаар томилон явуулсан тэд газар дээр нь очиж нууц төлөвлөгөө боловсоруулан Жа ламыг баривчилж, шүүхэд шилжүүлэн цаазар авах» [Пунцагноров 1960: 131] даалгавартай байсан. Уг ажиллагаанд оролцох төлөөлөгчидийг нууцлахын тулд «Дугаржавт засагт хан аймгийн цэргийг шалган байцаах түшмэл, Нанзадыг өөрийн эрхэлж байсан Улиастайн хуучин ажилдаа эргэн очихоор яваа, Балдандоржийг Улиастай зэрэг газрын цэргийн хороонуудад суртал нэвтэрүүлэгч комиссар гэсэн үнэмлэх бичиг шийтгэн олгосон» [Батбаяр 2014: 110] байна. Ийнхүү энэ ажиллагаа маш нууцаар эхэлсэн хэдий ч 1922-оны 10 сарын 10 өдөр ардын засгийн газраас «ард олонд хандан Дамбийжанцаны урьдаас аван үйлдэсэн муу хэргүүдийн тухай өгүүлэн түүнд цэргийн шүүхээс цаазар авах ял оноосон тул ардын засгийн газар түүнийг устгах арга хэмжээ авч байгаа. Дамбийжанцанд туслахыг хүссэн хэнийг ч болов буудан алах болно гэсэн» 77 тоот тунхагийг гарган [Пунцагноров 1960: 133] тараасан.

Балдандоржийн бүлэг Улиастайд ирж Х. Б. Кануковтай уулзан төлөвлөгөөгөө боловсоруулсан. Тэд Жа ламын итгэж хүндэлж явдаг Улиастайн сайд гүн С. Ламжав, Дилив худагт В. Жамсранжав нарын нэрээр «Өргөөгийн засгийн газар Жа ламын дэмжилгийг

хүсэж байгаа бөгөөд баруун хязгаарыг тохинуулах сайдын албан тушаал хашихыг урин түүнд хошуу нутаг, тамга тэмдэгийн хамт олгох» болсон тухай хуурамч захидал бичин Засагт хан аймагт морилон ирэхийг урьсан.

Жа лам хариуд нь «миний бие өвөл болгож байгаад очъё, харин одоохондоо хошуу ноёны тамга, тэмдэг, мөн түүнчлэн хэлэлцээ хийх төлөөний хүнийг яаравчилан хүлээе» [Батбаяр 2014: 112] гэсэн хариу явуулсан.

Ингэснээр Жа ламыг Засагт ханы өргөөнд ирхэд нь баривчлан устгах төлөвлөгөө бүтэлгүйтсэн. Энэ нь магадгүй Жа лам өөрт нь цэргийн шүүхээс цаазар авах ял оноон нууцаар даалгавар биелүүлэх хүмүүс явуулсан. Түүнд туслахыг хоргилсон тухай тунхагийг олж үзсэнээс хаширласан байж болох юм.

Иймд засгийн газрын тусгай төлөөлөгчид Засагт хан аймгийн өмнөд нутгуудаар цагаантаны дээрэмчид байгаа тухай худал мэдээлэл тараан түүнийг устгах нэрийн доор 1922-оны 11 сард Ховдын хорооноос тэнд сургагчаар ажиллаж байсан халимаг сургагч нар болон цэргүүд бүхий тавин хүний бүрэлдэхүүнтэй отьрядыг халимаг сургагч М. Лиджиевээр удирдуулан Жа ламын цайзын чиглэлд байх Гүн тамга гэдэг газар луу явуулсан. Мөн Улиастайгаас 50 цэргийг Баяр вангаар удирдуулан Итгэмжит бээлийн хошуу руу илгээсэн. Тэд Засагт хан аймгийн нутгийн урд талаар байх цагааны дээрэмчидтэй тэмцэх нэрийн доор Жа ламын цайз руу дөхсөөр байв.

1922-оны 12 сард Дугар бэйс, Нанзад баатар нар дөрвөн цэргийн хамт Жа ламын бэхлэлт рүү явсан тэд Жа ламыг урьсан урилгаас гадна салан тусгаарласан Тува нарыг номхоруулж өгөхийг хүссэн гуйлттай явж байв. Энэхүү төлөөлөгчид хэрвээ амь эрсдвэл Тэдний араас 25 цэргийн хамт явсан Балдандорж цагаантны дээрэмчидтэй тэмцэх нэрийн доор явж байсан 100 цэргийн хамт дайран орж эзлэх ба Мөн Улиастайн комендант, энэхүү ажиллагааны ерөнхий зохион байгуулагч Х. Б. Кануков Улиастай Ховдоос цуглуулсан 50 цэргийн хамт нэмэлт хүчээр очих байлаа.

Мөн энэ үед Улиастайн сайдын тушаалаар Итгэмжит бээлийн хошуунд Жа ламтай санал бодол нэгтэй хүмүүс болох Сартуул

цэцэн ван, Засагт хан зэрэг хүмүүсийг цуглуулсан нь нууц харуул хамгаалалтын доор Жа ламтанд газар нутгийг таслан өгөх зөвлөлгөөн хийх гэж байгаа гэж итгүүлэх хэрэг байсан. Нөгөө талаар эдгээр хүмүүсийг Жа ламд туслахаас сэргийлсэн хэрэг.

Нанзад нарын төлөөлөгчидийг эхний өдөр Жа лам баг харуул хамгаалалтын хамт хүлээн авсан бөгөөд тэдэнд ямар нэгэн үйлдэл хийх боломж гараагүй. Дугар бэйс түүнд итгэл олохын тулд «Халхын ард түмний байдал муу байгаагаас ардын засгийн газар итгэлгүй болж байгаа, өөрийг нь урьд цагаантантай нийлсэн гэдэг нэрээр гадуурхан хандах болсон ба Улаан халхчуудаас салах арга олохгүй байсан» зэргээр ярьхад Жа ламын байдал эрс өөрчлөгдөн харуул хамгаалалтаа гарган, «Баруун монголыг тохинуулах бүрэн эрхт сайдын тушаалыг хаших болно... энэ нь эргэлт хийхэд дөхөмтөй... монголыг эзлэх талаар Бээжинтэй ярьж тохирсон» [НА РК. Ф. Р-137. Оп. 1. Д. 2. Л. 89–92] зэргээр ярьсан байна. Дугар бэйст итгэсэн тэрээр өөрийн хүрээний байдал, бахархал болсон өөрийн хүмүүсийн буу зэвсэгийн агуулах, үнэт зүйлс, хувийн буу зэвсэгээ хүртэл үзүүлэн 9 цагааны бэлэгийг тэдэнд өгсөн байна. Эцэст нь Дугар бэйс өөрт нь зориулан барьсан гэрт Жа ламыг урин газрын зургаар баримжаа олдог арга заана гэхэд тэрээр бие хамгаалагчаа орхин гэрт орсон байна. Тэднийг ороход цэрэг Даш адис авахаар сөхрөн унахад Жа лам уншлага уншин Дашийн толгой дээр адис тавихаар гараа сунгахад цэрэг Даш тэр гараас нь Дугар бэйс нөгөө гараас нь барьж авахад гал түлж байсан Нанзад баатар үсрэн босонгуутаа тулган буудахад сум хүзүүнд нь тусаж үхсэн байна. Уг үймээнээр гаднаас бие хамгаалагч нар нь орж ирсэн ч болж байгаа явдлыг хараад гарч зугатсан ба гадан үлдэсэн цэргүүд зэвсгийн агуулахыг эзлэн авч хий буудан сүрийг үзүүлсэнээр тэднийг буулган авсан байна. Жа лам нь хүнд итгэхдээ ихээхэн муу байсан тул энгийн үед хүмүүсийнхээ буу зэвсгийг хураан авч зэвсгийн агуулахад хадгалдаг байсан ба энэ агуулахаа Дугар бэйс нарт итгэн үзүүлсэн нь Дугар бэйсийн цэрэг хамгийн түрүүнд уг агуулахыг эзлэн авах боломжийг олгож улмаар энэ ажиллагаа ихээхэн үр дүнтэй болоход нөлөөлж, үймээн, зэвсэгт эсэргүүцлээс сэргийлж чадсан. Тэд Жа ламын ойрын 5 хүнийг олны нүдэн дээр буудан

алсан ба түүний хөрөнгө хогшил зэргийн хураан авсан. Дугар бэйс хамгийн үнэтэй зүйлсийг нь 6 хэсэг болгон хуваан авахаар шийдсэнээс Нанзад баатартай зөрөлдсөн. Улмаар Балдандоржийг ирэхэд энэ тухайгаа Дугар бэйс илтгэхэд Жа ламын бүх хөрөнгө болон 6 хэсэгт хуваан авахаар бэлдээд байсан зүйлсийг бүртгэн улсын санд хураан авсан. Ийнхүү энэ ажиллагаа амжилттай болсонд уг ажиллагааг зохион байгуулсан Х. Б. Кануков 1923 оны 1 сард энэхүү ажиллагааны тухай илтгэлийг засгийн газарт бичсэн ба 2 сарын сүүлээр Богдын хатаны толгойлсон хувьсгалын эсэргүү хэргийг илэрүүлэх хэргийн учираас Өргөөд дуудагдан очисон байна.

Эндээс харахад Дамбийжанцанг устгах ажиллагаанд тухайн үед Ховдын хязгаар болон Дотоодын хамгаалахад ажиллаж байсан халимаг сургагч нар оролцсон нь тодорхой байна. Ажиллагааг санаачлан төлөвлгөө зохиож, зохион байгуулан удирдасан хүн бол Х. Б. Кануков. Тус ажиллагаанд «Ховдын цэргийн хороонд сургагчаар ажиллаж байсан халимаг сургагч нар Монташ Лиджиевын отърядын бүрэлдэхүүнд багтан оролцосон бөгөөд эдгээр сургагч нараас Эренцэн Каблунов, Павел Жамбанов» [Бимбаев 1970: 61] нарын нэр мэдэгдэж байна.

Энэ ажиллганы тухай Рерих болон Хансленд нар Монгол Орос цэргийн хамтарсан хүчирхэг баг очиж устгасан тухай өгүүлсэн. Энэ орос цэргүүд гэдэг нь Халимагууд аж.

Х. Б. Кануков 1932-оны 10 сарын 22-нд бичсэн «Кануков Харти Бадиловичийн иргэний дайны байлдааны ажиллагаануудын тойм» гэсэн намтардаа «1922 оны 11 сард Төв Ази даяр алдаршсан луйварчин, амьд бурхан хэмээгдэгч Дамбийжанцанг Монгол улс болон Шинжаан, Алшаагийн торгууд нарын хилийн заагт байх өөрийнхөө байгуулсан цайзад 300 айлын хамт бүгэн суухад нь очиж устгах ажиллагааг удирдасан» [АВ ИВР РАН. Ф. 183. Оп. 1 Д. 16] гэсэн байдаг. Уг ажиллагаа дууссаны дараа армийн тагнуулын хэлтэст явуулсан түүний илтгэл 1924 оны 1 сард өргөөд хэвлэгдэж байсан Туяа сэтгүүлд хэвлэгдсэн байна. Мөн 1922 оны 12 сард Дамбийжанцанг устгасан тухай мэдээ авсан Сүхбаатар

Балдандорж, Нанзад, Дугаржав, Сандуйжав нарт хандан баяр хүргээд «эрхэм түшмэдийн бие Вакунаев болон нийслэл хүрээнээс гарсан монгол торгууд цэргүүдийг авч гарсан зэвсгийн хамтаар даруй ирцгээхийг хүсэж, их баярын зүгээс эрхэм түшмэл Ба, На, Ду, Са нар танаа амрыг эрж бариулав» [МҮТА-МАНБТА. Ф.12. Д., ХН 181, 12] гэсэн захиаг явуулсан байдаг.

Дамбийжааг устгах ажиллагаатай холбогдосон өөр нэгэн халимаг хүн бол Дорж Дарминов юм. Тэрээр халимагаас монголд туслахаар ирсэн хоёр дахь хэсгийн бүрэлдэхүүнд багтан ирсэн юм. Түүнийг «Жа ламыг устгах тусгай даалгавар гүйцэтгэж байгаад баригдаж буудуулсан гэж ЗХУ-ын бүрэн эрхт элчин төлөөлөгч Виталий Иванович Юдин мэдэгдсэн» [Очиров 1970: 31] байдаг. Мөн 1923-оны 8 сар [Оглаев 1970: 90] болон 1924 онд Монголд байсан халимагуудын бүртгэлд түүний нэр байхгүй байна.

Эцэст нь дүгнэхэд Жа лам буюу Дамбийжанцанг устагах үйл ажиллагааны тухай засгийн газарт санал оруулж тухайн ажиллагааг ерөнхийд нь удирдсан хүн Х. Б. Кануков юм. Жа ламыг гардан устгасан хүмүүс нь Дугаржав, Нанзад, Даш нар бөгөөд Балдандорж нь Жа ламыг алсаны дараа өөрийн удирдаж явсан нэмэлт хүчний хамтаар ирж Жа ламын хөрөнгийн хураан авч данслах болон бусад зохион байгуулалтын үйл ажиллагааг хийсэн. Энэхүү ажиллагаанд нэмэлт хүчээр Ховд болон Өргөөгөөс татан авч ирсэн цэргийн бүрэлдэхүүнд тухайн үед монголд ажиллаж байсан халимаг цэргүүд байсан байна.

Архивын баримт

Монголын үндэсний төв архивын харьяа, Монгол Ардын Намын баримтын төв архив (МҮТА-МАНБТА). Ф. 12. Д., ХН 181. 12-р хуудас.

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 183. Оп. 1. Д.16.

Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф. Р-137. Оп. 1. Д. 2. Л. 89–92.

Ашигласан ном

Батбаяр Б. Захчины түүх соёл судлалын асуудал. Эрхэлэн хэвлүүлсэн На.Сүхбаатар, Худам үсэгээс кирилл үсэгт буулгасан Г. Ядамжав. Bibliotheca oiratica XXXVI. Улаанбаатар, 2014. 206 х.

Бимбаев М. Т. Дружба, рожденная революцией // С интернациональной миссией: воспоминания участников Монгольской народной революции / сост. Ю. О. Оглаев; под общ. ред. И. Я. Златкина. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970.

Дунхэржав Д. Балдандорж. Улаанбаатар, 2000. 40 с.

Ломакина И. В. Жа ламын толгой. Улаанбаатар, 2011. 239 х.

Монгол улс Завхан аймгийн он дараалалын бичиг. Улаанбаатар: Нэпко хэвлэлийн газар, 2013. 30 х.

Очиров Ц. М. Два года в Монголии: воспоминания участников Монгольской народной революции / сост. Ю. О. Оглаев; под общ. ред. И. Я. Златкина. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970.

С интернациональной миссией: воспоминания участников Монгольской народной революции / сост. Ю. О. Оглаев; под общ. ред. И. Я. Златкина. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 143 с.

Пунцагноров Ц. (ред.) Революционные мероприятия народного правительства Монголии в 1921–1924 гг / сост. Ц. Насанбалжир, М., 1960.

Перих Ю. Н. По тропам Срединной Азии. Хабаровск: Хабаровское книжн. изд-во, 1982. 304 с. ил.

Сүхбаатар На. (ред.) Дамбийжанцан баримт бичгийн эмхэтгэл (1912–1914). Bibliotheca Oiratica. Боть XXV. Улаанбаатар, 2012.

КОБДО И МОНАСТЫРЬ ШАР СУМЭ

Кобдоский аймак (*монг.* Ховд аймаг) образован в 1931 г. История его начинается с 1685 г., когда ойратский Галдан Бошогту хан основал свою ставку на берегу р. Кобдо, а в 1762 г. появился уже собственно город — Кобдо (*монг.* Ховд). В состав аймака входят 17 сомонов, площадь составляет 7606038 м², численность населения по состоянию на 2010 г. — 76870 человек [Кимеев, Терентьев и др. 2012: 72], на 2012 г. — свыше 100 тысяч человек [Ховд аймаг].



Панорама города Кобдо

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 12-21-03003.

гийн хураангуй 2012: 27]. Это единственный в Монголии аймак, в котором проживают около 19 этнических групп, — халха, захчины, торгуты, дербеты, урянхайцы, мингаты (мянгаты), олёты, казахи и др. На западе аймак граничит с Синьцзян-Уйгурским Автономным районом КНР, на севере — с Убсунурским, на востоке и северо-востоке — с Завханским и Гоби-Алтайским, на западе и северо-западе — с Баян-Ульгийским аймаками [Ховд аймгийн хураангуй 2002: 9–10, 26–27].

В городе Кобдо находятся ряд достопримечательностей. Одна из них — Казначейская крепость (*монг.* Сангийн хэрэм), развалины которой сохранились до настоящего времени. Указ о строительстве города (1731 г.) и гарнизона появился в правление маньчжурского императора Юньчжэна (1723–1735) [Горохова 1980: 42]. Крепость построили, однако вскоре ее перенесли на другое место, и этому есть объяснение: «монголы разбушевались и разрушили ее» [Бурдуков 1969: 43]. Согласно легендам, изображение божества-покровителя крепости (статуя Гэсэр-хана) таинственным образом неоднократно перемещалось на новое место у р. Буянту, таким образом было свыше указано новое месторасположение города — северо-западная часть крепости. В 1762 г. там и были вновь отстроено военное укрепление и возведена торговая слобода [Бурдуков 1969: 43–44]. Рядом с храмом Гэсэра построили храм Белого старца и мечеть [Гонгор 2006: 29]. В плане цитадель представляла собой четырехугольник, на глинобитных стенах ее были установлены пушки, в западной и восточной сторонах — въездные ворота. Площадь составляла свыше 10 га, высота стен — 3 м, толщина — 1,5 м, вокруг крепости был вырыт ров, наполненный водой. Внутри размещались резиденция маньчжурского амбана, жилые и служебные постройки, солдатские казармы, кузница, тюрьма, склады и др. [Бурдуков 1969: 43; Гонгор 2006: 27–28]. В гарнизоне служили не только маньчжуры, но и китайцы из Китая, обучавшиеся военному делу под руководством амбана [Хохлов 2008: 12]. В Маймачене располагались русские и китайские торговые фирмы, лавки мелких торговцев и ремесленников, общая численность населения торгового города и крепости

составляла около двух тысяч человек [Бурдуков 1969: 43]. В августе 1912 г. гарнизон пал под натиском Джа-ламы, в слободе и гарнизоне «царил хаос», практически все китайские фирмы были разграблены, зловонный запах от разлагающихся трупов животных плотно накрывал город. Эту ужасающую картину застал А. В. Бурдуков: «Внутри крепость имела такой вид, словно только что произошло страшное землетрясение». Относительно целыми остались лишь склады, статуя Гэсэр-хана была вдребезги разбита: монголы «железными лопатами» долбили ее в надежде отыскать что-либо ценное [Бурдуков 1969: 84–85].

Со временем город был отстроен, а крепость постепенно разрушалась и в конце концов пришла в запустение. В таком состоянии она пребывает и поныне.



Остатки крепостных стен Сангийн хэрэм

В каждом из 17 сомонов Кобдоского аймака имеются свои монастыри, дуганы или дацаны. В столице аймака также есть монастырь — Гандан пунцаг чойлин хийд (монгольское название Түгээмэл амаржуулагч хийд, народное название — Шар сүмэ), основанный в 1767 г. по указу императора Цинской династии Цян-

луна (годы правления 1736–1795) [Монгол сүм хийдийн түүхэн 2009: 710]. По рассказам Сэргэлэна, гэвши Шар сүмэ, народное название монастырь получил по окрашенным в желтый цвет стенам [ПМА]. Вначале он располагался в 3–5 км к северу от Кобдо, на правом берегу р. Буянту.



Старое место расположения монастыря

Строительство храма осуществлялось на средства императора, который выделил около 10 млн ланов серебра, при поддержке маньчжурского амбана Ялангаа (Жаланга) и гэлуня Дондока [Гонгор 2006: 35; Тэрбиш 2008: 180–181]. Поначалу для успешного функционирования Шар сүмэ известных халхаских лам обязывали отработать в нем настоятелями несколько лет, а для содержания со всей страны собирали «громадное количество скота» и отдавали его во владение монастырю на три года. По истечении этого срока молодняк как собственность монастырской общины оставлялся, а скот возвращался хозяевам. Однако зачастую в бескормицу скот погибал, и монастыри оставались практически без средств к существованию [Бурдуков 1969: 43]. В XVIII в. численность лам составляла 4500 человек, а к концу XIX в. их насчитывалось уже около 1000 человек [Ожередов 2009: 44].

Существует легенда о том, что влиятельный кобдоский хэбэй амбань, прослушав от настоятеля Дондока «учение о созерцании Ямандаки», настолько проникся им, что представил доклад императору Цянлуну о необходимости постройки кумирни. После получения финансовых средств в размере 10000 лан серебра она была построена в течение одного года. В том же 1767 г. кумирня была освящена и получила название «Храм всеобщего успокоения», в народе же стала называться «Шар сүмэ» [Позднеев 1896: 327]. Настоятелем был назначен все тот же гэлун Дондок, а лам собирали из олётских и мингатских хошунов. После 25 лет активной монастырской жизни многие ламы разбрелись по своим аймакам и хошунам и собирались только три раза в год на праздничные и торжественные богослужения. При кумирне имелась небольшая библиотека, в которой хранился, в основном, Данджур, на тибетском языке. Во времена путешествия А. М. Позднеева в Монголию в 1892–1893 гг. в Шар сүмэ служил настоятель вместе с небольшим числом лам, собиравшихся только на богослужения несколько раз в год.

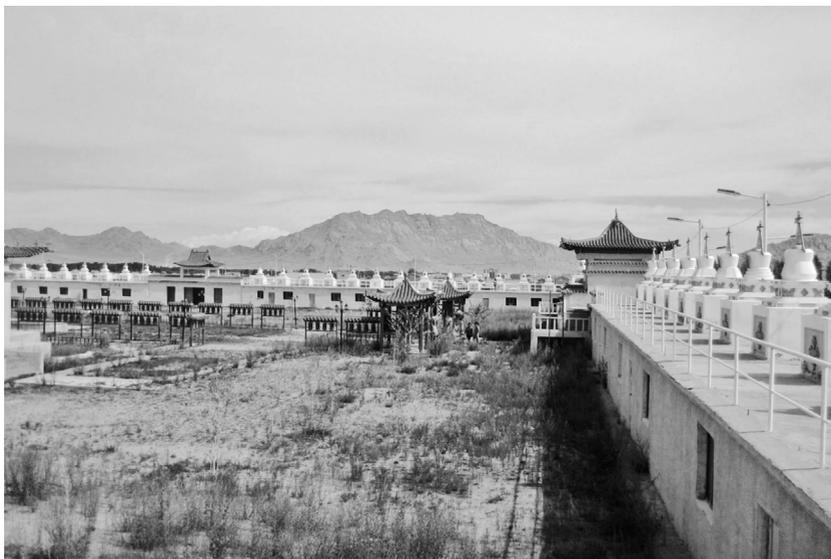
1925–1938 гг. — время фактической ликвидации буддийской церкви в Монголии, когда лам насильно делали мирянами, а личное и монастырское имущество (скот, храмы) облагалось непосильным налогом. В январе 1925 г. в Монголии численность лам приблизительно составляла 200–250 тысяч человек, или 25–30 % общего числа населения, «если к этому прибавить еще и монахинь, которых имеется немалое количество, тогда мы получим прямо-таки подавляющую по своей величине цифру 35–40 %» [ЦА ФСБ РФ. Ф. 65. Д. 140. Л. 108]. В том же году руководство Монгольской народно-революционной партии (МНРП) объявило о начале борьбы с «левыми уклонистами» [История Монголии 1967: 336]. В период с 1929 по 1932 гг. в Западной Монголии было выявлено несколько групп лам, организовавших мятежи (впоследствии они были ликвидированы). Восстания были вызваны тем, что власть подрывала основы религиозных институтов, насильно переводя священнослужителей в миряне, облагая чрезмерными налогами личное и монастырское имущество (скот, храмы). Кроме

того, запрещалось принимать в монастыри юношей моложе 18 лет, а в случае всеобщей мобилизации ламы подлежали мобилизации; если в семьях было менее трех сыновей, им возбранялось уходить в монахи [Кузьмин, Оюунчимэг 2010–2011: 134]. К 1938 г. было закрыто 615 из 771 монастыря (оставшиеся закрыли позже), а к началу 1940-х гг. в стране «ламство перестало существовать, исчезли сотни монастырей и храмов» [История Монголии 2007: 100; Сабиров 2012: 96]. С 1932 по 1939 гг. были арестованы свыше 50 тысяч лам, примерно половина из них — расстреляны.

В 1930-х годах Шар сүмэ был закрыт, а ламы распущены по домам. Монастырь восстановили в 1997 г. по образцу тибетского монастыря Ташилхумбо, инициаторами его возрождения стали Ц. Батбилэг, Д. Дондов и Соном. Главными божествами-покровителями монастыря считаются Будда Шакьямуни и Балдан Лхамо.

Удаленность от города создавала определенные трудности для его посещения, поэтому по решению городской администрации храм перенесли в центр Кобдо и разместили в здании бывшего Дома культуры [Ожередов 2009: 39]. Во дворе установили субурган, огромный котел и валун, на котором высечена история его основания на трех языках — маньчжурском, китайском и ойратском.

Со временем помещения монастыря приходили в негодность, и было принято решение о переносе здания на новое место. В 2000 г. строительная компания «Ховд аймгийн хөгжлийн төлөө сан» обратилась к хамбо-ламе монастыря Гандантэгчинлин Д. Чойджамцу с просьбой определить место под возведение будущего храма и освятить его, построив мандалу. Так был заложен фундамент нового здания. Одновременно началось строительство 108 субурганов, опоясывающих храм, при этом меценатами выступили как известные в Монголии люди (Президент Монголии Ц. Элбэгдорж и другие), так и жители Кобдоского аймака.



Субурганы в Шар сүмэ



Новое здание храма

Через 10 лет (в 2010 г.) состоялось торжественное открытие монастыря. Название ему дал IX Богдо-гэгэн Джебзун Дамба хутухта во время своего визита в г. Кобдо. При монастыре открыт Ховдский филиал Буддийского университета имени Дзанабазара, в котором уже ведется подготовка лам. Кроме того, священнослужителей для монастыря готовят в г. Улан-Баторе, в монастыре Гандантэгчинлин (три ученика), в монастыре Сэра в Тибете и в тибетских монастырях Индии (пять учеников).

В Шар сүмэ читаются молитвы цогчин хурал, ёрөөл в дни празднования Цаган сара. Во время путешествия по Монголии в 1876–1879 гг. А. М. Позднееву удалось застать церемонию круговращения Майдари и мистерию цам в Шар сүмэ [Позднеев 1993: 282]. Этот хурал проводится ежегодно.

Таким образом, в настоящее время монастырь Шар сүмэ — одна из главных достопримечательностей г. Кобдо — является крупным религиозным центром, местом привлечения верующих и паломников.

Литература

Бурдуков А. В. В старой и новой Монголии. Воспоминания и письма. М.: ГРВЛ, 1969. 418 с.

Гонгор Д. Ховдын хураангуй түүх. Bibliotheca Oiratica. IV. Улаанбаатар: «Соёмбо принтинг» хэвлэх үйлдвэр, 2006. 197 с.

Горохова Г. С. Очерки по истории Монголии в эпоху маньчжурского господства (конец XVII– начало XX в.). М.: ГРВЛ, 1980. 131 с.

История Монгольской Народной Республики. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ГРВЛ, 1967. 537 с.

История Монголии. XX век. М.: ИВ РАН, 2007. 448 с.

Кимеев В. М., Терентьев В. И., Акулова А. С., Ширин Ю. В., Батсуурь Л. Очерки Западной Монголии. Т. 1. История и современность. Кемерово: Примула, 2012. 206 с.

Кузьмин С. Л., Оюунчимэг Ж. Буддизм и революция в Монголии // Буддизм России. 2010–2011. № 43. С. 124–141.

Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М.: Стройиздат, 1970. 216 с.

Монгол сүм хийдийн түүхэн товчоо. Бүлэг III. Бурханы шашны сүм хийдүүд: өнгөрсөн ба одоо. Улаанбаатар: Admon, 2009. 888 х.

Ожередов Ю. И. К истории храмового комплекса Шар-сум в Западной Монголии // Мир Евразии. 2009. № 2 (5). С. 38–49.

Позднеев А. М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию в 1892–1893 гг. Т. 1. Дневник и маршрут 1892 г. СПб.: Типография Имп. Академии наук, 1896.

Сабиров Р. Т. Буддизм в Монголии на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 95–100.

Ховд аймгийн хураангуй толь бичиг. Улаанбаатар: Засгийн газрын Хэвлэх үйлдвэрт, 2002. 245 х.

Хохлов А. Н. Гуманная акция России в отношении Китая в 1912 г. Неизвестный эпизод в истории русско-китайских отношений // Восточный архив. 2008. № 17. С. 4–12.

Центральный архив Федеральной службы безопасности (ЦА ФСБ). Ф. 65. Д. 140. Т. 3. 1925 г. Дело Особой группы по закордонной работе КРО ПП ОГПУ ДВО «Материалы о Монгольской народно-революционной партии и Революционного Союза молодежи». 455 л. («Обоснование и тезисы религиозной политики Народно-революционной партии». Л. 103–112).

**ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ УЧЕТ ВОЛЖСКИХ КАЛМЫКОВ
В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
(последняя треть XVIII в. – начало XX в.)**

Одной из кочевых групп, включавшей переселение народов, начиная с гуннов в последней трети IV в., были ойраты — выходцы из западно-монгольских степей. Они, появившись в конце XVI – начале XVII в. на южных рубежах Сибири, обосновались в евразийском приграничье Нижней Волги и Урала. С ними связано формирование новой монголоязычной народности, известной под названием «калмыки».

Демографическая история калмыков, как и их предков — ойратов, еще не получила должного освещения. Многие источники до сих пор не введены в научный оборот.

Объектом данного исследования является опубликованная литература, в которой отражен демографический учет волжских калмыков. Поставлена цель — во-первых, выяснить степень их изученности; во-вторых, определить качественную ценность информации, содержащейся в ней.

При изучении историографии собственно демографической истории волжских калмыков периода 1771–1897 гг. необходимо иметь в виду ее разнопланово-целевой и многоаспектный характер: она базируется на исторических источниках, различных по содержанию и происхождению. Основное достоинство дореволюционных исследований состоит в том, что авторы, как правило, являлись современниками описываемых событий. В своих трудах

они преимущественно опирались на собственные полевые материалы, собранные эмпирическим методом, видимо, без привлечения других исторических источников. Вопросы, связанные с характеристикой демографического состояния калмыков, не вызывали у них глубокой заинтересованности.

По мере развития российской государственности, ее модернизации требовались разносторонние сведения о народах, населявших страну. Таким образом, было положено начало более систематическому изучению различных сторон жизни калмыков. Несомненно, большая заслуга в этом принадлежит исследователям XVIII в. Особую ценность представляют материалы ряда экспедиций Российской академии наук по разным провинциям страны, которыми руководили известные ученые — С. Г. Гмелин, И. И. Лепёхин, И. Г. Георги, П. С. Паллас и др. [Гмелин 1777; Лепехин 1795; Георги 1799]. Помимо естественно-научных наблюдений и изысканий исследователям удалось собрать исторические, этнологические, лингвистические и другие сведения. Несмотря на их определенную фрагментарность и отсутствие, например, всесторонней информации о демографическом состоянии калмыцких кочевий, следует отметить, что участниками академических экспедиций был внесен значительный вклад в изучение калмыцкого этноса. Так, в путевом дневнике академика П. С. Палласа, который он вел во время экспедиции 1768–1774 гг., указаны данные о численности калмыков, оставшихся в пределах России [Паллас 1771–1776] после откочевки в 1771 г. большей части народа в пределы Джунгарии. Из изданных ранее, в 1772 г., дневниковых записок капитана Н. П. Рычкова, в составе отряда генерал-майора фон Траубенберга, участвовавшего в преследовании покидавших страну калмыков, стало известно, сколько их ушло [Рычков 1772]. Некоторые сведения о численности калмыков в XVIII в. содержатся и в материалах экспедиции, осуществленной во главе с академиком И. Г. Георги [Георги 1779].

В 1788 г. в издании «Новый и полный словарь Российского государства или лексикон, изданный Н. И. Новиковым» была опубликована статья Л. Максимовича «Калмыки» [Максимович

1788], в которой нашли отражение данные о численности оставшихся калмыков, окончательно обосновавшихся в российском волжско-уральском приграничье.

Таким образом, в процессе исследования калмыцкого этноса были накоплены различные сведения, главным образом полевые. Среди последних встречались и фрагментарные данные об их демографическом состоянии. Источниковедческая ценность сведений с течением времени возрастала, и сегодня ни один исследователь прошлого калмыцкого этноса не может без них обойтись.

В XIX в. исследовательский интерес к калмыкам определялся общим процессом развития и утверждения капитализма в России, подготовкой ряда реформ в области административного управления, суда, народного образования и социальных отношений. В связи с необходимостью введения в хозяйственный оборот новых земель, местных трудовых ресурсов началось активное изучение народов (в том числе и калмыков), ведущих кочевой, а также полуоседлый и оседлый образ жизни. Необходимо было установить, насколько рационально используются имеющиеся у них земельные угодья. В этом исследователям поддержку оказывало правительство, выступавшее не только инициатором, но и организатором таких крупномасштабных обследований, как Кумо-Манычская экспедиция 1858 г. и др.

Разносторонний интерес определил и характер калмыковедческой литературы того времени. Подавляющее большинство авторов, независимо от своей специальности, описывали то, что было новым для них, вызывало интерес. Труды содержали общие сведения о калмыках, с акцентом на интересовавшие того или иного исследователя вопросы. Обычно сочинение появлялось в результате посещения калмыцких кочевий, в разные периоды XIX в. получивших статус отдельных национально-территориальных образований в составе губерний: Калмыцкая степь — в Астраханской, Большедербетовский улус — в Ставропольской, Сальский округ — в Области Войска Донского.

Следует отметить, что авторские изыскания не ограничивались личными наблюдениями. Как правило, они в той или иной

степени знали о работах своих современников и предшественников. В их трудах использовались опубликованные законодательные акты о калмыках, документация текущего делопроизводства управлений, архивные материалы.

К исследователям истории калмыков XIX в. относятся И. В. Ровинский, Н. И. Страхов, Н. Я. Бичурин, Н. А. Нефедьев, Ф. А. Бюлер, П. И. Небольсин, М. Г. Новолетов, И. А. Житецкий, К. И. Костенков и другие [Ровинский 1809; Страхов 1810; Бичурин 1991; Нефедьев 1834; Бюлер 1846; Небольсин 1852; Новолетов 1884; Житецкий; Костенков 1868, 1869, 1870]. В их сочинениях наряду с ценнейшими сведениями об этногенезе, о жизни и быте кочевников, способе их хозяйствования содержатся и данные по демографической истории.

Ценность их трудов заключается в обширной источниковой базе: наряду с полевыми материалами авторами привлекались документальные источники, отложившиеся в результате деятельности различных государственных учреждений по управлению калмыцким народом. Значимость этих трудов огромна, особенно в случае утраты первоисточников.

В 1809 г. была опубликована работа И. В. Ровинского «Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству» [Ровинский 1809]. В ней автор высказал особое мнение по вопросу отношения калмыков к собственному демографическому учету и привел данные с указанием их численности и имущественной состоятельности на 1809 г.

Н. И. Страхов, будучи приставом калмыцкого народа, проявил всесторонний интерес к положению кочевников. В 1810 г. в своем сочинении «Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословицы и песни Савардин» он впервые в отечественной историографии поднял вопрос о степени достоверности официальных показателей численности калмыков, в частности за 1803 г. [Страхов 1810].

В 1834 г. вышла в свет книга «Историческое обозрение ойратов, или калмыков, с XV столетия до настоящего времени» [Бичурин 1991]. Ее автор — основоположник научного китаеведения в России Н. Я. Бичурин, православный монах, известный под именем отца Иакинфа, был удостоен за нее Демидовской премии. В своем труде он описал события в кочевьях калмыков, преимущественно связанных с их уходом в 1771 г., где обратил внимание на их численность.

Значительная часть труда Н. А. Нефедьева «Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым» [Нефедьев 1834], опубликованного в том же 1834 г., посвящалась описанию быта, нравов, семейных отношений, религиозных воззрений калмыков. Как сообщает сам автор, в 1832–1833 гг. находясь в служебной командировке в улусах, он имел возможность непосредственно наблюдать калмыков в повседневной жизни.

По мнению Н. А. Нефедьева, переписи калмыцкого народа никогда не проводилось, поэтому, как он полагал, численность их оставалась неизвестной. К тому же калмыки всячески уклонялись от предоставления данных о себе, явно опасаясь увеличения податей, поэтому местное начальство вынуждено было довольствоваться теми сведениями о количестве подвластных кибиток, что подавались калмыцкими улусовладельцами и улусными правителями. В своей работе Н. А. Нефедьев приводит некоторые сведения о численности калмыков, основываясь на материалах Управления калмыцким народом, в котором он и служил.

Военный историк, генерал-майор в отставке В. Б. Броневский 1832–1833 гг. провел на Кавказских Минеральных водах, где занимался литературной и переводческой деятельностью. В 1834 г. он издал сочинение в 4-х томах «История Донского войска. Описание земли Донской и поездки на Кавказ». В третьем томе этого труда «Описание земли Донской, нравов и обычаев жителей» содержится материал «О калмыках вообще, и особенно о кочующих на Донской земле» [Броневский 1834], в котором приводятся сведения о прикочевке калмыков в Россию из Джунгарии, их поселении между Волгой и Яиком, постепенном переходе калмыков

на нагорную сторону р. Волги, расселении их на Донской земле, а также о численности калмыков, откочевавших за пределы России.

В 1839 г. в журнале Министерства народного просвещения была опубликована статья А. Попова «Краткие замечания о приволжских калмыках» [Попов 1839], в которой он, ссылаясь на официальные сведения, приводит численность калмыков на 1839 год.

Более полные сведения по демографии калмыков в XVIII–XIX вв. впервые попытался представить профессор Казанского университета И. Я. Горлов. В статье «Калмыцкое народонаселение в России», опубликованной в 1840 г. в одном из сборников научных трудов Казанского университета, он, опираясь на собственные подсчеты, показал динамику численности калмыцкого населения за период с 1771 г. по 1830 г. [Горлов 1840].

В 1827 году Калмыцкую степь ревизовала сенаторская комиссия во главе с бароном Ф. И. Энгелем. В нее входил и барон Ф. А. Бюлер, который вторично посетил калмыцкие улусы в 1840 г. в составе другой экспедиции, возглавлявшейся князем И. П. Гагариным. Последней было поручено провести также ревизию Астраханской губернии. Результатом этих командировок Ф. А. Бюлера стала серия статей о волжских калмыках, опубликованная в журнале «Отечественные записки» [Бюлер 1846]. Используя ставшие доступными ему известные архивные материалы и историческую литературу, особое внимание он уделил освещению вопросов управления калмыцкими улусами, судопроизводства, характеристике состояния земельной аренды, а также численности калмыков в первой половине XIX в. и принципам их учета.

К трудам, изданным в середине XIX в., относится очень интересное исследование этнографического характера известного русского историка, этнографа П. И. Небольсина. Во время путешествия в 1851–1852 гг. по Астраханскому краю ему представилась возможность провести три недели в Хошеутовском улусе. По окончании этой поездки П. И. Небольсин в 1852 г. выпустил книгу «Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса», в которой также приводятся сведения о численности калмыков [Небольсин 1852].

Среди публикаций, относящихся к XIX в., выделяются также исследования главного попечителя калмыцкого народа К. И. Костенкова [Костенков 1868; Костенков 1869; Костенков 1870]. В его обобщающей работе «Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии» особый интерес представляют разделы, посвященные первым переписям волжских калмыков, проведенным местной администрацией под его руководством в 1862 и 1868 гг. Прежде, как известно, официальные сведения основывались на данных, предоставляемых владельцами улусов. Взяв их под сомнение, власть в лице Костенкова вплотную занялась учетом населения в кочевьях. Публикация материалов переписей 1862 и 1868 гг., по сути, явилась важным событием в демографической истории волжских калмыков.

В статье «Калмыки», опубликованной в «Географо-статистическом словаре Российской империи» П. Семёнова [Калмыки 1864], нашли отражение циркулировавшие в то время различные данные о численности калмыков, откочевавших из России в 1771 г.

Среди первых исследователей, в чьих трудах приводились сведения о численном составе калмыков, был кавказовед П. Г. Бутков, указавший не только число тех из них, кто ушел из России в 1771 г., но и оставшихся в ее пределах [Бутков 1869].

В 1869 г. в «Уральских войсковых ведомостях» была опубликована обстоятельная статья некоего Юр-ко, об уходе калмыков в 1771 г., в основу которой легли материалы архива Уральской войсковой канцелярии [Юр-ко 1869]. В ней автор приводил весьма ценные сведения о маршруте откочевавших калмыков, численности их накануне и после ухода, действиях, предпринятых центральными правительственными и местными органами по их преследованию, описывал позиции казахских феодалов, через владения которых они направлялись в Джунгарию.

И. И. Мечников в 1873 г. в «Трудах Русского географического общества» опубликовал «Заметки о населении Калмыцкой степи Астраханской губернии», в которых он обращает внимание на расхождение в данных о количественном соотношении мужчин и

женщин среди калмыков и их возрастных показателях, обнаруженное им при анализе статистических данных о численном составе волжских калмыков за 1862 и 1868 гг. [Мечников 1873]. Ученый, заинтересовавшись постепенным уменьшением женского населения, неравномерностью распределения мужского населения по возрастному признаку, проанализировал причины сложившейся в калмыцких кочевьях демографической ситуации.

В 1895 г. в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона были опубликованы статьи Д. Анучина, А. М. Позднеева, Ф. Ф. Шперка, посвященные калмыкам, в которых авторы уделили внимание и вопросам их численности [Анучин 1895; Позднеев 1895; Шперк 1895].

Заметной вехой в изучении калмыцкой истории явился исторический очерк М. Г. Новолетова «Калмыки» [Новолетов 1884]. Четверть века он прослужил в Управлении калмыцким народом, свободно владел калмыцким языком, прекрасно знал местный архив и с глубокой симпатией относился к калмыкам. Труд М. Г. Новолетова был новаторским во многих отношениях. Во-первых, написан он с привлечением широкого круга источников, впервые вводившихся в научный оборот; во-вторых, в нем дается историографическая оценка работ предшественников; в-третьих, нашли отражение дискуссионные вопросы калмыцкой истории. В силу вышеуказанного его труд можно отнести к числу собственно научных исторических исследований в калмыковедении.

Относительно рассматриваемой нами проблемы М. Г. Новолетов, опираясь на материалы местного Управления, подробно остановился на воссоздании истории ухода в 1771 г. части калмыков из России, уделив внимание выяснению их численности, сколько из них ушло, сколько осталось. Некоторые данные из труда М. Г. Новолетова позаимствовал руководитель Кумо-Манычской экспедиции К. И. Костенков при издании своих историко-статистических сведений о калмыках.

Особое место в историческом калмыковедении занимает И. А. Житецкий, сосланный в конце 1870-х гг. за участие в революционном движении киевского студенчества сначала в Вятскую гу-

бернию, а затем переведенный в г. Царев Астраханской губернии. В летние месяцы 1885 и 1886 гг. он посетил астраханских калмыков. В результате Петровскому обществу исследователей Астраханского края И. А. Житецким были представлены три реферата («Условия жизни астраханских калмыков», «Формы труда», «Пища астраханских калмыков»), составившие его книгу «Астраханские калмыки» [Житецкий 1892]. В этих рефератах он опирался на собственные наблюдения, исследования своих предшественников и достаточно широко использовал архивные документы Управления калмыцким народом. Из его полевых материалов немалый интерес представляют данные покибиточной переписи, собранные им лично среди некоторых улусных и аймачных групп кочевников.

В «Сборнике географических, топографических и статистических материалов по Азии» за 1913 г. была опубликована статья Б. В. Долбежева «Судьба калмыков, бежавших с Волги» [Долбежев 1913], написанная на основе данных местных источников и народных преданий. Это была одна из первых попыток исследовать историю калмыков, ушедших из России в Китай в 1771 г. В статье автор уделил внимание и численности калмыков.

В целом дореволюционные исследования о калмыках носили комплексный характер, но большее внимание в них уделялось этнографическим аспектам. Среди них преобладали материалы, добытые эмпирическим методом. Другая их особенность заключалась в ограниченности источниковой базы. Поэтому в этих исследованиях не получили освещения многие вопросы истории, в частности, по демографии калмыков. Несмотря на это, указанные труды имеют большую научную значимость, представляя собой историографическую и источниковедческую ценность. Для всестороннего освещения демографического учета калмыков требуется выявление и введение в научный оборот различных исторических источников. С утратой последних неизмеримо возрастает значение тех авторских исследований, в которых эти источники были использованы. Необходимо рассматривать их не только как авторские наблюдения, но и как важные источники, содержащие интересный материал по изучению демографической истории калмыков.

Литература

Анучин Д. Калмыки // Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. М.: Терра, 1991. Т. 27. С. 57–64.

Бичурин (Иакинф) Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 127 с.

Броневский Б. В. О калмыках вообще, и особенно о кочующих на Донской земле // Броневский Б. В. Описание Донской земли, нравов и обычаев жителей: В 4-х т. СПб., 1834. Ч. III–IV. С. 46–91.

Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. П. Буткова. СПб., 1869. Т. 1–3. 545 с.

Бюлер Ф. А. Кочующие и оседло живущие в Астраханской губернии инородцы, их история и настоящий быт // Отечественные записки. СПб., 1846. Отд. 2. Т. 47. № 7. С. 1–28; № 8. С. 59–125; Т. 48, № 10. С. 58–94; Т. 49. № 11. С. 1–44.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд, прочих творений, за несколько лет вероисповеданий и прочих достопамятностей. 1776–1779. Ч. I–IV; Ч. IV. Монгольские народы. Калмыки. Ставропольские калмыки. Мухомедянские калмыки; 2-изд.: в пер. на рос. яз. испр. СПб.: И. Глазунов, 1795–1796. Ч. 1–2. С. 3–23.

Гмелин С. Г. Путешествия по России для исследования трёх царств естества. Ч. 2. СПб., 1777.

Горлов И. Я. Калмыцкое народонаселение в России // Ученые записки Казанского университета. Казань, 1840. Кн. 1. С. 163–165.

Долбежьев Б. В. Судьба калмыков, бежавших с Волги // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. СПб.: Изд. военного ученого ком. Гл. штаба, 1913. Вып. 86. С. 1–52.

Житецкий И. А. Астраханские калмыки (наблюдения и заметки) // Сборник трудов Петровского общества исследователей Астраханского края. Астрахань, 1892. 185 с.

Калмыки // Географо-статистический словарь Российской империи / сост. П. Семёнов СПб., 1864. Т. 2. Вып. 2. С. 440–442.

Калмыцкая степь по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции под начальством К. И. Костенкова // Издание М-ва госуд. имуществ. СПб.: В. Безобразов и К^о, 1868. 36, 76, 171 с.

Костенков К. И. Статистико-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губернии. Составлено полковником Костенковым. СПб.: В. Безобразов и К^о, 1868. // Калмыцкая степь по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции под начальством К. И. Костенкова / Издание М-ва госуд. имуществ. СПб.: В. Безобразов и К^о, 1868. Разд. III. С. 1–175.

Костенков К. И. Результаты переписи Калмыцкого народа, произведенной в декабре 1868 г. // Труды Астраханского губернского статистического комитета. Астрахань, 1869. Вып. I. С. 148–163.

Костенков К. И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. Составил Главный попечитель Калмыцкого народа Генерал-Майор К. Костенков. СПб.: С. Нусвальта, 1870. 170 с.

Лепёхин И. И. О волжских калмыках // Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства 1768 г. и 1769 г. СПб., 1795. Ч. I. С. 445–488.

Максимович Л. Калмыки // Новый и полный словарь Российского государства или Лексикон. М.: Университет. тип. Изд. Н. И. Новикова. 1788. Ч. II. С. 117–131.

Мечников И. И. Заметки о населении Калмыцкой степи Астраханской губернии // Известия Русского географического общества. 1873. Т. IX. № 10. С. 335–351.

Небольсин П. И. Очерки быта Хошоутовского улуса, сост. Павлом Небольсиным. СПб.: Тип. К. Крайя, 1852. 192 с.

Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым. СПб.: Тип. К. Крайя, 1834. VIII; // ЖМВД. 1834. Ч. XII. № 5. С. 220–242; № 6. С. 295–374; Ч. XIII. № 8. С. 195–292.

Новолетов М. Г. Калмыки. Исторический очерк / Издание владельца Малодербетовского улуса нойона Церен-Давида Тундутова. СПб.: В. Демкин, 1884. 79 с.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям (местам) Российского государства. СПб.: АН, 1773. 657 с.

Позднеев А. М. Калмыки в России // Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. М.: Терра, 1991. Т. 27. С. 58–64.

Попов А. Краткие замечания о приволжских калмыках // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1839. Ч. 22. № 4. С. 17–44.

Ровинский И. В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и домоводству. СПб.: Изд. Вольн. экономич. о-ва, 1809. 527 с.

Рычков Н. Дневные записки путешествия в Киргиз-Кайсацкую степь в 1771 г. (продолжение журнала или дневных записок путешественника капитана Н. Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769–1770 гг.). СПб.: Имп. АН, 1772. 104 с.

Страхов Н. И. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословицы и песни Савардин. Сочинил и издал Николай Страхов / Н. А. Страхов. СПб., 1810. 97 с.

Шперк Ф. Ф. Калмыцкая степь // Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. М.: Терра, 1991. Т. 27. С. 66–71.

Юр-ко. Бегство калмыков в Китай в 1771 году. Исторический очерк // Уральские ведомости. 1869. № 5. С. 4–10; № 6. С. 307; № 7. С. 2–7; № 8. С. 4–9; № 9. С. 2–9; № 10. С. 2–7; Астраханский справочный листок. 1869. № 95–112.

ПРАВОВОЙ СТАТУС ОРГАНОВ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ В КАЛМЫЦКОЙ СТЕПИ В XIX в.

Вопрос о времени возникновения местного самоуправления на территории Российского государства является довольно дискуссионным в отечественной историографии. Наиболее ранним проявлением самоуправленческих начал на Руси признается вечевая демократия, как указывал Н. П. Подлигайлов, уже Русская правда признает общину автономной организацией, обладающей самостоятельностью в области внутреннего управления [Подлигайлов 1884]. Н. В. Постовой утверждает, что данный институт существовал еще в догосударственный период общественного развития Руси [Постовой 1995]. Зарождение и развитие института местного самоуправления непосредственно в правовом поле связано с императорскими указами Александра II, утвердившими Положение о губернских и уездных земских учреждениях 1864 г. и Городовое положение 1870 г.

Заметный вклад в теоретико-методологическую разработку проблем местного самоуправления внесли А. Д. Градовский, Б. Б. Веселовский, А. И. Васильчиков, И. И. Дитятин, В. П. Безобразов, П. М. Толстой, И. И. Лазаревский, Н. М. Коркунов и др., рассмотревшие модели самоуправления в западных странах и российское земское и городское общественное управление. Именно этими учеными-правоведами были сформулированы основные принципы российского земства, даны оценки его преобразованию в России. Их работами в российскую нормативную практику

и культуру были введены термины «самоуправление на местах», «местное самоуправление». Необходимо отметить, что вместо термина «самоуправление» в нормативной практике того периода использовался термин «общественное управление», под которым понималось выполнение обществом (общественными силами) порученных ему государством задач. При этом русские правоведы относили к местному самоуправлению не только земское и городское общественное управление, но и корпоративное (сословное), в том числе казачье самоуправление, общественное управление национальных окраин. Таким образом, к историческим корням местного самоуправления можно отнести существовавший практически у всех народов обычай решать вопросы, связанные с проблемами всего коллектива, «всем миром» (на сходе, вече, круге, курултае и т. п.).

Предметом данной статьи является генезис института местного самоуправления в истории Калмыцкой степи XIX в. на законодательном уровне.

В условиях царской России многие стороны общественной жизни инородцев, к которым относились и калмыки, по-прежнему регулировались обычным правом. Принимая во внимание значение добровольного вхождения кочевого народа в состав России, царизм постепенно проводил осторожную политику по введению их в общероссийскую вертикаль управления, основываясь на принципах правового плюрализма на низовом уровне. Но еще до принятия российского подданства в калмыцком обществе сложилась своя система государственного управления и правовые нормы, основанные на обычаях и традициях, которые применялись ими и в пределах России. Именно такая норма, возникшая из практических ценностей и накопленного опыта, была взята за основу и трансформирована в закон.

Стремление к синтезу сложившейся правовой системы местных традиций и обычаев с имперским законодательством проявлялось, в первую очередь, в поддержке института самоуправления, который основывался на родоплеменных связях и нормах обычного права. При этом сохранение структур традиционной системы

управления использовалось не только для повышения эффективности управления, но и для укрепления административной вертикали. Как отмечает профессор А. А. Рожнов, «законодатель не считал целесообразным вмешиваться в процесс, который вполне удовлетворительно регулировался обычным правом» [Рожнов 2013: 39].

23 апреля 1847 г. Высочайшим указом Николая I было утверждено «Положение об управлении калмыцким народом» [ПСЗ: 349–372]. В соответствии с главой IV «Об улусном и аймачном сходе» данного Положения сход являлся выборным органом местного самоуправления на определенной территории. Улусный сход собирался в каждом улусе раз в три года и в случаях особой важности — по назначению Главного попечителя. В конце XIX в. в связи с участвовавшей практикой самовольного созыва сходов, как улусных, так и аймачных, Главный попечитель калмыцкого народа издает циркуляр, согласно которому «сходы собирались каждый раз не иначе как по моему разрешению и обсуждали лишь вопросы, подлежащие их рассмотрению и только по предметам, точно перечисленным в § 41 и 45 Положения об Управлении калмыцким народом». Решения, принятые на самовольно созванных сходах, не имели юридической силы, лица, участвовавшие в составлении приговоров, могли быть привлечены к ответственности и подвергнуты наказанию. В отличие от улусного схода аймачные сходы собирались по мере необходимости, т. е. гораздо чаще. Это было обусловлено тем, что аймачные сходы собирались на собственной территории, что значительно облегчало сбор участвующих в сходе лиц. В работе схода принимали участие: зайсанги (по одному представителю от семейства); хотонные старосты; выборные от хотонов (по одному от 5 кибиток). Участие в выборах ограничивалось возрастным цензом — допускались лица, достигшие 25 лет, имуществом — было необходимым наличие собственности; кандидаты должны были быть не состоящими под следствием и не судимыми. Сходы созывались Главным попечителем и проходили под председательством в улусе — владельца, в аймаке

— зайсанга, опекуна под наблюдением попечителя. Извещение о проведении схода объявлялось за две недели: в аймаке — через родового зайсанга или старшину, а в хотоне — через старосту. Явка на сход для вышеназванных лиц была обязательной. Параграф 49 Положения указывает причины, по которым допускается неявка на сход: отъезд из улуса по разрешению и болезнь. Лица, не явившиеся без уважительной причины, облагались штрафом в размере одного рубля в пользу общественного сбора. В случае отсутствия законного числа участников сход считался не состоявшимся, Попечителю улуса предписывалось «принять меры к созыву в удобное для калмыков время улусного схода, а также обсудить вопрос о причинах, препятствовавших успешному созыву схода» [НА РК Ф. И-29. Оп. 5. Д. 2154. Л. 121].¹ Таким образом, указанным правовым актом в Калмыкии на законодательном уровне впервые были заложены основы местного самоуправления в форме улусных и аймачных сходов, формируемых на принципах выборности должностных лиц, коллективного обсуждения и решения вопросов местного значения. В основном состав и компетенция российского волостного схода совпадали с улусным, сельского — с аймачным сходами. Улусные и аймачные сходы по составу и принципам действия более всего напоминали институты сословно-представительных органов, формируемых исключительно на основе цензового представительства [Максимов 1995: 194]. В теории муниципального права к условиям эффективного участия населения в осуществлении местного самоуправления относится ряд признаков, анализ которых на их наличие в калмыцком обществе XIX в. показал, что, несмотря на определенные недостатки, институт местного самоуправления являлся эффективным инструментом решения проблем местного значения. К таким признакам относятся:

¹ Так, попечитель улуса в одном из писем в Управление калмыцким народом просил перенести дату проведения схода в Яндыко-Мочажном улусе с апреля на середину июня. Данная просьба была обусловлена весенней путиной, где задействовано значительное число выборщиков, а затем следовавшим за ней организованным мероприятием по истреблению саранчи [НА РК. И-9. Оп. 4. Д. 802. Л. 4–5].

1. Наличие выборных органов. В калмыцком обществе XIX в. таким являлся сход — выборный орган местного самоуправления на определенной территории. На сходах демократическим путем регулировались все стороны жизни аймака: выборы старшин для управления аймаком на три года, хотонных старост (включая двух кандидатов на каждую должность); распределение натуральных повинностей; учет малолетних сирот и назначение над ними опекунов; хозяйственные вопросы местного значения. Принятые сходами решения оформлялись в виде общественного приговора, которые имели писаную, строго документальную форму, особый порядок издания и содержали общие правила поведения, имеющие силу на определенной территории. Приговоры сходов являются наиболее сохранившимся и высокосодержательным источником по данной теме, причем информация по конкретному вопросу в них максимально сжата и содержит результат его рассмотрения. В указанных документах нашел отражение процесс принятия мер по распределению мирских сумм, назначению пособий и пенсий, оказанию помощи нуждающимся, борьбе с эпизоотиями, с нарушением общественного порядка и т. д.

2. Материально-финансовые ресурсы для решения вопросов местного значения. Как отмечает А. И. Карагодин, «в калмыцком обществе XVIII в. существовали две разнотипные формы податей. Кроме известного албана (подать в пользу отдельных лиц), существовала еще и абулга... (что можно определить как расходы в интересах всего общества). Абулга была характерна для патриархально-общественных отношений, албан — для обществ уже с отношениями эксплуатации» [Карагодин 1988: 41]. Наличие указанного инструмента позволяет говорить о финансово-экономической деятельности органов местного самоуправления, регулируемые нормами обычного права.

В XIX в. сбор доходной части местного бюджета осуществлялся демчелями — выборными должностными лицами, избираемыми с 40 кибиток. К источникам местных доходов были отнесены доходы от управления общественной собственностью из так называемых оброчных статей. Определенную долю в доходах занимали

штрафы и пени, взимаемые местными властями за несоблюдение хозяйствующими субъектами различных видов законодательства. Статья 467 Положения об инородцах гласит: «В состав общественного капитала поступают: 1) суммы, выручаемые за оброчные статьи, учрежденные на землях, отведенных в пользование калмыков; 2) сбор за билеты, выдаваемые калмыкам на отлучку для найма в работы; 3) штрафные деньги по решению улусных зарго, также штрафы, взыскиваемые за неявку на сход, за оставление на прокормлении у калмыков скота, принадлежащего посторонним лицам и пр.» [Положение об инородцах 1892]. Общественный калмыцкий капитал предназначался для пособия калмыкам в случаях голода, повальных болезней и падежа скота, для устройства улусных домов и разных общепользных заведений, для наград и пособия в видах поощрения калмыков к улучшению хозяйства и введению хлебопашества, огородничества и ремесел и вообще для всех предметов по устройству калмыцкого народа. Население было заинтересовано в эффективном расходовании средств и стремилось к установлению контроля над ними. Например, Малодербетовский улусный сход, состоявшийся 31 июля 1910 г. на урочище Ханата, постановил для выяснения вопроса о порядке расходования выпасных улусных сумм и покрытия ими податей избрать комиссию в составе зайсанга Лиджи Талтаева, аймачных старшин Семена Эренценова и Тараса Мучкаева и калмыка поселка Червленый Нохи Очирова [НА РК. Ф. И-9. Оп. 5. Д. 2035. Л. 101].

Органы местного самоуправления, выполняя государственную задачу, практически были лишены соответствующей поддержки государства, как в материальном, так и в других отношениях. Только с 90-х гг. XIX в. правительство, освобождая земства от «обязательных» расходов, таких как содержание арестных помещений, подводная и этапная повинности, позволило тем самым увеличить расходные статьи местных бюджетов на культурные нужды: строительство и содержание школ и больниц, в том числе и в Калмыцкой степи.

3. Ответственность органов и должностных лиц местного самоуправления перед населением. Воплощение данного принципа проявлялось также в подконтрольности выборных и должностных

лиц местного самоуправления, в выражении недоверия населением и отзыве или досрочном прекращении полномочий выборных должностных лиц. В документе от 3 декабря 1848 г. № 204 за подписью Управляющего Калмыцким народом М. Татищева значится, что «владелец Харахусово-Эрдениевского улуса Джиргал Убушиев по народному праву по неодобрительному поведению был устранен от управления. Принимая в уважение большинство голосов избирателей и засвидетельствование улусного суда, Палата полагала бы опекуном Харахусо-Эрдениевского улуса назначить зайсанга Габун Дамбинова в кандидатом к нему зайсанга Цебек Дорджи Самтанова [НА РК. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 11. Л. 434–437].

Приказом Управляющего калмыцким народом от 29 июля 1849 г. № 627 «По неблагонадежности демчя Тапки Джиргалова и нерадению о чем на него принесена жалоба от общества осьми родов Эркетеновского улуса и согласно ходатайству Эркетеновского улусного управления, Джиргалова от должности демчя устранить, а на место его назначить демчеем утвержденного Палатою кандидата Церен Хара Кобенева, о коем просит общество» [НА РК. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 15. Л. 430].

Анализ деятельности улусных и аймачных сходов как выборных институтов местного самоуправления показал, что общие принципы местного самоуправления, к которым можно отнести следующие: самостоятельность решения населением вопросов местного значения; нормативная гарантированность полномочий местного самоуправления; финансово-экономическая независимость от государства — имели место как в нормативной, так и в повседневной практике калмыцкого общества XIX в.

Таким образом, политико-правовые процессы, характерные для Российской империи указанного периода, охватили и территорию национальных окраин, в том числе Калмыцкую степь. Со стороны имперской власти преобразования были направлены на административно-правовое их реформирование, предполагавшее включение элементов традиционного управления в систему государственной власти и систематизацию существующих институтов с целью их унификации с учетом законодательства империи.

Источники

Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК)
Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ РИ).

Литература

Безобразов В. П. Государство и общество. Управление. Самоуправление и судебная власть. Статьи. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1882.

Веселовский Б. Б. Земство и земская реформа. Пг.: Изд. Т-ва О. Н. Поповой, 1918. 48 с.

Градовский А. Д. Система местного управления на Западе Европы и в России. Статья вторая // Сб. гос. знаний. Т. VI. Под ред. В. П. Безобразова. СПб. 1878. С. 92–160.

Дитятин И. И. Наше городское самоуправление: [Речь, произнесенная на годичном акте Демидовского юрид. лица 30 августа 1876] // Дитятин И. И. Статьи по истории русского права. СПб.: Изд. О.Н. Поповой, 1895. С. 232–271.

Карагодин А. И. Хозяйство и общественно-политический строй приволжских калмыков в последней трети XVIII – первой половине XIX в. Автореф. ... д-ра ист. наук, Ростов-на-Дону. 1988. С. 41.

Коркунов Н. М. Русское государственное право. В 2-х тт. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1909.

Лазаревский Н. И. Лекции по русскому государственному праву. СПб.: Изд. юрид. кн. склада «Право», 1910. Т. 2. 189 с.

Лазаревский Н. И. Народное представительство и его место в системе государственных установлений // Конституционное государство: Сб. ст. 2-е изд. СПб.: Изд. И. В. Гессена и А. И. Каминки, 1905. С. 179–252.

Максимов К. Н. Калмыкия – субъект Российской Федерации. М.: Республика, 1995. 320 с.

Омельченко Н. А. История государственного самоуправления в России. М.: Проспект, 2008. 464 с.

Подлигайлов П. Н. Местное управление в России. СПб., 1884. 200 с.

Постовой Н. В. Местное самоуправление: история, теория и практика. М.: Изд. Центр «Федоров», 1995. 189 с.

Рожнов А. А. Обычное право как источник уголовного права Московского государства // История государства и права. 2013. № 7.

Толстой П. М. Земская Россия о реформе продовольственного законодательства в 1909–1910 гг. СПб., 1914.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ В КАЛМЫКИИ В 1920–1930-е гг.

Всестороннее исследование развития советского общества в довоенный период представляет значительный интерес для современной отечественной науки. Изучение советского общественно-политического проекта, в основе которого лежала ленинская идея «построения в СССР бесклассового общества и достижения полного социального равенства людей» [Ленин 1969: 15], особенно важно в наше время, когда идет активный процесс выстраивания новой системы социальных отношений, которая, безусловно, должна строиться с учетом позитивного опыта советского государства в области социально-культурной, национальной и демографической политики. Актуальность темы исследования обусловлена еще и тем, что в рамках советского периода отечественной истории был проведен уникальный опыт социально-культурной модернизации так называемых «малых народов», к числу которых относили и калмыков. Изучение и обобщение практики социально-культурных изменений в советский период на примере одного из отсталых в 20–30-е гг. XX в. и в то же время самобытного национального района России — Калмыкии, безусловно, поможет углубить наше общее представление о социалистической модернизации и о советском периоде в целом.

Калмыцкая автономная область в первое десятилетие советской власти оставалась регионом преимущественно аграрным. Ее индустриальное развитие определялось общими закономерностями

ми индустриализации страны в целом. Вместе с тем оно имело свои особенности, обусловленные экономической отсталостью республики и особой сложностью перехода калмыцкого народа к социализму, минуя капитализм. Долговременные темпы экономического развития требовали от руководства республики постоянного притока рабочей силы, в процессе формирования которой возникали серьезные затруднения. Эта проблема решалась партийными и советскими органами, с одной стороны, путем разрушения традиционного кочевого уклада калмыцкого населения в связи с переходом на оседлый образ жизни, коллективизации и раскрестьянивания, с другой — активизацией миграционной политики из приграничных с Калмыкией территорий.

Трансформация структуры калмыцкого этноса произошла в результате проведения нескольких кампаний по выселению кулаков, зажиточных крестьян и ликвидации их хозяйств, вылившихся в массовые антикрестьянские репрессии. За период с 1929 по 1934 гг. в результате массовых репрессий, по неполным данным, в Калмыцкой автономной области были раскулачены 2 195 крестьянских семей, или 14 тыс. человек, из них за пределы области — 1 821, остальные раскулаченные хозяйства были разорены и переселены в «спекулацкие» поселки Калмыкии [Максимов 2004: 100].

В это же время со стороны государства, кроме насильственных действий против крестьянства, проводились активные репрессии против духовенства. В 1930 г. в Калмыкии к тюремным заключениям были приговорены 23 священнослужителя, в том числе 1 православный, 2 протестанта (лютеранин и пятидесятник) и 9 активистов. Летом 1931 г. за контрреволюционные выступления были арестованы более 10 багши, 24 гелюнга во главе с Ламой калмыцкого народа Шарапом Тепкиным. Всего, по данным ОГПУ по Калмыкии, были арестованы 53 священнослужителя, из них 45 осуждены к различным мерам наказания, в том числе 3 священника Русской православной церкви [Максимов 2004: 234–235].

Ускоренная коллективизация, проводившаяся с нарушением принципа добровольности и элементарной законности, вызвала

большие потери в основной отрасли экономики региона — животноводстве. Обобществленный скот, собранный наспех и сконцентрированный на неподготовленных колхозных фермах, в большинстве своем погиб попросту из-за недостатка кормовой базы. Следствием насильственной коллективизации, уничтожения наиболее трудоспособной части крестьянства, непомерных принудительных сельхоззаготовок стал голод 1932–1933 гг., унесший жизни десятка тысяч людей [Бадмаева 2010: 447].

Процесс раскулачивания, репрессии против крестьянства, духовенства проходили в Калмыкии в соответствии с ключевым направлением социальной политики советского государства, нацеленного на поэтапное вытеснение из хозяйственной деятельности всех частнопредпринимательских слоев населения методами налоговой, кооперативной, административной и иной политики, насильственное вытравление из духовной жизни людей религиозного сознания. И проводился данный курс с целенаправленной последовательностью и с не меньшей жестокостью, чем в других регионах СССР.

В конце 1920–1930-х гг. Калмыкия стала одной из составляющих стратегии государственно-партийного руководства по превращению Советской России из страны аграрной в аграрно-индустриальную. В том числе и аграрному региону — Калмыцкой автономной области отводилась роль производственно-сырьевой и продовольственной базы. В этих целях планировалась трансформация традиционных хозяйственных и социальных практик калмыков, и кочевое скотоводство являлось объектом модернизации. Проводимая силовая политика по переводу скотоводов-кочевников и полукочевников на так называемую оседлость, или седентаризации, нанесла серьезный удар по калмыцкому хозяйству, хотя кочевое хозяйство на тот период еще не исчерпало свой экономический потенциал и оставалось во многом целесообразной системой в условиях республики с ее засушливым климатом, слабым растительным покровом, недостаточными источниками водоснабжения. Калмыцким обкомом партии и Облисполкомом были приняты ряд постановлений, направленных на перевод кочевых и

полукочевых хозяйств Калмыкии на оседлый образ жизни. Только в 1921–1937 гг. капитальные вложения на осуществление поставленной задачи составили 77,4 млн руб. [Василенко 1969: 66].

Впервые стратегия перехода к оседлому образу жизни калмыцких номадов получила применение в мерах, разработанных Поволжской колонизационно-мелиоративной комиссией НКЗ РСФСР, обследовавшей территорию Калмыкии с 1924 по 1926 гг. Для более рационального размещения населения и его хозяйствования комиссия предложила распределить территорию области по естественно-историческим, хозяйственным и бытовым условиям на 4 района: земледельческо-скотоводческий, скотоводческо-земледельческий, скотоводческий и рыболовно-скотоводческий [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 667. Л. 291]. Основная деятельность Поволжской экспедиции в 1925 г. была сосредоточена на изучении перспектив хозяйственного развития в низменной части степи и приморской полосе Калмыкии. Кроме того, обследование предполагало подготовить прикладной научный материал для намечающегося землеустройства в более густонаселенных частях этого района с выработкой рекомендаций по применению научно-исследовательских изысканий в конкретных улусах. Так, например, экспедиция пришла к выводу, что территория, известная ныне как «Черные земли», может служить резервным фондом для зимнего выпаса скота. В результате обследования был намечен ряд приоритетных направлений развития области, определено национально-экономическое значение миграции для Калмыкии.

Облисполком намечал завершить обоседление кочевого населения одновременно с землеустройством в течение 7 лет. Миграция калмыков должна была носить планомерный характер. Работа по переводу на оседлость, как и предполагалось, была начата с Большедербетовского улуса (в связи с заселением его территории частью донских и кумских калмыков). Оседло-переселенческой комиссии Большедербетовского улуса пришлось работать в экстремальных условиях: принимать ходоков и уполномоченных от этнических групп калмыков, вести учет переселенцев, бронировать земельные участки для них в размере 12 десятин на едока и

т. д. [ГА РФ. Ф. Р.-1064. Оп. 1. Д. 1. Л. 32–33об.]. Руководство области предпринимало все возможные меры по оказанию посильной помощи переселенцам. Так, осенью 1923 г. им было выделено 200 тыс. пудов ржи, весной 1924 г. — 18 тыс. пудов ржи, а также денежных средств в размере 37 500 руб., в среднем на семью — от 10 до 40 руб. Одной тысяче бедствующих семей было выделено по 60 руб. [Ланцанова 2005:274]. Президиум Госплана 1 ноября 1924 г. предоставил Калмыкии кредит в размере 375 тыс. руб., из которых 350 тыс. руб. направлялись на поддержание переселенческих хозяйств. В том же году помощь фуражом была оказана 800 хозяйствам из 1800 нуждавшихся, при этом нормы выдачи кормов были уменьшены на 25-30% [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 288. Л. 32]. К осени 1924 г. здесь было обустроено 1960 кумских и терских калмыков, 160 оренбургских и 130 уральских калмыков, 200 астраханских и более 8 тыс. донских калмыков. После этого работа по обустройству калмыков-переселенцев была продолжена в Малодербетовском, Манычском, Приволжском, Приморском улусах и западной части Икицохуровского улуса, т. е. в той части Калмыцкой области, где они непосредственно могли заняться земледелием [Отчет ЦИК... 1925: 51].

Весной 1924 г. Поволжская экспедиция обследовала Багацохуровский и Яндыко-Мочажный улусы и определила, что там имеется 759 686 десятин земли, пригодной для создания оседлых поселений калмыков. Всего к концу 1925 г. к оседлому образу жизни перешло 17 365 хозяйств, что составило 55,8 % всех хозяйств Калмыкии. К 1926 г. процесс переселения донских калмыков в область почти завершился [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 354. Л. 228].

Первый опыт массового перехода к оседлости оказался для Калмыкии удачным, несмотря на огромные трудности в координации предпринимаемых действий, в том числе в снабжении продовольствием и разнообразными материалами в местах «оседания» вчерашних скотоводов-кочевников. Миграционная политика, проводимая в области, при всех ее недостатках и просчетах, в целом способствовала активизации хозяйственного освоения Калмыцкой степи.

Перевод на оседлость степных кочевников важен был и с точки зрения создания промышленности на территории области и формирования национального рабочего класса. В урбанизационные процессы была вовлечена, главным образом, та часть калмыцкого населения, на территории которой создавались промышленные индустриальные объекты. Продолжалось строительство населенных пунктов городского типа и административного центра области — города Элисты, где появились небольшие промышленные предприятия. В начале 1933 г. в столице области проживало 8313 человек. Первые ростки рыбной промышленности стали закладываться в рабочем поселке Лагань. В связи с ростом промышленности увеличились удельный вес рабочих в обществе и численность городского населения в столице республики и поселках городского типа, в основном пополнявшегося за счет крестьян из разорившихся деревень и аймаков (сел). В психологии новых рабочих преобладали черты крестьянского менталитета и традиций. Для области промышленная модернизация внесла инновационную волну научно-технической революции: станки, оборудование и т. д. В Элисте и в рабочих поселках постепенно шло формирование рабочих коллективов, где люди овладевали навыками механизированного труда. Коренным образом менялась культура труда бывших кочевников, значительно уменьшилось число безработных. Главным образом изменилась структура населения: заметными темпами увеличивалась доля рабочего класса за счет начавшегося в регионе промышленного строительства. Социальная структура населения в области в 1932 г. по роду занятий выглядела так: колхозное крестьянство — около 50 %, рабочий класс — приблизительно 20 %, служащие — в пределах 15 %, крестьяне-единоличники — 4,5 % [Максимов 2009: 401].

Согласно Всесоюзной переписи населения 1939 г. количественный состав населения Калмыцкой АССР за два года увеличился с 194482 до 220684 чел., то есть на 13,5 %. Городское население за это же время увеличилось с 16347 до 35020 чел. (в том числе русских — 25008, калмыков — 7377), сельское — с 178135 до 185664 чел. [Максимов 2013: 62].

Осуществление индустриализации и подъем хозяйства республики в дальнейшем не могли происходить без одновременного подъема образовательного и культурного уровня населения. Индустриальное и экономическое преобразование общества требовало широкого распространения культуры, первоначальной составляющей которой была ликвидация неграмотности. Новая власть создавала благоприятные предпосылки и условия для позитивных сдвигов в развитии культуры, образования, других сфер жизни. В Калмыкии стали целенаправленно решаться вопросы организации школьного дела для детей и взрослых. Неоценимую помощь автономии в подготовке и обеспечении учительских кадров оказали соседние города — Астрахань, Царицын и др. Однако, несмотря на все усилия, направленные на преодоление неграмотности в Калмыкии, уровень грамотности населения в области в 1920-е гг. не достиг показателей других регионов Нижнего Поволжья.

В марте 1931 г. принято совместное постановление Калмыцкого обкома и Нижневолжского крайкома о проведении в Калмыкии культштурма, направленного на ликвидацию массовой неграмотности среди взрослого населения. В течение 1930–1932 гг. в ряды культармейцев вошло более 5 тыс. чел. из числа учителей, студентов, школьников старших классов и комсомольцев-активистов. Проведение культштурмов обеспечило рост сети литпунктов, библиотек-передвижек, красных уголков. Одним из наиболее заметных достижений этого благородного движения стало создание крупной для Калмыкии библиотеки в 25 тыс. томов [Ташнинов 1969: 164; Сартикова 2008: 126].

Нарастала тенденция ликвидации неграмотности среди женщин-калмычек, ведь в прошлом ее положение было ограничено множеством запретов, исключавших всякое ее участие в общественной и культурной жизни. К концу 1920-х – началу 1930-х гг. ее положение в обществе резко изменилось. Занятость женщин в общественном производстве увеличилась с 1926 г. по 1939 г. с 6,5 до 22,7 % от всех трудящихся. В промышленности в 1938 г. удельный вес женщин составил 13,1 %, строительстве — 12,6 %, транспорте — 2,3 %, связи — 34,9 %. При этом женщины-калмыч-

ки составляли 35,1 % всех работающих женщин [Акугинова 1967: 52]. В 1934 г. число женщин-депутатов в местные советы составил 673 или 28,3 %, членов партии и комсомола — 850 или 35,8 %. За 1924–1934 гг. процент присутствия женщин в органах власти увеличился с 6,9 до 20,1 [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 1834. Л. 78]. Экономическая независимость женщин определялась степенью их участия в общественном производстве, поскольку наряду с материнскими заботами на ее плечи легли трудности первых пятилеток, все тяготы форсированной индустриализации и сплошной коллективизации.

Советская история по праву относит борьбу с неграмотностью к числу наиболее высоких достижений тех лет. В 1930-е гг. советскому правительству удалось создать разветвленную систему образовательных учреждений (начальные, семилетние и средние школы) как для детей, так и для взрослых. Только в годы первой пятилетки на нужды народного образования и здравоохранения Калмыцкой автономной области было ассигновано 40 % всего областного бюджета [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 368. Л. 47–48].

К концу 1930-х г. местным руководством было официально заявлено о ликвидации неграмотности в Калмыкии. Между тем, согласно Всесоюзной переписи 1939 г. процент грамотных в возрасте от 9 лет и старше в регионе достиг — 70,8 %. Калмыцкое население в большинстве своем все еще оставалось неграмотным. По-видимому, увеличение числа грамотных связано, в большей степени, не только с проведенными мероприятиями по ликвидации безграмотности, но и с прибытием в Калмыкию из других мест большого числа не просто грамотных людей, но и квалифицированных рабочих, специалистов различных профессий, представителей интеллигенции. Грамотность городского населения среди мужчин (91,5 %) была более распространена, чем среди женщин (75,54), причем уровень грамотности в сельской местности был значительно ниже и составлял у мужчин 76 % и у женщин 60,7 % [Сартикова 2008: 130]. Большая часть калмыцкого населения являлась жителями сельской местности, где мероприятия по ликвидации безграмотности проводились менее интенсивно, чем в

городах и городских поселениях. Немаловажным фактором было и отсутствие должного количества учителей-калмыков, а также учебных материалов.

В целом в годы первой пятилетки уровень грамотности оставался довольно ограниченным. В этот период в области работало 220 школ 1 ступени (17536 учащихся), 7 школ калмыцкой молодежи (989 учащихся), 2 техникума с 430 учащимися, 1 совпартшкола с 202 учащимися, которые в подавляющем своем большинстве направлялись на практическую работу [Корнилова 2005: 53].

Недостаточный уровень образования, знаний требовал более качественной подготовки преподавателей. Наряду с расширением сети школ и техникумов, где учились калмыки, решался вопрос о направлении их для учебы в высшие учебные заведения. Так, в 1929 г. в крупнейшем научном, культурном центре Нижнего Поволжья — в Саратовском государственном университете — при педагогическом факультете было создано Калмыцкое отделение. Саратовский университет в этот период сыграл огромную роль в подготовке учительских кадров и заложил первые предпосылки для дальнейшего развития высшего образования в Калмыкии. В 1933 г., в связи с изменениями в территориальной принадлежности Калмыцкой автономной области, Калмыцкое отделение Саратовского пединститута им. Луначарского передано Астраханскому пединституту им. Кирова. Деятельность указанных отделений на базе саратовского и астраханского вузов обеспечивало возможность подготовить квалифицированные кадры для качественно нового этапа в развитии социально-экономической жизни региона.

В годы второй пятилетки, в период наращивания промышленного потенциала, требовались рабочие новых профессий, связанных с индустриальным производством. Подготовка кадров из числа вчерашних скотоводов велась через ФЗУ гг. Астрахани, Саратова и Сталинграда. Если в 1926 г. в области числилось 4 неквалифицированных строителя и 75 транспортных рабочих, то в 1938 г. подготовленные квалифицированные кадры составляли 7424 чел. со средним образованием и 527 чел. с высшим. Ввод новых пред-

приятый определил рост численности рабочего класса и качественные изменения в его составе. По данным Всесоюзной переписи населения 1939 г., в Калмыкии насчитывалось около 15 тыс. рабочих, занятых в промышленности, строительстве, транспорте и связи, считая предприятия кустарной и колхозной промышленности [НА РК. Ф. Р.-136. Оп. 1. Д. 1252. Л.24 об].

Таким образом, экономическая, социально-культурная и переселенческая политика в значительной степени оказывали влияние на изменение социальной структуры Калмыкии в 1920–1930-е гг. Доминирующим видом собственности, как и по всей стране, стала государственная форма (государственная и колхозно-кооперативная). Изменилась структура сельского населения, произошло сокращение численности крестьян-единоличников, исчезли такие социальные группы, как кулаки и батраки, появилась новая социальная категория населения — класс колхозного крестьянства. Заметно увеличилось городское население, численность национальных рабочих кадров, служащих, интеллигенции. Коллективизация сельского хозяйства и индустриализация Калмыкии, несмотря на чрезвычайную сложность и трагичность политических процессов, стали базовой основой крупных социально-экономических, демографических и культурных изменений в жизни народов Калмыкии.

Источники

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ)
Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК)

Литература

Акугинова С. Д. Всесоюзная перепись населения 1939 г. как источник по истории Калмыцкой АССР // Вестник института. Вып. 2. Сер. истор. Элиста, 1967. С. 47–71.

Бадмаева Е. Н. Нижнее Поволжье: опыт и итоги реализации государственной политики в социально-экономической сфере (1921–1933 гг.). Элиста: НПП «Джангар», 2010. 544 с.

Василенко Н. В. К вопросу оседания кочевых и полукочевых хозяйств в Калмыкии (годы предвоенных пятилеток) // Ученые записки Калмыцкого НИИЯЛИ. Вып. 8. Сер. истор. Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. С. 65–76.

Корнилова И. М. Становление и развитие высшего образования в Калмыкии (1920–2005). Элиста: АПП «Джангар», 2005. 180 с.

Ланцанова Л. Ю. Переселение калмыцкого Оренбуржья, Урала, Кавказа и Дона в Калмыцкую автономную область // Калмыкия — субъект Российской Федерации: история и современность: Мат-лы рос. науч. конф. (6–7 октября 2005 г.). Элиста: КГУ, 2005. С. 274–283.

Ленин В. И. Великий почин // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. 5-е изд. М.: Политиздат, 1969. 461 с.

Максимов К. Н. Калмыкия в годы форсированного строительства социализма // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3-х т. Т. 2. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. 838 с.

Максимов К. Н. Калмыкия в советскую эпоху: политика и реалии. Элиста: Издат. дом «Герел», 2013. 463 с.

Максимов К. Н. Трагедия народа: Репрессии в Калмыкии. 1918–1940-е годы. М.: Наука, 2004. 311 с.

Отчет ЦИК автономной области трудового калмыцкого народа VI общекалмыцкому съезду Советов. Астрахань, 1925. 56 с.

Сартикова Е. В. Развитие школьного образования в Калмыкии в XX веке: Монография / отв. ред. К. Н. Максимов. Элиста: НПП «Джангар», 2008. 406 с.

Ташинов Н. Ш. Очерки истории просвещения Калмыцкой АССР. Элиста, 1969. 212 с.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ И ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЕЛЕНИЕ КАЛМЫКИИ В ПОСЛЕВОЕННЫЕ ГОДЫ (1946–1956 гг.)

История взаимоотношений государства и православного населения Калмыкии в послевоенный период является «белым пятном» в отечественной историографии. Об этом времени не написано ни одной работы, тогда как по другим периодам публикации имеются [Борисенко 1999; Белоусов 2003; Белоусов 2010; Белоусов 2013]. Целью настоящей статьи является исследование взаимоотношений государственных властей и православного населения Калмыкии в 1946–1956 гг., когда калмыцкий народ находился в местах высылки, а территория упраздненной республики была распределена между соседними областями и краями.

Исследование основывается преимущественно на рассекреченных материалах фонда Архива Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР (Р-6991) Государственного архива Российской Федерации (далее — ГА РФ) и документах фонда Совета Министров КАССР (Р-309) Национального архива Республики Калмыкия (далее — НА РК).

После окончания Великой Отечественной войны для христианского населения страны ключевой задачей продолжало оставаться восстановление религиозных институтов, поскольку от ее решения зависело налаживание полноценной религиозной жизни и ее дальнейшие перспективы.

В условиях Великой Отечественной войны религиозная политика советского государства претерпела изменения в сторону смягчения: почти отсутствовала антирелигиозная пропаганда, была восстановлена деятельность нескольких духовных семинарий, из мест заключения была выпущена часть иерархов и духовенства, верующие получили возможность возобновить деятельность закрытых в предшествующие годы религиозных обществ. Война, а также позитивные перемены в государственной религиозной политике способствовали активизации религиозной жизни населения Советского Союза.

В послевоенные годы надзор за деятельностью Русской православной церкви и организаций других вероисповеданий осуществляли учрежденные в 1943 и 1944 гг. Совет по делам русской православной церкви и Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, имевшие в субъектах своих представителей в лице уполномоченных по делам религиозных культов.

В рассматриваемый период Калмыцкой АССР как административно-территориального субъекта не существовало, так как в 1943 г. она была ликвидирована, а калмыцкий народ депортирован. Большая часть территории бывшей Калмыцкой АССР (7 улусов) и ее административный центр — Элиста, переименованный в г. Степной, входили в состав Астраханской области, Малодербетовский и Сарпинский улусы — в Сталинградской области, Приютненский улус — Ставропольского края, Западный и Яшалтинский улусы — Ростовской области.

В церковном отношении большинство православных христиан Калмыкии находились в ведении астраханского архиепископа Филиппа (В. С. Ставицкий), осуществлявшего надзор над епархиями двух областей — Астраханской и Сталинградской.

Война всколыхнула религиозные настроения в народе, а смягчение позиции власти по отношению к религии породило у верующих надежду на скорое возрождение религиозной жизни в организационных формах. Начиная с 1943 г. в местные органы власти и в Совет по делам русской православной церкви хлынул поток ходатайств от верующих об открытии у них церквей, молитвенных

домов и перерегистрации действующих обществ. Это поставило государственные власти в затруднительное положение. Руководство страны не было заинтересовано в религиозном возрождении, ибо это противоречило господствующей коммунистической идеологии, одной из важнейших составляющей которой являлся атеизм. Но в то же время власти вынуждены были считаться с вызванным войной религиозным подъемом в стране, а также с тем обстоятельством, что в 1943 г. они сами предоставили верующим возможность восстановить, пусть и ограниченно, религиозную жизнь.

Чтобы не допустить дальнейшего усиления позиций РПЦ и организаций других вероисповеданий в жизни советского общества, государственные власти всячески сдерживали процесс восстановления организационных форм жизнедеятельности религиозных обществ. Для реализации данной политики в их арсенале было достаточно средств как законодательного, так и административного характера. Принятые в годы войны новые юридические акты (Положения «О порядке открытия церквей» от 28 ноября 1943 года и «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» от 19 ноября 1944 года) нисколько не устранили многоступенчатость и длительность процедуры открытия и регистрации культовых учреждений. Даже когда все юридические нормы были соблюдены и имелись веские аргументы для открытия культового сооружения, о победе верующих говорить не приходилось. В подобных случаях в действие вступал административный ресурс, т. е. на инициаторов подачи заявления оказывалось давление со стороны властей, преследовавших цель — под любым предлогом не допустить регистрации религиозного общества.

Для православных верующих Астраханской области более результативным в плане удовлетворения их ходатайств об открытии церквей и молитвенных домов оказался период с 1945 г. по начало 1946 г. В органы государственной власти в 1945 г. православными было подано 32 заявления, из которых 7 получили положительное разрешение, в 1946 г. — 14 заявлений, из них положительный ответ был дан по 4. В советские органы области в 1947 г. поступило 13 заявлений об открытии церквей и молитвенных домов РПЦ, но

удовлетворено из них было всего одно [Государственный архив Российской Федерации (далее – ГА РФ). Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 11].

Обращались в органы государственной власти и к уполномоченному по делам РПЦ с просьбами разрешить им открыть у себя церкви и молитвенные дома и жители населенных пунктов, отошедших к Астраханской области в результате ликвидации Калмыцкой АССР. В 1947 г. от верующих из п. Лиман, сел Яндыки и Промысловое Лиманского района, в которых насчитывалось до 200 чел. поступило 4 таких прошения. В заявлениях говорилось, что в этих населенных пунктах нет культовых сооружений уже более 20 лет, с 1945 г. Верующие неоднократно обращались с просьбами открыть церковь или молитвенный дом хотя бы в одном из них. Однако на все 4 заявления был получен отрицательный ответ. Отказ объяснялся отсутствием во всех трех поселениях культовых сооружений и свободного жилого фонда у местных администраций. Имевшиеся в селах Яндыки и Промысловое церкви были разобраны, а в п. Лиман православного культового сооружения никогда не было [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 73].

Под тем же предлогом отказано в открытии церкви и жителям административного центра Каспийского района — п. Каспийского (Лагань). Верующих здесь возглавлял пенсионер Ермаков, который вместе со сподвижниками в 1947 г. организовал сбор подписей и подал на имя уполномоченного по делам РПЦ в Астраханской области Виноградова два заявления об открытии в поселке молитвенного дома. На следующий год с аналогичной просьбой он обратился к Патриарху РПЦ Сергию и в Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР, и также получил отрицательные ответы [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 9, 71]. Православным жителям п. Каспийского не помогла даже поддержка председателя районного Совета Писарева, который в 1946 г. заявлял уполномоченному по делам РПЦ в Астраханской области о необходимости прислать в поселок священника [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 93. Л. 13].

Ходатайства верующих отклонялись даже в тех случаях, когда в населенных пунктах уже имелись культовые сооружения. В селе

Караванном была церковь — единственная во всем Лиманском районе, при этом сохранившаяся в хорошем состоянии. Она не функционировала, но и не была занята под клуб или склады. Ее закрытие в 1930-х гг. не было юридически оформлено, так как жители с. Караванного на всех собраниях, организуемых властями по вопросу ее закрытия, голосовали против. Они поддерживали в ней порядок, следили за сохранностью имущества, при этом вплоть до 1950 г. в их распоряжении находились ключи от церкви [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 886. Л. 22]. В 1945 и 1950 гг. верующие своими силами произвели в ней ремонт, надеясь, что власти разрешат возобновить в ней богослужения.

Более того, жителям с. Караванного удалось сохранить структуру церковного самоуправления: совет, ревизионную комиссию и так называемую двадцатку — 20 учредителей религиозного общества. В селе сложился крепкий церковный актив, в который входили И. К. Косых, П. К. Савенков, Т. К. Савенкова, И. С. Челобаев, Д. П. Сошникова, Т. И. Иванов и И. М. Сошников. «Эта группа, — отмечал в 1952 г. в одной из своих информационных записок в Совет по делам РПЦ уполномоченный по делам РПЦ в Астраханской области В. Мукорин, — является активным возбудителем религиозных чувств верующих, является организатором и инициатором подачи заявлений об открытии в селе церкви» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 886. Л. 23]. Ежегодно на протяжении 1944–1948 гг. они обращались в органы государственной власти с просьбой открыть у них церковь, но получали отказ. В своих заявлениях они писали о том, что в Лиманском районе нет ни одной церкви, что в ведении их церкви могли бы состоять не только жители с. Караванного, но и население близлежащих к нему сел — Басы и Михайловского.

Несмотря на то что у караванинцев имелись весьма веские аргументы в пользу возобновления деятельности их церкви, что признавал даже уполномоченный по делам РПЦ в Астраханской области В. Мукорин, церковь для богослужения так и не была открыта.

Церковное здание имелось также в с. Троицком Степновского района. После закрытия церкви его переоборудовали под клуб, а

1945 г. после переезда клуба в другое помещение, здесь разместили склад средней школы. В 1948 г. верующие этого села обратились к уполномоченному с просьбой вернуть им церковь, чтобы начать в ней богослужения, но власти отказали им, сославшись на ветхость здания. Свой отказ они оправдывали тем, что в 10–12 км от с. Троицкого — в г. Степном — функционировал православный молитвенный дом, к тому же доверия им не внушала инициативная группа, состоявшая из бывших кулаков и лиц, находившихся в период Великой Отечественной войны в зоне немецкой оккупации [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 41].

Анализируя религиозную жизнь у православных христиан в Астраханской области, уполномоченный по делам РПЦ Виноградов отмечал, что «почти в каждом населенном пункте в какой-то степени до сих пор сохранилась хоть небольшая группа, которая по-разному проявляет себя: приглашением священника для исполнения треб на дому или посещение отдельными верующими близ расположенную церковь. Иногда это выявляется просьбой к Архиепископу о посылке им в село священника для проведения разовой службы и т. д.» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 626. Л. 15].

Если не было возможности заполучить священника для совершения религиозных треб, верующие исполняли их самостоятельно, тем самым нарушая закон. В Астраханской области особую активность проявляли верующие из с. Караванного. Они устраивали молебны на дому, подыскивали священников для нелегального совершения треб, по большим религиозным праздникам (Крещение и Петров день) проводили шествия. В 1951 и 1952 гг. на Крещение караванские верующие прорубили лед на ильмене в форме креста и открыто проводили в нем обряд крещения, на котором присутствовало немало людей.

По свидетельству местных властей, население с. Караванного широко отмечало главные православные праздники — Пасху, Рождество Христово, Крещение, Масленицу, Петров день. В такие дни большинство колхозников не выходило на работу в течение 2–5 дней. В религиозных празднествах участвовали и некоторые представители местных органов власти. В 1952 г., например, дважды

откладывалась сессия сельсовета из-за того, что часть депутатов и актива праздновала Масленицу.

Религиозные обряды, требовавшие обязательного участия священника (крестины детей, освящение куличей, венчание), верующие с. Караванного проводили в церквях г. Астрахани [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 886. Л. 24].

На попечении архиепископа Филиппа, кроме православного населения Астраханской области, находились также верующие Сталинградской области. В 1944 г., после упразднения Калмыцкой АССР, в Сталинградскую область были включены два северных района республики — Малодербетовский и Сарпинский.

В Сталинградской области, как и в Астраханской, в первые послевоенные годы наблюдались оживление религиозных настроений и активизация попыток зарегистрировать религиозные общества. Сильный толчок к духовному подъему дало празднование Пасхи в первый послевоенный год. В 1946 г. уполномоченный по делам РПЦ в Сталинградской области С. Б. Косицын докладывал своему начальству, что «в текущем году религиозный праздник Пасха прошел исключительно с большим подъемом, что не отмечалось в прошлых годах. Пасхальные службы проводились не только в районах и селах, где есть действующие и зарегистрированные церкви и молитвенные дома, но они также проводились в большинстве сел и районов области, где нет действующих церквей и молитвенных домов» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 90. Л. 193]. По его наблюдению, пасхальные торжества привели к активизации православного населения, что проявилось в резком возрастании в 1946 г. потока заявлений об открытии и регистрации церквей и молитвенных домов и учащении совершения богослужений без разрешений властей.

В 1946 г. в органы государственной власти православными области было подано 85 заявлений с просьбами о регистрации религиозных обществ. Положительно вопрос был решен в отношении 11 обществ, а в 1947 г. — соответственно 4 из 27. На 1 января 1947 г. в Сталинградской области функционировало 40 церквей и молитвенных домов, из которых более половины была открыта в 1943–1945 гг., т. е. на завершающем этапе Великой Отечественной

войны [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 785. Л. 69]. В конце 1948 г. в своем информационном докладе в Совет по делам РПЦ уполномоченный по делам РПЦ в Сталинградской области С. Б. Косицын писал: «Анализируя общее положение и деятельность в области, видно, что церковь усиливает распространение своей деятельности и влияние на отдельные, а главным образом на отсталые прослойки населения» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 350. Л. 157 об].

В Малодербетовском и Сарпинском районах в послевоенные годы не действовало ни одно культовое сооружение православного вероисповедания. Верующие в этих районах проявляли большую активность в вопросе открытия у них церквей или молитвенных домов, в особенности жители старейших населенных пунктов, где всегда были сильны религиозные традиции — Садового, Обильного, Тундутово, Плодовитого. Из первых двух заявления уполномоченному по делам РПЦ Косицыну поступали в 1946 и в 1947 гг. С целью проверки Косицын совершил две поездки в с. Обильное, и три — в с. Садовое, но по их итогам он принял отрицательные решения, мотивировав отказ отсутствием подходящих помещений для организации молитвенных домов.

Интересно, что в Сарпинском районе многие верующие напрямую связывали разразившуюся в 1946 г. засуху с отсутствием у них действующих церквей. «В селах Обильном и Садовом Сарпинского района отсутствие дождей и наличие сильной засухи, создавшей полную угрозу урожаю, верующие объясняют отсутствием в этих районах действующих церквей и молебнов на полях о даровании дождя, а в связи с этим они настойчиво требуют открытия церквей или проявляют самовольные, без разрешения службы и обряды» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 90. Л. 195].

Стремление властей не допустить регистрации религиозных организаций и чинимые на этом пути препятствия не решали проблемы, а, наоборот загоняли ее вглубь, вынуждая верующих идти на нарушение законов. Они в собственных домах устраивали нелегальные богослужения и собрания по обсуждению вопроса об открытии церквей и молитвенных домов, на которых часто присутствовали не зарегистрированные в органах государственной власти священники

и монахини. В связи с этим председатель Сталинградского исполкома Я. Ларин и С. Б. Косицын в 1948 г. подготовили циркуляр председателем районных и городских исполкомов Советов, предписывавший им не допускать деятельность незарегистрированных в органах государственной власти священнослужителей и проведение нелегальных религиозных служб и собраний верующих [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 350. Л. 88].

Несмотря на запреты и начавшееся в 1948 г. ужесточение политики государства по отношению к религии, верующие продолжали обращаться с просьбами об открытии у них церквей и молитвенных домов, о разрешении совершать богослужения и отправлять религиозные обряды по своему усмотрению. Большую настойчивость в этом проявляли верующие с. Садового и особенно — с. Обильного Сарпинского района.

Село Обильное входило в число 5 населенных пунктов Сталинградской области, жители которых наиболее активно выступали за открытие церквей. По словам уполномоченного по делам РПЦ в области С. Косицына, заявления из этих сел шли «беспрерывно и продолжительное время» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 350. Л. 104]. Тот же Косицын отмечал, что «формальных оснований к отклонению этих ходатайств не имеется, но они длительное время не получают разрешения потому, что руководство области к этим заявлениям отношение имеет отрицательное и одобрения они не получают» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 350. Л. 104].

Православных активистов в с. Обильном возглавлял член местной артели кустарей А. В. Кисленко. Верующие ежегодно обращались к властям с просьбой об открытии молитвенного дома на частной квартире. В информационном докладе Косицына в Совет по делам РПЦ за 1-й квартал 1951 г. говорилось: «Следует отметить, что верующие данного с. Обильного, начиная с 1945 г., ежегодно обращаются с письменным или устным заявлением об открытии церквей. Причем, они в большие церковные праздники (Пасху, Рождество, Троицу) собираются в частных домах по 10–20 человек без служителя культа, и под руководством бывших монашек совершают церковные пения или богослужения» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 785. Л. 16].

В с. Садовом православные собирались группами по 20–30 человек на двух квартирах, где под руководством монахинь проводили молитвенные собрания. Во время празднования Рождества школьники и подростки ходили по дворам «Христа славить», а под Новый год колядовали, рассыпая в домах своих односельчан зерно и поздравляя хозяев, при этом они напевали: «Дева Мария по полю ходила, бога просила:

«Уроди нам, Боже, ржички, пшенички, овсеца, просянца, всякого хлеба. Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю».

С 1950 г. заявления с просьбой открыть церковь стали поступать также из с. Плодовитого Сарпинского района. Верующие жаловались на то, что из-за отсутствия в районе действующих культовых сооружений для отправления религиозных служб им приходится ездить в церкви, находящиеся в 50–100 км от их села.

Во второй половине 1940-х — первой половине 1950-х гг. активность, проявленная православным населением Сарпинского района по открытию церквей и молитвенных домов, из-за непримиримой позиции властей не привела к юридическому оформлению религиозных обществ и групп. Верующие при отпадении своих религиозных потребностей по-прежнему вынуждены были идти на нарушение законодательства страны.

Не удалось восстановить свои религиозные организации и православному населению Западного и Яшалтинского улусов, переданных после ликвидации Калмыцкой АССР в состав Ростовской области. В период депортации калмыцкого народа верующие из этих районов подчинялись Ростовской епархии РПЦ.

Первое заявление о желании верующих открыть молитвенный дом поступило из п. Башанта Западного района на имя уполномоченного по делам РПЦ по Ростовской области Г. Амарантова в начале 1947 г. Оно было написано не по форме, поэтому возвращено. В том же году оттуда поступили еще два заявления, но и на них был дан отрицательный ответ. На этот раз уполномоченный мотивировал свой отказ отсутствием свободного помещения [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 200. Л. 12, 34, 69]. С просьбами открыть молитвенный

дом православные п. Башанта обращались и в последующие годы, но все их заявления отклонялись. Попытки обжаловать отказы были тщетны.

Учреждения религиозного общества пытались добиться в послевоенные годы и жители с. Солёного Степновского района. С такой просьбой в 1948 г. они дважды и безуспешно обращались к уполномоченному по делам РПЦ по Ростовской области [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 345. Л. 117], дважды были отвергнуты их ходатайства и в 1954 и 1956 гг. [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 1366. Л. 39].

В целом следует признать, что в первое послевоенное десятилетие все попытки православных Калмыкии зарегистрировать новые религиозные общества не имели успеха. На территории бывшей КАССР функционировали два православных молитвенных дома, открытых еще в период немецкой оккупации. Один из них действовал в столице бывшей автономной республики — г. Элисте, переименованной к этому времени в г. Степной.

Крестовоздвиженский молитвенный дом располагался в г. Степном, в здании бывшей церковно-приходской школы по улице Октябрьской. Он открылся осенью 1942 г., в период немецкой оккупации г. Элисты, после освобождения ее Красной Армией в 1944 г. религиозное общество прошло регистрацию в исполкоме городского Совета трудящихся. 11 июля 1945 г. общество заключило договор со Степновским горсоветом о принятии в бессрочное и бесплатное пользование здания молитвенного дома и его имущества [НА РК. Ф. Р-309 Оп. 1. Д. 2153. Л. 5].

В послевоенное время в приходе Крестовоздвиженского молитвенного дома служили священники, закончившие духовные семинарии и начинавшие свою религиозную деятельность еще в дореволюционный период. Почти все они были пожилого и старческого возрастов, самому молодому из них — Хотунцову — было за 50 лет, остальным около 70 лет и более. Это были представители последнего поколения духовенства, получившего полноценное религиозное образование в дореволюционной России и сумевшего уцелеть в горниле репрессий в 1920-х – 1940-х гг. К 1943 г., моменту

потепления отношений между государством и РПЦ, их оставалось немного, но именно на них легли трудности послевоенного возрождения религиозной жизни православного населения. На этом пути приходилось преодолевать множество преград, но одной из главных была нехватка подготовленных кадров духовенства. В результате репрессий и гонений, которым подверглась РПЦ в первые десятилетия советской власти, почти полностью оказалась разрушенной система православного образования, резко сократилось число священнослужителей, из которых большинство были сосланы или вынуждены оставить служение под общественным давлением и в результате массового закрытия приходов.

Астраханская и Сталинградская епархия в этом отношении не являлась исключением, она также испытывала нехватку священников. В 1951 г. в Астраханской области, например, ощущался недокомплект церковных кадров для функционирующих церквей и молитвенных домов в количестве 3-х священников, 1 диакона и 12 псаломщиков [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 626. Л. 20]. Между тем от решения кадровой проблемы напрямую зависел процесс восстановления приходов, ибо отсутствие священника лишало религиозное общество прав на существование и его регистрацию.

В 1946 г. архиепископ Астраханский и Сталинградский Филипп (Ставицкий) в разговоре с уполномоченным по делам РПЦ в Сталинградской области С. Б. Косицыным просил его временно воздержаться от учреждения новых религиозных организаций до укомплектования им существующих обществ служителями культа, при этом не говорить об этом верующим [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 98. Л. 178].

Архиепископ Филипп главные усилия направлял на укрепление зарегистрированных и функционирующих православных обществ, стараясь сохранить их, в первую очередь, в городской местности. В Астраханской области таких обществ было только два — в Астрахани и Степном. Если городской священник или лица из органов церковного самоуправления выбывали по какой-либо причине, он быстро заменял их другими, чтобы не допустить перебоев в деятельности общества и не дать повода к его закрытию.

В своей кадровой политике Филипп, несмотря на нехватку духовенства, по возможности старался придерживаться такого принципа при отборе духовенства для приходов: он заменял «престарелых и малоспособных священников» на более подготовленных в профессиональном отношении и активных священнослужителей [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 45].

Архиепископ незамедлительно расставался с теми служителями церкви, которые своим поведением дискредитировали РПЦ. Так, например, он поступил в 1950 г. с Хотунцовым, настоятелем молитвенного дома в г. Степном, невзирая на то обстоятельство, что тот служил в нем с 1945 г. Священник перестал надлежащим образом заниматься делами вверенного ему прихода: недобросовестно исполнял распоряжения епархиального начальства, устранился от руководства церковным советом и ревизионной комиссией, в результате чего стали разворовываться церковные деньги. Ко всему прочему Хотунцов стал вести недостойный для духовного лица образ жизни, чем сильно скомпрометировал себя перед верующими. Архиепископ Филипп добился увольнения Хотунцова и переизбрания состава церковного совета и ревизионной комиссии [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 626. Л. 25]. После Хотунцова степновский молитвенный дом в 1950–1956 гг. возглавляли священники Георгиевский, В. М. Любарский, В. С. Сергеев, А. Н. Тихов.

Молитвенный дом в г. Степном имел свои органы самоуправления — церковный совет и ревизионную комиссию, избиравшиеся на общем собрании религиозного общества. В структуру каждого органа входили председатель и двое членов. В церковном совете и ревизионной комиссии состояли верующие преклонного возраста: во второй половине 1940-х гг. средний их возраст составлял 60 лет, в первой половине 1950-х гг. — 70 лет. За редким исключением это были пенсионеры или домохозяйки, не работавшие в государственных и общественных учреждениях, что делало их менее уязвимыми со стороны местных властей.

Ближайшим к священнику лицом в системе управления являлся председатель церковного совета, отвечавший вместе с ним за положение дел в религиозном обществе. В 1945 г. эту долж-

ность занимала Коробейникова, в 1946–1956 гг. церковный совет Степновского молитвенного дома возглавляли Алфёров, Т. Ф. Шаповалов, П. Т. Михайленко. В церковный совет и ревизионную комиссию в эти годы избирались также Т. М. Штокалов, Г. И. Горбанёв, М. Ф. Лунёв, М. В. Киевская, Г. Р. Буряков, Я. В. Полянцев, А. К. Кравцов, Н. Я. Кузьменко, И. И. Константинов, В. А. Гладков. Некоторые из них переизбирались в органы церковного самоуправления по несколько раз (Г. И. Горбанёв, М. Ф. Лунёв, А. К. Кравцов).

К концу 1940-х гг. политика по укреплению религиозных обществ, проводимая архиепископом Астраханским и Сталинградским Филиппом, дала положительные результаты. Этот факт признавал уполномоченный по делам РПЦ в Астраханской области Виноградов. В 1948 г. он докладывал в Совет по делам РПЦ: «Действующие в области церкви и молитвенные дома после их открытия организационно окрепли, и в настоящее время вокруг каждой церкви и молитвенного дома из числа верующих образовался довольно крепкий и значительный по количеству актив» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 51]. В каждом приходе численность актива определялась им в несколько десятков человек.

Многие религиозные общества, функционировавшие в Астраханской области, являли собой центры притяжения православного населения из близлежащих населенных пунктов. Виноградов отмечал, что «верующие, проживающие близ расположенных сел, не только ходят в церковь молиться, но и считают, что это их приход и принимают в деятельности этого прихода активное участие» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 51]. Для православного населения степной глубинки Астраханской области таким религиозным центром являлся Крестовоздвиженский молитвенный дом в г. Степном. Участие в его деятельности принимали не только горожане, но и жители соседних населенных пунктов — Троицкого и Вознесенки. В дни главных православных праздников (Рождество, Крещение, Пасха) на богослужение в Крестовоздвиженском молитвенном доме собиралось несколько сотен человек.

Показателем роста религиозности населения Виноградов считал и повышение интереса к отправлению религиозных обрядов. «Ис-

полнение религиозных обрядов, как крещение, венчание, отпевание, — писал он, — принимает довольно массовый характер» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 59].

Приток верующих в церкви и молитвенные дома повысил их доходы, что позволило значительно укрепить материальную базу. На пожертвования верующих были отремонтированы и оснащены необходимыми церковными принадлежностями культовые сооружения, организованы платные церковные хоры.

Укрепление позиций РПЦ в первые послевоенные годы вызвало нарастающую тревогу у властей. Со второй половины 1948 г. политика по отношению к РПЦ ужесточилась. Священников старались ограничить рамками только их прихода, пытаясь максимально свернуть их религиозную деятельность за пределами вверенной им церкви и молитвенного дома.

В 1948 г. Совет по делам РПЦ разослал местным властям циркулярное письмо от 7 июня за № 29, рекомендовавшее «не препятствовать духовенству исполнять отдельные требы на дому у верующих по желанию последних, не устанавливая при этом границ приходов, однако наблюдая за тем, чтобы такие вызовы священников не были направлены специально на организацию групп верующих и подачу заявлений об открытии церквей» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 503. Л. 2]. На основе этого письма и при поддержке областного уполномоченного, епископ Ростовский Сергей образовал Комиссию, перед которой была поставлена задача прикрепить к близлежащим действующим церквям и молитвенным домам православное население районов, где не имелось зарегистрированных религиозных обществ. В Ростовской области таких районов было 5, в их числе — Западный и Степновский районы, куда входили населенные пункты бывшего Западного и Яшалтинского улусов Калмыцкой АССР. Эти действия вызвали недовольство у руководителя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова, потребовавшего от ростовских властей отказаться от приписки православных жителей поселений, где отсутствовали зарегистрированные религиозные общества, к близлежащим церквям и приходам [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 503. Л. 1]. Мотивировал он это тем, что священники якобы будут отвлекаться от выполнения

обязанностей по религиозному обслуживанию верующих своего прихода, что может вызвать у них недовольство.

Совет по делам РПЦ потребовал от своих уполномоченных на местах усилить надзор за деятельностью духовенства и верующих. Им предписывалось фиксировать факты религиозной жизни, внимательно изучать и анализировать их в целях выработки практических рекомендаций, направленных на ослабление влияния РПЦ на население. Г. Г. Карпов в циркулярном письме от 25 августа 1948 г. инструктировал А. Виноградова: «Наблюдение и изучение должно преследовать цель фиксации приемов и методов, применяемых церковниками по разжиганию религиозности среди населения, степени влияния их на молодежь и вовлечения их в церковь» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 316. Л. 3]. Карпов рекомендовал уполномоченному чаще встречаться со священниками, церковными активистами, верующими и в беседах с ними «осторожно и постепенно» выудить нужную ему информацию.

В 1952 г. Степновский район из состава Астраханской области был передан в состав Ставропольского края, его христианское население соответственно перешло в ведение ставропольских епархиальных властей и краевого уполномоченного по делам РПЦ. В результате этого в пределах Ставропольского края оказались сосредоточенными все зарегистрированные на территории бывшей Калмыцкой АССР органами государственной власти — православные религиозные организации, Крестовоздвиженские молитвенные дома в г. Степном и с. Приютном.

Религиозное общество с. Приютного возобновило свою деятельность в 1942 г., в период немецкой оккупации, а в 1944 г. на основании решения Совета по делам РПЦ при Совете Министров от 18 февраля оно было зарегистрировано уполномоченным по делам РПЦ в Ставропольском крае и получило от местного сельского совета в бесплатное пользование саманный дом и сторожку [НА РФ. Ф. Р-309. Оп. 1. Д. 2154. Л. 24–25]. На момент регистрации приютненское религиозное общество ориентировочно насчитывало 1000 верующих, на 1 января 1954 г. — 1100 человек, на 1 января 1957 г. — 1200 чел. [НА РК. Ф. Р-309. Оп. 1. Д. 2154. Л. 73]. В при-

ютненском молитвенном доме одновременно могли молиться 300 человек, но регулярно его посещали два-три десятка верующих. В дни главных православных праздников число его посетителей возрастало до 150 и более человек. Небольшое количество верующих, постоянно посещавших молитвенный дом, объяснялось тем, что религиозные праздники не являлись выходными днями, и большинство из верующих были заняты на полевых работах [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 60. Л. 73].

Поскольку Приютненский улус после ликвидации Калмыцкой АССР был передан в состав Ставропольского края, то Крестовоздвиженский молитвенный дом и все православное население улуса находились в ведении церковного руководства Ставропольской и Бакинской епархии. С 1943 по 1962 гг. ее возглавлял архиепископ Антоний (Романовский), приложивший немало усилий для возрождения православия на Ставрополье и Кавказе. Архиепископ Антоний являлся приверженцем патриарха Тихона и в 1920-е – 1930-е гг. за свои убеждения и подвижническую религиозную деятельность трижды подвергался аресту органами НКВД и ОГПУ. В местах заключения он провел около 15 лет.

В 1943 г., когда епархию возглавил Антоний, в Ставропольском крае действовало 140 православных церквей и храмов, из которых только 14 функционировало до войны, все остальные были открыты в период немецкой оккупации. Православные храмы имелись почти во всех (кроме двух) районах края, при этом наибольшее их количество (8) было сосредоточено в Апанасенковском районе, куда в то время входило с. Приютное. Уполномоченный по делам РПЦ в крае Н. Чудин считал, «что край достаточно насыщен церквями и увеличивать их численность нет необходимости» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 98. Л. 53], поэтому с момента своего назначения на эту должность он делал все возможное, чтобы не допустить открытия новых религиозных обществ. За время его пребывания на этом посту — с декабря 1943 г. до середины 1952 г. — в Ставропольском крае не было зарегистрировано ни одно православное религиозное общество, хотя только за период с 1944 по 1949 гг. верующими было подано в органы государственной власти 257 заявлений об

открытии церквей и молитвенных домов [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 473. Л. 55]. В отчёте за 1947 г. в Совет по делам РПЦ Н. Чудин признавался, что «религиозное движение в крае ещё велико и церковь имеет большое влияние на отсталые трудящиеся массы» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 98. Л. 56].

Чтобы ослабить позиции РПЦ, местные власти и уполномоченный всячески старались ограничить деятельность священников, жаловавшихся на финансовые органы, которые, не учитывая реальных доходов, чрезмерно облагали их налогами, на введение запрета по обслуживанию религиозных нужд отдельных верующих у них на дому и за пределами приходов.

В 1948 г., когда отношения между государством и церковью заметно охладели, краевые власти приступили к ликвидации православных обществ. 3 июля 1948 г. Г. Г. Карпов предлагал Чудину особое внимание обратить на те религиозные общества, в которых с помощью самих же верующих можно было бы инициировать закрытие храмов и молитвенных домов, внимательно отслеживать все действия архиепископа Антония, направленные на сохранение приходов, и противодействовать ему в этом. Он просил подготовить и выслать ему материалы на культовые сооружения, подлежащие к изъятию у верующих, и рекомендовал Чудину проводить эти акции так, чтобы они «не были приурочены к одному времени, т. е. не носили массового характера» и проводились в соответствии с порядком, установленным инструкцией Совета по делам РПЦ [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 313. Л. 11].

Выполняя указания Совета по делам РПЦ, Чудин за период с 1948 по 1954 гг. сумел добиться ликвидации 14 православных религиозных обществ в Ставропольском крае [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 1124. Л. 62], однако для краевых властей этого было недостаточно. Партийно-советские органы власти были недовольны работой уполномоченного, обвиняя его в медлительности по закрытию церквей, в слабом взаимодействии с властями при решении религиозного вопроса, и даже в том, что совсем не входило в его обязанности, — в отсутствии антирелигиозной работы. Чудина неоднократно вызывали на заседания краевого исполнительного

комитета ВКП(б) с целью проработки. В 1949 г. первый секретарь крайкома ВКП(б) М.П. Бойцов на одном из таких заседаний открыто упрекнул уполномоченного в том, что тот «излишне осторожничал и доосторожничался до того, что в крае безнаказанно распоясалось духовенство» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 623. Л. 121].

Усилившееся к концу 1940-х гг. наступление краевых властей на православные религиозные организации вновь выдвинуло проблему их выживания на передний план. В сложившейся ситуации для сохранения существующих приходов архиепископ Антоний вынужден был принять ряд мер организационного характера, заключавшихся в частых кадровых перемещениях священников и усилении надзора за деятельностью, особенно финансовой, религиозных обществ. В приходы, которым угрожало закрытие из-за отсутствия священников, внутренних раздоров или по каким-либо другим причинам, он оперативно переводил наиболее опытных и предприимчивых служителей церкви. Вследствие этого, а также из-за нехватки священнослужителей в религиозных обществах Ставропольского края наблюдалась частая сменяемость представителей духовенства, но надо отдать должное тактике, выбранной Антонием, так как она позволила сохранить в те годы большинство религиозных обществ.

В молитвенном доме с. Приютного за послевоенное десятилетие (1946–1956 гг.) сменились 7 священников (Монголов, П. Ф. Татаркин, М. В. Игнатъев, М. Клева, А. Любимов, А. А. Карпович, П. Чернов). Большинство из них религиозное образование получили в духовных семинариях дореволюционной России и в рассматриваемое время пребывали в возрасте 60–70 лет.

В 1948 г. в приютненском религиозном обществе возникла проблема обеспечения священника продовольствием, которая могла быть использована властями как предлог к его закрытию. По свидетельству Н. Чудина, во время одной из бесед настоятель молитвенного дома П. Ф. Татаркин задал ему неожиданный вопрос: «Нельзя ли ликвидировать приютненский приход?». Далее священник пояснил: «Почти никто не ходит, никто батюшку не зовет, картошки в том месте нет, овощей нет, хлеба в этом году засушило. Видно, не до батюшки жителям. Так можно умереть

с голоду, и никто куска хлеба не принесёт» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 313. Л. 35]. К счастью, для верующих с. Приютного этот разговор Татаркина с краевым уполномоченным по делам РПЦ не имел последствий — Чудин не воспользовался тем, чтобы закрыть религиозное общество.

В 1950-е гг. давление властей на РПЦ продолжало усиливаться. 7 июля 1954 г. вышло постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения», призывавшее партийные, комсомольские, профсоюзные организации и Министерство просвещения СССР активизировать антирелигиозную работу, проводя её «систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуального подхода к верующим людям». Правда, вскоре, 10 ноября 1954 г., последовало новое постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», осуждавшее административные и оскорбительные для верующих методы борьбы с религией, однако в целом оно не сняло напряжение, возникшее между властями и РПЦ.

В 1956 г. Совет по делам РПЦ, обязывая уполномоченного по делам РПЦ в Ставропольском крае более серьезно отнестись к изучению причин роста религиозности среди населения края, указывал: «Вам необходимо не ослаблять изучение этого вопроса и глубже интересоваться деятельностью церкви, выявляя методы, какими духовенство усиливает своё влияние на верующих» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 1341. Л. 62].

Уполномоченные по делам РПЦ в Ставропольском крае в целях разложения религиозных обществ старались не вмешиваться в конфликты, возникавшие между их членами. В 1951–1952 гг. были получены материалы из 38 религиозных обществ края, но ни одна конфликтная ситуация не была рассмотрена. Причину столь странного для государственного служащего поведения уполномоченный Рысухин вполне откровенно изложил в своей в информационной записке в Совет по делам РПЦ от 14 июля 1952 г.: «Поступившие жалобы по указанным вопросам мною по существу не рассмотрены и меры к ликвидации внутрицерковных конфликтов и склок с

моей стороны не принимались, так как вмешательство в эти дела со стороны уполномоченного способствовало бы наведению порядка в церковных обществах и укрепило их, а это не в наших интересах» [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 884. Л. 23].

Аналогичную цель преследовал и уполномоченный И. Федоров, занявший позицию стороннего наблюдателя в конфликте, вспыхнувшем в 1956 г. в с. Приютном между священником П. Черновым и местными верующими. В приютненском религиозном обществе в течение нескольких лет не проводились собрания учредителей, так называемой двадцатки, и сложилась практика, когда многие важные вопросы религиозной жизни священник решал, не советуясь с церковным активом. При молитвенном доме имелся церковный совет (староста Г. С. Козлова, члены Ф. В. Пасечникова, А. Г. Гордеева) и ревизионная комиссия (председатель О. А. Коротенко и члены М. К. Рева, И. Д. Боришполь). Состав этот не менялся с 1948 по 1955 гг., средний их возраст в 1955 г. составлял 68,5 лет, и они, за исключением одного человека, принадлежали к категории единоличников и домохозяек.

В 1956 г. конфликт между частью верующих и священником возник на почве недовольства прихожан единоличным распоряжением церковными доходами и контролем над ним со стороны настоятеля молитвенного дома. Вначале противоборство носило скрытый характер, но в 1956 г. оно приняло форму открытого протеста: церковный совет, поддержанный частью верующих, выразил недоверие священнику Чернову и забрал из церкви «предметы культа, ризы, платки, шали, богослужebные книги, сберегательную книжку...» и другие предметы. Краевой уполномоченный по делам РПЦ И. Фёдоров по долгу своей службы должен был вмешаться в конфликт и разрешить его в рамках существующего законодательства, но он этого не сделал. «Я не вмешиваюсь в эту борьбу, так как она ведет к ослаблению церковной общины», — так объяснил мотивы своего поступка Фёдоров в Совете по делам РПЦ [ГА РФ. Ф. Р-6991 с. Оп. 1. Д. 1449. Л. 7].

Проблема была решена благодаря усилиям руководства епархии, и жизнь в приютненском религиозном обществе постепенно вошла в привычное русло.

Деятельность архиепископа Антония в 1943–1950-х гг. по управлению Ставропольской и Бакинской епархии в целом была плодотворной. Главной его заслугой является сохранение большинства религиозных обществ края и кадров духовенства: на 1 января 1957 г. в Ставропольском крае действовало 129 церквей и молитвенных домов (что всего на 11 единиц было меньше, чем в 1946 г.), в которых служили 147 священников (что, в свою очередь, на одного человека было меньше по сравнению с 1947 г.). В указанное число входили православные молитвенные дома в г. Степном и с. Приютном, которые в 1957 г. вновь вошли сначала в состав восстановленной Калмыцкой автономной области, а затем и автономной республики.

Источники

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).
Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК).

Литература

Борисенко И. В. Православие в Калмыкии. М.: тип. Патриаршего издат.-полиграф. центра. Сергиев Посад, 1999. 72 с.

Белоусов С. С. Политические репрессии против православного духовенства в Калмыкии в 20–30-е гг. XX в. // Политические репрессии в Калмыкии в 20–40-е гг. XX века. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 53–75.

Белоусов С. С. Религиозная жизнь православного населения Калмыкии в годы Великой Отечественной войны // Вклад регионов Юга России в победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Мат-лы науч.-практ. конф. (20–22 апреля 2010 г.). Элиста, 2010 С. 187–191.

Белоусов С. С. Восстановление организованных форм религиозной жизни православного населения Калмыкии в период Великой Отечественной войны // Коренной перелом в Великой Отечественной войне: к 70-летию освобождения Дона и Северного Кавказа: Мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 6–7 июня 2013 г.). Ростов-на-Дону, 2013. С. 293–300.

**БУДДИЗМ У КАЛМЫКОВ НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ
ВОЗРОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ В КОНЦЕ XX в.:
СТАРЫЕ И НОВЫЕ СИМВОЛЫ
(по дневниковым заметкам из личного архива)**

Процесс возрождения буддизма, наблюдающийся в Калмыкии в последние годы, отличается динамичностью и комплексностью. В нем прослеживаются разнонаправленные векторы, на формирование которых оказывают влияние специфика социальной ниши религии, степень сохранности локальной традиции, межрегиональные и межнациональные взаимосвязи.

Центральный Калмыцкий хурул «Бурхн Багшин Алтн сүм» («Золотая обитель Будды Шакьямуни») в настоящее время может считаться одним из наиболее значимых российских и мировых буддийских центров, что подтверждается и его участием во всероссийском конкурсе 2013 г. «Россия 10», по итогам которого предполагалось путем всеобщего голосования отобрать 10 визуальных символов России¹.

В целом на современном этапе в буддизме Калмыкии активно осуществляются все основные функции религии: мировоззренческая, коммуникативная, интегративная, регулятивная, а также компенсаторная. В развитии буддизма как мировоззрения, веры

¹ По итогам первого тура храм «Золотая обитель Будды Шакьямуни» стал лидером в Южном федеральном округе, набрав 34 % голосов; во втором туре он занял 6 позицию по всей Российской Федерации, набрав 1 640 тыс. голосов.

большое значение имеет наличие возможности получения знаний, а также определение ориентиров. В Центральном Калмыцком хуруле регулярно проводятся лекции, семинары для всех желающих постичь учение буддизма, администрация хурула постоянно приглашает в республику известных буддийских учителей. Так, геше Тинлей, в течение последних двадцати лет ежегодно читающий циклы лекций в Калмыкии, отмечает, что за последнее время уровень духовного развития калмыцких верующих возрос и теперь важно создать образовательную систему для молодого поколения (и для монахов, и для мирян), следовательно, на первый план выдвигается задача открытия учебного заведения [Убушиева 2014]. Для последователей буддизма значимой составляющей в передаче учения также является осуществление верующими взаимосвязи с их духовным учителем — Далай-ламой XIV. Однако существует проблема, связанная с организацией визита учителя в буддийские центры России, в связи с чем с 2009 г. по совместной инициативе Ело ринпоче и Тэло Тулку ринпоче в Индии проводятся ежегодные «Учения Его Святейшества Далай-ламы для буддистов России», а с 2014 г. в Риге (Латвия) — «Учения Его Святейшества Далай-ламы для стран Балтии и России».

Необходимо отметить, что активные процессы развития буддийской религии обозначают вектор развития, направленный на тибетские источники. «Тэло Тулку ринпоче широко известен в буддийском мире неуклонной решимостью способствовать возрождению в российских буддийских республиках чистой формы буддизма, берущей начало от Будды Шакьямуни и пришедшей в Россию из Тибета» [Шаджин-лама ... 2014].

Организационное развитие буддийских институтов не может оказать влияния на религиозные отношения и деятельность, религиозное сознание и в конечном счете — на этнокультурную составляющую. Известно, что в каждом из регионов своего распространения буддизм получал особую форму, на которую оказывала влияние национальная культура. Утрата этнических компонентов культуры приводит к изменению локального варианта конфессиональной культуры, но не отражается на роли конфессии в общественной жизни и сознании.

В связи с вышеизложенным представляют особое значение исследования «неофициальной» культуры, народных буддийских традиций, в которых отражена социальная и культурная специфика калмыцкого общества на определенном этапе. В данной статье вышеуказанные вопросы освещаются по данным полевых исследований, проведенных в пос. Яшкуль Яшкульского района Республики Калмыкия в 2000–2001 гг.

В калмыцкой культуре второй половины XX в. большая роль принадлежала особой категории религиозных деятелей, статус которых был довольно синкретичен. Деятельность *сакүстэ* («посвященных», или «имеющих божество-покровителя»), получивших особый дар лечения и предсказания, весьма активна и в настоящее время, в начале XXI в., когда буддийские институты только получали широкое развитие, их значение было еще более высоким. Все *сакүстэ* являются последователями буддизма, в их практике большое значение отводится буддийской символике и молитвам, но присутствуют в ней и элементы ранних религиозных верований.

Яшкульский район Республики Калмыкия в 60–90-е гг. XX в. занимал особое место в религиозной жизни представителей калмыцкого этноса. В поселке в 1995 г. был открыт хурул. Кроме того, на протяжении многих лет в пос. Яшкуль обращались за совершением религиозных обрядов индивидуального характера *сакүстэ*, наиболее известной среди которых являлась У. Д. Очирова (1923–2000), которую многие верующие называли «яшкульской *haha*».

В 2000–2001 гг. мы встретились с двумя целительницами — Овшей Эляевной Бадмаевой, помощницей «яшкульской *haha*» У. Д. Очировой, а также с Галиной Боваевной Нильцеренговой.

Магико-медицинская практика «посвященных» основана на представлении о взаимосвязи с божеством-покровителем, руководящим действиями целителя; как правило, «покровителем» современных «знающих» («посвященных») в Калмыкии считается божество из буддийского пантеона. Алтарь обычно представляет собой канонический набор символов и предметов. Тем более ин-

интересным и интригующим оказалось наличие на буддийских алтарях «посвященных» двух портретов, имеющих удивительное сходство.

В доме Г. Б. Нильцеренговой, принявшей посвящение в 1984 г. (хотя, по ее словам, дар проявлялся еще в детстве), небольшая комната для приема пациентов была заполнена изображениями буддийских божеств, появившимися постепенно в последние годы: часть их была подарена пациентами, другие изображения — выполнены специально по заказу. Необходимо отметить, что в 1990-е гг. приобрести предметы буддийского культа было непросто. К примеру, по воспоминаниям верующих, при проведении обряда «принятия божества-покровителя» обязательным считалось наличие его изображения, и зачастую последнее им приходилось вырезать из альбома «Старокалмыцкое искусство» [Батырева 1991]; приходилось только сетовать, что на обороте «иконы» имелось изображение другого божества, по отношению к которому действия верующих оказывались непочтительными. Ценность каждого предмета культа определялась в то время не только материалом и качеством исполнения, но и неизменными трудностями в их приобретении. Вероятно, поэтому на алтаре в доме Г. Б. Нильцеренговой девять изображений буддийских божеств, оформленные в одинакового цвета тканевые обрамления «паспарту» и занимавшие почти половину стены, были зашиты в чехлы из полиэтилена — во избежание их порчи от копоти лампы. Другие пять изображений буддийских божеств были написаны заключенными местной колонии, которых за работу народная целительница, по ее словам, одаривала чаем. О соответствии последних пяти изображений буддийским канонам говорить не приходится; особенно отличались изображение Амитаюса и большая икона Цаһан аав. Но истинное удивление вызвал расположенный в алтарном уголке портрет, еще полтора десятилетия тому назад встречавшийся в любом учреждении страны. Это был портрет В. И. Ленина.



Алтарь в доме Нильцеренговой Г. Б.



Алтарь в доме целительницы в Яшкулье

Пояснение целительницей причины, по которой изображение советского политического и государственного деятеля, основателя РСДРП(б) и советского государства, находится рядом с буддийскими божествами, достойно того, чтобы его процитировать: «Ленин для нашего народа подобен бурхану (божеству), вы получили образование благодаря Ленину. В школе, где я работала, этот портрет Ленина висел на втором этаже. Я молилась ему за то, что он дал мне хорошую работу. Однажды так помолилась и пошла домой. А вечером в школу хотели залезть воры, но не смогли. В то время я еще не приняла дар, не было у меня своего бурхана. Молилась солнцу, луне, небу. Но Ленин — тоже подобен божеству, и выбрасывать его портрет — грех. Когда его хотели выбросить в школу, я принесла домой. Какой бурхан мне ближе? Мне все помогают...».

Поклоение Г. Б. Нильцеренговой (1929 г. р.) было воспитано в советских традициях. С конца 1930-х гг. в Калмыкии не функционировали буддийские храмы, после восстановления автономии республики до 1988 г. не было зарегистрировано ни одной буддийской общины верующих. В ситуации запрета на институализированную религию реликты ранних религиозных верований, сохранявшиеся в народной среде, получили импульс к развитию. Принцип получения дара «от божества», без специального обучения, оказался востребован в отсутствии религиозных школ. Так в практике буддистов, в основе которой прежде всего лежит принцип сострадания, были возрождены элементы добуддийских верований. Способствовали появлению ситуации, когда в бытовой практике буддистов совместимыми оказались символы различных эпох и верований, и дефицит культовых предметов, ощущавшийся на первом этапе восстановления буддизма в Калмыкии, и особенности советского воспитания. Портрет В. И. Ленина на алтаре целительницы был размещен рядом с четырьмя (!) изображениями Будды Шакьямуни (калм. *Бурхан-Багши*), как бы «обрамлявшими» его. Около портрета вождя советской страны на алтаре также были размещены изображения божеств: Амитаюса (калм. *Аюш бурхн*), Зеленой Тары (*Нохан Дэрк*), Ваджрапани (*Очирваань*), Лхамо

(*Окн-теңэр*), Белого старца (*Цаһан аав*), основателя тибетской буддийской школы Гелуг Цзонхавы (*Зунквы*), Амиабы (*Аюка бурхн*). А над расположенным с левой стороны изображением Будды Шакьямуни было расположено изображение *Һазр-усна Цаһан аав* («Белого старца земли и воды») — особой формы божества, почитаемого в качестве хозяина местности. Рядом располагался плакат с изображением Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензин Гьятцо во время встречи с Президентом Калмыкии и ФИДЕ К. Н. Илюмжиновым. Так проявлялась толерантность в отношении религиозных символов, сложившаяся в условиях десятилетия борьбы с религией и забвения канонов изобразительного буддийского искусства. Абстрактность символов в сочетании с представлениями о божестве-покровителе, который руководит «посвященным», позволила появиться такому уникальному алтарю как (являлся «священный уголок») в доме Г. Б. Нильцеренговой.

Алтарь другой *сэкустэ*, О. Э. Бадмаевой, отличался от других наличием буддийской иконы, на которой в одеянии тибетского¹ ламы был изображен монах, внешнее сходство которого с Лениным было поразительным. Именно поэтому много вопросов в нашей беседе было уделено старому гелюнгю. Портрет известного монаха, называемого в народе Кёгшин багши, был выполнен, по словам О. Э. Бадмаевой, по заказу «яшкульской һаһа» У. Д. Очировой художником, якобы написавшим ее с фотографии, и имеет сходство с оригиналом.

Кёгшин багши («Старый учитель») — Цюрюм Арба (в народе его также называют именем Лавга) — проживал в Икицохуровском улусе и являлся служителем хурула, принадлежавшего родам зюнгар (*зунһар*). Монастырь носил название «Сера-Джава-Рацан малый хурул» и был основан в 1805 г. по ходатайству гелюнга Габан Бунтарова на родовых землях в сакральном месте,

¹ Следует отметить, что одеяния буддийских калмыцких священнослужителей до начала XX в. весьма отличались от одеяний тибетских монахов и соответствовали калмыцкой национальной традиции костюма. Этот факт не свидетельствует в пользу правоты верующих, утверждающих, что портрет Кёгшин багши написан по фотографии.



Алтарь в доме Бадмаевой О. Э.

расположенном на востоке от современного пос. Зюнгар в урочище Чапчачи. Священное место, на котором располагался хурул, и ныне почитается местными жителями, проводящими здесь обряды поклонения земле-воде и огню. Согласно легенде, Кёгшин багши считался имеющим небесное происхождение («тенгрин йозурта»); он совершил паломничество к Далай-ламе, получил там талисман — *бу*, благодаря которому якобы обрел способность быстрого перемещения («стал подобен коню-скакуну, бег которого сравним с полетом птицы»). После кончины тело его оставалось нетленным, так как он являлся подлинным аскетом. По народным сведениям, он умер в 1825 г., согласно архивным данным — в 1855 г. По свидетельству А. М. Позднеева, описавшего хурул и его историю со слов местных монахов в 1910 г. [Позднеев 1910: 79–80], после смерти гелюнг был похоронен «на воздухе». Для этого была устроена прямоугольной формы яма, глубиной около 1 метра («в полтора аршина»), пол и стены которой были обмазаны глиной. В ней в позе паринирваны Будды было помещено тело Цюрюм Арбы.

Сверху соорудили на 4 столбах небольшое строение «цаца», в южной стене которой специальное отверстие позволяло страждущим увидеть тело умершего учителя, причем, как пишет А. М. Позднеев, вначале нетленные мощи чаще привлекали внимание русского населения. В 1870-х гг. зайсангом Батой Очировым был возведен каменный субурган, но мощи были перенесены в него только в 1894 г., по прошествии необходимого периода времени, так как русское население считало, что 16 лет недостаточно для нахождения мощей в земле. Интересно отметить, что в 1910 г. А. М. Позднеев сам видел останки буддийского учителя и описывал их как находившиеся в деревянном гробу «кости», которые посыпают толченой корицей, шафраном и тому подобными благовониями. В 1924 г. мощи, хранившиеся в Зюнгаровском хуруле, и, по всей видимости, принадлежавшие этому монаху, были показаны одному из партийных работников, описавшему их следующим образом: в особой кибитке стоял большой крашенный гробообразный ящик со стеклянной крышкой, в нем лежали мощи, завернутые в желтый шелк, представлявшие собой кости [Долгин 1925: 57–59]¹.

Когда же была сделана фотография, по которой, якобы, заказали позже портрет? Согласно легенде, распространенной среди местных жителей, в тридцатые годы прошлого века, во время массовых закрытий храмов, в Зюнгаровском хуруле тело Цюрюм Арбы было извлечено из субургана, сфотографировано и отправлено в Москву. Легенда противоречит свидетельствам двух очевидцев: известного монголоведа, исследователя буддизма А. М. Позднеева, видевшего мощи в 1910 г., и советского деятеля, которому монахи храма показывали останки в 1924 г.

Насколько фотография Кёгшин багши соответствовала оригиналу — вопрос, который, возможно, теперь уже не разрешить, ведь, как рассказала О. Э. Бадмаева тогда же, после исполнения портрета фотография была утеряна. Но для верующих портрет, написанный художником, стал поистине иконой, сакральным предметом, символом нетленной славы местного буддийского учителя, пострадавшего вместе со здравствовавшими монахами спустя почти столетие после его смерти во время репрессий против духовенства.

¹ Автор статьи указал, что отсутствовали кости рук и ног.

Полвека отсутствия храмов, монастырских школ, религиозных общин не прошли бесследно для конфессии. В Калмыкии рубежа столетий происходили уникальные процессы, хотя и во многом типичные для постсоветского общества. Народный буддизм и в прошлые века имел специфику, отличаясь от храмового. Буддийское учение оставалось незнакомым для основной части верующих, и только новая волна верующей молодежи упорно постигала догматы в дхарма-центрах.

Но истинная вера, сохранившись во время официального отсутствия храмового буддизма, многое вобрала в себя из традиционных форм религии. Многие новации были связаны с терпимостью к нарушению канонов. В их числе — и возможность изготовления культовых предметов с нарушением сакральной обстановки, а также свободное введение в число святынь новых символов. В последующие годы с возрождением религиозных институтов, укреплением международных связей постепенно изменилась и ситуация с удовлетворением спроса на предметы культа. Деятельность буддийских учителей, издание популярных книг способствовала распространению знаний о буддизме, в том числе и о канонических правилах оформления алтаря и др. Зафиксированная нами на рубеже XX–XXI веков традиция отражает особую, сложную судьбу калмыцкого буддизма, который сохраняли подвижники в условиях тотальной борьбы с религией. Среди этих подвижников — Г. Б. Нильцеренгова и О. Э. Бадмаева.

Удивительное сходство двух изображений на алтарях «посвященных» напоминает столь же уникальное сходство двух скульптур, расположенных в центре г. Элисты. Еще недавно на статую В. И. Ленина, возвышавшуюся в центре главной площади, с прищуром смотрел буддийский монах со схожим лицом, скульптура которого в середине 1990-х гг. была установлена у ближайшего перекрестка. В процессе реконструкции площади к 60-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. место установки памятника основателю советского государства было изменено, и негласное противостояние атеиста и монаха завершилось.

Так в современном буддизме Калмыкии сохранялись старые символы.

Литература

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 127 с.

Долгин. Мощи, как доходная статья гелюнгов // Вестник Калмыцкого обкома ВКП(б). Элиста, 1925. № 2. С. 57–59.

Позднеев А. М. Докладная записка Министру внутренних дел П. А. Столыпину о командировке А. М. Позднеева в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и области войска Донского. СПб., 1910 // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Ф. 590. Ед. хр. 146.

Шаджин-лама Калмыкии — представитель Далай-ламы в России и Монголии // Хальмг үнн. 27.10.2014.

Убушиева В. Геше Тинлей: Будьте добры друг к другу // Хальмг үнн. 31.10.2014.



С. Г. Батырева

БУДДИЙСКОЕ ИСКУССТВО КАЛМЫКИИ: КАНОН И ТРАДИЦИЯ КАК СТИЛЕОБРАЗУЮЩИЕ ДОМИНАНТЫ

Исследуя современное буддийское изобразительное искусство, мы рассматриваем, прежде всего, совокупность характерных особенностей искусства, что и позволяет называть его буддийским. Сохранение предписанных иконографических условностей, то есть буддийского изобразительного канона, в произведениях живописи, скульптуры и архитектуры определяет специфику данного искусства.

Калмыкия — регион традиционного буддизма на территории России. Изобразительные каноны религии были принесены предками калмыков из Центральной Азии, где в XVI в. ойраты были приобщены к буддийскому вероучению, «продвинув» его в начале XVII века далеко на запад. Локальное своеобразие искусства, воспринятого вместе с вероучением, объясняется традициями добуддийских верований, оказавших свое влияние на формирование в целом пантеона калмыков и стилистические особенности буддийского изобразительного канона в частности. Его сложение относится к XVIII в., поскольку потребовалось время для его восприятия и адаптации в традиционной культуре этноса. Таким образом, естественно рассматривать заимствованный вместе с учением изобразительный канон буддизма как инновацию в системе традиционной культуры народа.

Рассматривая искусство в контексте взаимодействия традиций и инноваций, автор приходит к выводу о многослойности художественного процесса, объемлющего историю, религию, традиционный опыт бытия этноса. В анализе традиции мы ориентируемся на формулировку коллективного бессознательного как родовой социальной памяти и стандартизированной (традиционной) модели деятельности [Моль 1973], эмоционально трактуемой в произведении. Это питает творческое начало культуры в целом, обеспечивает ее способность к сохранению и саморазвитию в новых условиях. Исследование взаимодействия традиции и инновации приводит к пониманию искусства не как результата механического заимствования художественной традиции, а как сложного культурного процесса, протекающего в полноте исторических взаимосвязей, его составляющих.

Такие факторы, как добуддийские верования и обрядность, традиции народного декоративно-прикладного искусства, сопряженные с кочевым укладом жизни, определили формирование старокалмыцкого искусства как *локальной* школы изобразительного искусства северного буддизма. В процессе развития старокалмыцкого искусства наблюдается историческая закономерность — *этнизация* буддийского изобразительного канона под влиянием традиционной культуры народа. В живописном и пластическом воспроизведении в Калмыкии популярны *локальные* персонажи, связанные с изначальной мифологией этноса, так и не вытесненной воспринятым впоследствии пантеоном буддизма. *Канонической* линией развития старокалмыцкого искусства XIX – начала XX вв. являются портретные изображения лам, иллюстрирующие качественно новую ступень процесса взаимодействия иконографического канона и традиционной культуры. Ростки жанровой дифференциации в силу исторических обстоятельств не получили полного развития в живописи и скульптуре калмыцкого буддизма. Для произведений калмыцкого искусства характерны яркий декоративизм живописи и скульптуры, неизбежные при этом метафорическая условность и символизм образов, в которых претворено мироощущение на-

рода, самобытно одухотворившее воспринятый канон буддийской иконографии.

Произведения буддийского искусства мы рассматриваем как *религиозно-мифологический символ*, выражать который призван изобразительный канон, запечатленный в иконографической литературе. В ее трактатах акт создания и восприятия произведения рассматривается как творческий взаимообусловленный процесс. В историко-культурном развитии буддийского изобразительного искусства выделяют индийский, тибетский и собственно монгольский периоды, представляющие собой культурные пласты, генетически связанные с ареалами распространения учения. Влияние культуры Китая, прослеживаемое в иконографии монголов, бурят и калмыков, связывают с периодом Юаньской империи (1271–1368). Индобуддийская культура в Азии означает примерно то же самое, что для Европы — античная культура Средиземноморья. В частности, это касается мифологии буддизма монгольских народов, самого позднего по времени пласта северного буддизма, образовавшего пантеон старокалмыцкого искусства. Его локальное своеобразие обусловлено выборочностью распространения персонажей пантеона, объясняемого необычной исторической судьбой народа, сложившегося за пределами этнической прародины.

В анализе *буддийского мироздания* калмыцкой художественной *традиции* подчеркиваем локальные особенности изобразительной трактовки иконографических образов, объясняемые общими и специфическими чертами обрядности буддизма монгольских народов. В частности, если у калмыков в иконописи явственно прочитывается символика древнего дошаманского *культа Природы*, то у бурят, как показано К. Герасимовой, — символика более позднего по времени шаманского *культа предков* [Герасимова 1980: 54–82]. Эти особенности иконографии выявляются в ходе структурно-функционального анализа живописного и скульптурного образа Белого Старца, характерного для традиционной культуры кочевых народов Центральной Азии.

Изобразительное искусство правомочно рассматривать как *самосознание* и мифопоэтический *код*, в расшифровке и осмыслении

которого следует обращаться к этнической традиции в ее развитии. Механизм взаимодействия в культуре *традиции* и *инновации* имеет поэтапный характер исторического этнокультурогенеза, фиксируемый в иконографии. С. Арутюнов, А. Першиц и К. Чистов выделяют на материале традиционных культур формы взаимодействия традиции и инновации: *противодействие*, *сосуществование*, *смешение* и *превращение*, нередко ведущие к появлению *реликтов* художественной традиции [Арутюнов 1985; Першиц 1981; Чистов 1983]. Спектр их взаимодействия наглядно иллюстрирует иконография локальных персонажей пантеона калмыков.

Восприимчивость к новому культурному влиянию, каким для этноса явился буддизм, обеспечивает жизнеспособность традиции, адаптирующейся в новой среде обитания. Старокалмыцкое искусство демонстрирует историческую судьбу буддийской иконографии в культуре народа. Изобразительный канон буддизма переживает этапы *трансформации*, *органичного синтеза* традиций и *отхода* от канона под влиянием этнической культуры, что прослеживается на материале старокалмыцкого искусства в архитектуре, живописи и скульптуре. Народное образное мировидение, составляя *архетипическое* ядро иконографии в структуре буддийского изобразительного искусства Калмыкии, объемлет и обуславливает проявление локальных особенностей иконографии.

Канон и традиция взаимообусловленные в художественном процессе, формируют этнические особенности искусства, анализируемого в качестве *исторически детерминированного способа видения и упорядочения мира*. Явление фольклоризации в целом сопровождало процесс этнизации искусства буддизма. В этом русле нами рассматривается проблема *стилеобразования старокалмыцкого искусства*. Отражающий этническое своеобразие искусства состав калмыцкого пантеона избирателен, важную роль в нем играют так называемые «второстепенные образы», а именно канонизированные в иконографии локальные божества. В них синтезирована добуддийская архаика мироощущения номадов.

Стилевое своеобразие изобразительного искусства Калмыкии, как нам кажется, уместнее всего обозначить словами «**лаконизм**

архаики». Особенности художественного образа составляют: симметричная трехъярусная композиция, как правило, центрируемая главным персонажем; акцентирование формы контурной линией; декоративизм «теплого» колорита произведений и стилизованная (орнаментированная) трактовка ландшафта и деталей неразвитой сюжетной линии изображения в тенденции к персонификации художественного образа. Культурные доминанты локальной эстетики характеризуют художественный стиль произведений, воспроизводимый традицией в условиях, в целом кризисных для ее существования.

Развитие стиля в калмыцком изобразительном искусстве происходит в попеременном превалировании на разных стадиях инновации и традиции, фиксирующем, таким образом, сосуществование в нем разновременных культурных слоев. Появление *«реликтов традиции»* формирует новое качество канонизированной формы, сохраняющей архаический родовой пласт мировидения в *культе предков, родовых покровителей, родоначальников* той или иной этнической группы народа.

Под влиянием доминантной стабилизирующей тенденции — традиции, *«дополняемой и компенсируемой вариативной формой творчества»* — новацией [Бернштейн 1981: 112–153], происходило становление портретного жанра в культовом искусстве. Впоследствии культурной ассимиляцией буддийского искусства был обусловлен отход от иконографических условностей религиозного канона. Линию *деканонизации* можно проследить не только в художественной трактовке локальных персонажей, но и в образах классических для буддийского пантеона: будд и бодхисатв, идамов и учителей.

Инновация в искусстве, которой в данном случае стал иконографический канон, соединилась с мифическим «архетипом» традиции, точнее, со свойственным ей пространственно-временным ощущением, получив импульс к дальнейшему развитию. В рассматриваемый период буддийского искусства Калмыкии XIX–XX вв. в этот процесс было вовлечено не только изобразительное, но и народное декоративно-прикладное искусство, давшие в синтезе

художественных средств уникальные образцы искусства буддизма Калмыкии. Обобщая анализ, отметим: *мифопоэтическая* художественная традиция родо-племенного социума продолжает жить в *каноническом* искусстве, определяя его этническое своеобразие, и в конечном итоге его *стилевую* зрелость, сформированную в гармоничном взаимодействии традиции и новации [Батырева 2011]. Старокалмыцкое искусство, исторически сформированное в синтезе буддийского изобразительного *канона* и художественной *традиции*, есть локальное явление искусства северного буддизма, отмеченное своеобразием художественного стиля.

Литература

Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры / отв. ред. А. Першиц, Н. Тер-Акопян. М.: Наука, 1985. С. 31–50.

Батырева С. Г. Традиционное изобразительное искусство Калмыкии XIX – нач. XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. 428 с.

Бернштейн Б. М. Традиция и канон. Два парадокса // Советское искусствознание, 80. Вып. 2. М., 1981. С. 112–153.

Герасимова К. М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 54–82.

Моль А. Социодинамика культуры / пер. с фр. М.: Прогресс, 1973. 406 с.

Першиц А. И. Динамика традиций и возможности их источниковедческого истолкования // Народы Азии и Африки. 1981. № 5. С. 48–52.

Чистов К. В. Традиция и вариативность // Советская этнография. 1983. № 2. С. 14–22.



Л. В. Намруева, Б. Ю. Намруева

СОСТОЯНИЕ ЗДОРОВЬЯ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В РЕГИОНЕ*

Здоровье населения, являясь важнейшим компонентом или интегральным показателем качества жизни в объективных его проявлениях, отражает сложную совокупность экономических, социальных, демографических и экологических процессов, которые не остаются неизменными. В то же время здоровье выступает в качестве одного из основных адаптационных ресурсов, определяющих возможности граждан приспособляться к меняющейся социальной среде, возможности трудоустройства, а также оказывающих влияние на трудоспособность работников и обуславливающих дифференциацию рабочего времени [Цит по: Козырева 2013]. Экологическая ситуация на макро- и микроуровне значительно ухудшилась за последние десятилетия, а за столь короткий период у населения не могли сформироваться морфологические и физиологические качества, поэтому люди стали болеть чаще и тяжелее, умирать, не дожив до старости. Исследователи отмечают, что «во многом это связано с ухудшением экологической обстановки и значительным снижением на фоне этих неблагоприятных факторов иммунной защиты человеческого организма» [Габунцина 2013: 167].

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ «Модернизационные процессы в аграрном регионе РФ (на примере Республики Калмыкия)» (№ 13 13 00801 а(р)).

В данной статье рассмотрим состояние здоровья на микроуровне, т. е. на уровне регионального сообщества. Капитал здоровья — достаточно важная часть человеческого капитала, инвестиции в него выражаются в сохранении работоспособности за счет уменьшения заболеваемости и увеличения продуктивного периода жизни. Очевидна приоритетность состояния здоровья не только в повышении производительности труда, но и умножении конкурентных преимуществ региона в модернизационных процессах, являющихся необходимыми элементами современного развития. Республика Калмыкия является аграрным регионом, большую часть которой составляют сельские территории, «продуцирующие общественные блага, представляющие обеспечение территориального контроля в воспроизводстве традиционной культуры, ландшафта и способствующих созданию условий для удовлетворения социально-духовных и рекреационных потребностей общества» [Дорджиева 2013: 118]. Республика может поставлять продукты питания, прежде всего, животноводческую продукцию высоких экологических стандартов не только на российский, но и на мировой рынок [Намуева 2013: 133]. При этом инновационные процессы, происходящие в агропромышленном комплексе республики, — технологизация, строительство и производственная деятельность крупных перерабатывающих заводов, увеличение поголовья скота — не должны отрицательно воздействовать на среду обитания — один из определяющих факторов влияния на здоровье. На основе анализируемого материала нами будут затронуты только две экологические проблемы: загрязнение окружающей природной среды и качество питьевой воды. От них в первую очередь зависят не только здоровье, качество жизни населения региона, но и его будущее.

Перед страной стоит задача создать благоприятные социокультурные обстоятельства или, по крайней мере, минимизировать неблагоприятный социальный фон. В первую очередь необходимо решать экологические проблемы, порожденные модернизацией страны, региона, что, в свою очередь, влечет за собой глубокие социальные и культурные изменения. Разделяем мнение Л. А. Беляевой о том, что модернизация должна происходить синхронно

во всех своих составляющих: технологической, экономической, политической, социальной и культурной. Успешность модернизации в современной России определяется ее комплексностью, созданием благоприятного социального фона, когда идеи модернизации не отторгаются большинством общества, не происходит противопоставления целей развития одних социальных групп другим группам [Беляева 2012: 394–395].

Республика Калмыкия, как и в целом страна, развивается как регион сырьевого типа, что предопределяет активное вмешательство человека в окружающую среду. Ориентируясь на получение максимальной экономической выгоды, предприятия зачастую игнорируют потери, наносимые окружающей среде и природным ресурсам [Намруева 2013: 101]. Экологи отмечают, что, несмотря на отсутствие мощных источников загрязнения, проблема загрязнения атмосферы, водных объектов, почвы, продуктов питания и пищевого сырья вредными для здоровья химическими веществами остается актуальной для Калмыкии. Не в полной мере решена проблема загрязнения окружающей среды в местах свалок бытовых и промышленных отходов. Создание транспортной сети нефтепроводов, кое-где пересекающих водоемы хозяйственно-питьевого назначения, строительство и эксплуатация мини-предприятий по переработке нефти и производству изделий из пластических масс, развитие строительной индустрии и добывающей промышленности, постоянный рост численности автотранспорта увеличивают опасность загрязнения окружающей среды, а значит, негативного воздействия на здоровье населения республики.

В числе основных загрязнителей атмосферы на территории Калмыкии, определяющих напряженность экологической и санитарно-эпидемиологической ситуации, значатся взвешенные вещества (сажа, пыль, аэрозоли), оксиды азота и углерода, диоксид серы, формальдегид, бензапирен, пестициды. В районах республики через которые проходят автомагистрали федерального значения, экологическая ситуация менее напряженная, чем в г. Элисте, где сосредоточены топливно-энергетический комплекс, большая часть промышленных предприятий и автотранспортных средств.

Вредные вещества попадают в воздух при работе промышленных и тепловых предприятий, автомобильного транспорта, при сжигании и переработке бытовых и промышленных отходов. Наибольшая доля выбросов приходится на автомобильный транспорт. Так, в 2004 г. они составили 92 % общего объема выбросов от передвижных и стационарных источников загрязнения.

К значительным источникам загрязнения воздуха также относятся санкционированные и стихийные свалки отходов производства и потребления. По данным статистической отчетности, на территории республики накопилось до 500 тыс. т твердых бытовых и до 1500 тыс. т производственных отходов. Ежегодно на свалки вывозится до 125 тыс. т отходов. Переработке подвергается только лом черного и цветного металла, составляющий около 20–25 % общего количества твердых бытовых отходов [Комплексная оценка].

К сожалению, неплатежеспособность предприятий, их сложности с приобретением материалов и сырья не позволяют им сегодня проводить соответствующие природоохранные мероприятия, что, в свою очередь, негативно отражается на состоянии окружающей среды.

Высокая концентрация в воздухе токсичных металлов приводит к различным заболеваниям. Установлено, что концентрация свинца влечет за собой заболевания почек и печени, приводит к нарушению психики и процессов кроветворения; ртуть воздействует на нервную систему, сенсорные функции и координацию; никель провоцирует рост респираторных заболеваний, включая астму, нарушает дыхательную защитную систему; наличие в воздухе кадмия, даже в минимальных дозах, стимулирует эти же заболевания. Экологическое неблагополучие воздушной среды чревато и отдаленными последствиями. Загрязнение воздуха — одна из причин накопления вредных мутаций в организме человека, которые будут передаваться в последующие поколения [Реформирование России 1994: 340]

Рассмотрим статистические показатели заболеваемости населения республики по основным классам болезней. В 2000-е гг.

наиболее частыми были заболевания органов дыхания, в количественном отношении этот показатель колеблется в пределах 89–94 тыс. человек. Далее следуют заболевания нервной системы и органов чувств (20–23 тыс. человек), и третью позицию занимают болезни мочеполовой системы (15–18 тыс. человек) [Республика Калмыкия 2010: 95].

Россия входит в число 22 стран мира с высокими показателями заболеваемости туберкулезом. По Калмыкии этот показатель выше российского. Специалисты отмечают, что инфицированность детей в возрасте до 14 лет составляет более 40 %, и тенденции к ее снижению не отмечается. Инфицированность подростков приближается к инфицированности взрослых, то есть может составить более 70 %. [В Калмыкии растет]. Туберкулез зависит от социальных факторов: уровня экономического развития, материальной стабильности в семье, психологического благополучия.

По федеральным целевым программам республика ежегодно получает необходимые для борьбы с туберкулезом и предупреждения заболевания им препараты и оборудование. Несмотря на это, проблема распространения туберкулеза продолжает оставаться острой. В зоне риска находится едва ли не каждый житель Калмыкии. Крупнейшие мировые специалисты в области борьбы с туберкулезом, собравшиеся в мае 2013 г. на международную научно-практическую конференцию в Элисте, единодушно согласились с тем, что усилиями одних фтизиатров с туберкулезом справиться невозможно. Борьба с инфекцией требует комплексного подхода, участия различных специалистов, ученых [В Калмыкии растет].

Рассмотрим статистические показатели заболеваемости населения республики активным туберкулезом. Данные показывают, что мужчин с подобным диагнозом почти в 2,5–3 раза больше, чем женщин. Причины видятся в следующем: мужчины в большей степени подвержены алкоголизму, пренебрегают элементарными правилами гигиены, не уделяют пристального внимания своему здоровью, не контролируют его состояние [Республика Калмыкия 2010: 95].

Таблица 1.

**Заболеваемость активным туберкулезом среди молодежи
в возрасте от 15 до 34 лет (чел.)**

Группы	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Всего мужчин выявлено с впервые установл. диагнозом	251	245	265	237	250	225	244	241	235
Всего женщин выявлено с впервые установл. диагнозом	131	123	111	135	126	144	121	108	80

За последние 10 лет число курильщиков в России превысило среднемировой уровень почти на 1,5–2 %, при этом, по данным Минздрава России, в стране курят около 70 % мужчин и более 14 % женщин. Особо отмечается рост курильщика среди последних, тогда как курящих женщин у нас всегда было меньше, чем в других странах. Увеличение числа курящих женщин ведет к снижению количества здоровых новорожденных детей, так как курение до беременности, а особенно в период вынашивания плода, самым пагубным образом сказывается на здоровье будущего ребенка. Только полный запрет на рекламу табачных изделий и целенаправленная воспитательная работа могут способствовать формированию здорового образа жизни в молодежной среде.

Другим неотъемлемым фактором жизнеобеспечения является вода. По данным Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), 85 % заболеваний вызывается или переносится водой. В России 50 % питьевой воды не соответствует гигиеническим требованиям [Реформирование России 1994: 340]. По оценке ВОЗ, среди факторов, определяющих состояние здоровья населения, вода находится на втором месте после бедности, то есть бесперебойное обеспечение качественной питьевой водой остается одним из важнейших показателей не только санитарно-эпидемиологического благополучия, но и качества самой жизни.

Калмыкия относилась и продолжает относиться к регионам, имеющим максимально высокую степень загрязненности воды по экологическим показателям [Реформирование России 1994: 341]. Здесь не снижается уровень опасного загрязнения источников централизованного питьевого водоснабжения. По данным Минздрава России, более 70 % проб воды, взятых в республике, не отвечает санитарным нормам по химическим показателям [Капустин 2006: 272]. Обеспечение населения Калмыкии в достаточном объеме качественной питьевой водой является одним из приоритетных направлений социально-экономического развития региона. Среднее удельное водопотребление на хозяйственно-питьевые нужды по республике составляет до 70 л/сутки, в то время как в Российской Федерации до 275 л/сутки, то есть это в 4 раза ниже среднероссийского уровня. Особенно низкое водопотребление отмечается в сельской местности — до 25 л/сутки.

Территория Республики Калмыкия является эндемичной по низкому содержанию микроэлементов как в самой почве, так и в почвенных водах. Здесь в питьевой воде отмечается низкое содержание: фтора — 0,17 мг/л при норме 0,6–1,5 мг/л; цинка — 0,1 мг/л при норме 3 мг/л; кобальта — 0,01 мг/л при норме 0,1 мг/л. Ученые НИИ экологии человека и гигиены окружающей среды им. А. Н. Сысина на основе сравнительной оценки потенциального риска потребления водопроводной воды в Калмыкии для здоровья населения пришли к выводу, что ее низкое качество ведет к возрастанию заболевания кариесом зубов, онкологической и генетически обусловленной патологии, отклонений функции сердечно-сосудистой системы, репродуктивной функции у мужчин и женщин [Постановление Правительства].

Качество потребляемой воды, не отвечающее гигиеническим требованиям, привело к увеличению в республике числа заболеваний: мочеполовой системы, показатели по которой выше общероссийского уровня заболеваемости (далее ОРУЗ) на 41,2 %, эндокринной системы — на 22,4 % (выше ОРУЗ на 29,8 %), крови и кроветворных органов — на 27,9 % (выше ОРУЗ на 43,6 %). Отмечается также превышение по ряду инфекционных и паразитарных заболеваний [Постановление Правительства].

В целях сохранения водных объектов, экосистем, влияющих на процессы воспроизводства питьевой воды в республике, Правительство Республики Калмыкия утвердило комплексную программу «Чистая вода» на 2009–2022 гг., которая поступательно реализуется.

Большая часть населения республики, как и страны в целом, проблемы, связанные с экологической ситуацией, пока не воспринимает как жизненно важные. Значимость экологических проблем, обеспокоенность за сохранение окружающей среды должны возрастать в социуме, так как от этого зависят не только здоровье, качество жизни населения региона, но и его будущее.

Литература

Беляева Л. А. Напряжения социального пространства в России и в ее регионах и проблемы модернизации // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Мат-лы IV Очередн. Всерос. социолог. конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. М.: РОС, 2012. 1 CD ROM. С. 394-399.

Габунцина Э. Б. «Биосоциальная плата» населения Калмыкии за адаптацию к экстремальным условиям опустынивания // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 167–170.

Дорджиева О. Б. Устойчивое развитие сельских территорий как системная проблема // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 117–120.

Капустин Е. И. Уровень, качество и образ жизни населения России. М.: Наука, 2006. 324 с.

Козырева П. М., Низамова А. Э., Смирнов А. И. Здоровье населения России: динамика и возрастные особенности (1994–2011 гг.) // Вестник Института социологии. 2013. май. № 6. С. 9–47.

Намуева Л. В. Социокультурное измерение модернизации в России // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 127–131.

Намуева Л. В. Экологические проблемы как показатели качества жизни в Республике Калмыкия // Актуальные проблемы развития современного агропромышленного комплекса Прикаспийского региона. Мат-лы Междунар. научн.-практ. конф. (Элиста, 23–24 мая 2013 г.). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2013. С. 101–103.

Постановление Правительства Республики Калмыкия от 26 августа 2009 г. № 295 «О региональной комплексной программе «Чистая вода» на 2009–2022 гг.».

Республика Калмыкия. Статистический ежегодник. 2010: Стат. сб. / Калмыкиястат. Элиста, 2010. 323 с.

Реформирование России: мифы и реальность (1989–1994). Авторы-составители: Г. В. Осипов, В. Н. Иванов, В. К. Левашов и др. М.: Academia, 1994. 384 с.

В Калмыкии растет число заболевших туберкулезом [Электронный ресурс] // URL: <http://vesti-kalmykia.ru/society/6183-v-kalmykii-rastet-chislo-zabolevshih-tuberkulezom.html>. (дата обращения: 16.09. 2013).

Комплексная оценка современной экологической ситуации на территории Республики Калмыкия. Источники загрязнения окружающей среды [Электронный ресурс] // URL: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-465072.html?page=2> (дата обращения: 18.04. 2013 г.).

ЗАКОНЫ О ЯЗЫКАХ РЕСПУБЛИКИ КАЛМЫКИЯ И ДРУГИХ СУБЪЕКТОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ*

В соответствии с Конституцией Российской Федерации республики вправе устанавливать свои государственные языки (ч. 2 ст. 68). Данное право республикам было предоставлено с принятием Закона СССР «О языках народов СССР» от 24.04.1990 г. и Закона РФ «О языках народов Российской Федерации» от 25.10.1991 г. № 1807-1 [Закон от 24.04.1990; Закон от 25.10.1991; Гунаев 2008: 26]. Новацией ныне действующей Конституции РФ 1993 г. является закрепление этого права на конституционном уровне, непосредственно в тексте Основного закона государства, что повысило его значимость, т.к. нормы Конституции обладают высшей юридической силой, прямым и непосредственным действием. Практически во всех республиках Российской Федерации приняты законы о языках, и в настоящее время процесс обновления законодательных актов продолжается. Это связано как с новыми требованиями федерального законодательства в части разграничения полномочий, так и со стремлением республик найти более действенные правовые способы регулирования статуса языков в целях их сохранения и возрождения. В настоящей статье предпринят анализ законода-

* Статья выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нации и государство в мировой истории» в рамках проекта «Этнокультурная политика в мультиэтничном регионе РФ: конструирование этничности».

тельных актов Республики Калмыкия и других республик — субъектов Российской Федерации в указанной сфере.

Проблема сохранения и развития языков во всем мире продолжает оставаться тревожной. 2,5 тысячи из 6 тысяч языков, существующих в мире признаны ЮНЕСКО исчезающими. Согласно сведениям этой организации, 136 языков в России находятся в опасности, и 20 из них уже признаны мертвыми. Жизнеспособность языков ЮНЕСКО рассчитывает по 9 критериям, в том числе по количеству носителей, передаче языка от поколения к поколению, доступности учебных материалов, отношению к языку внутри общества. Далее все языки классифицируются по 6 категориям: «находится в безопасности», «положение вызывает опасение», «язык находится под угрозой исчезновения», «язык находится в серьезной опасности», «язык находится в критическом состоянии», «язык исчез» [ЮНЕСКО].

Помимо 20 исчезнувших языков (например, айнского, югского, убыхского), по данным ЮНЕСКО, в России еще 22 считаются находящимися в критическом состоянии (алеутский, терско-самский, ительменский), 29 — в серьезной опасности (нивхский, чукотский, карельский). Под угрозой исчезновения оказались 49 языков, в том числе калмыцкий, удмуртский и идиш. Опасение вызывает положение 20 языков, в числе которых оказались белорусский, чеченский, якутский и тувинский. При этом удмуртский, калмыцкий, якутский, тувинский и чеченский языки являются государственными языками республик РФ [ЮНЕСКО].

Л. В. Намруева на основе анализа соцопросов отмечает, что «языковая ситуация в республике позволяет утверждать о наличии тенденции к уменьшению роли калмыцкого языка. В реалиях повседневной жизни калмыки часто делают выбор в пользу русского языка, который дает им больше возможностей для жизненного самоопределения, личностного и профессионального роста, успешной социальной мобильности» [Намруева 2010: 141].

В Республике Калмыкия с 1999 г. действует второй по счету «языковой» Закон — «О языках народов Республики Калмыкия» [Закон от 27.10.1999]. До него действовал Закон «О языках в Кал-

мыцкой ССР–Хальмг Тангч» 1991 г. [Закон от 30.01.1991]. Ныне по поручению Главы Республики Калмыкия Правительством республики разработан проект Закона Республики Калмыкия «О государственных языках Республики Калмыкия и иных языках народов Республики Калмыкия», который в порядке законодательной инициативы внесен в Народный Хурал (Парламент) Республики Калмыкия и в настоящее время находится на рассмотрении [Послание; Проект; План]. Инициатива разработки и принятия нового закона исходила от общественных организаций, деятелей культуры Республики Калмыкия, обеспокоенных сохранением калмыцкого языка [В Народный Хурал]. Если указанный законопроект будет принят, он станет третьим по счету законом республики о языках.

Законопроект направлен на совершенствование действующего законодательства по сохранению, использованию и дальнейшему развитию государственных языков и иных языков Республики Калмыкия. Необходимость принятия нового закона о языках Республики Калмыкия вызвана также сложной языковой ситуацией в части употребления и использования калмыцкого языка как одного из государственных языков Республики Калмыкия наряду с русским. В пояснительной записке к законопроекту прямо признается, что его статус «в сфере использования остается декларативным», а ситуация в сфере языковой политики характеризуется как кризисная, требующая поиска реальных путей решения проблемы, принятия эффективных мер. Отмечается, что необходима всемерная поддержка мероприятий по сохранению и расширению функций калмыцкого языка, пропаганда и поднятие его престижа. В качестве одной из целей заявлено создание языковой среды повсеместно, а именно: в учреждениях, организациях, трудовых коллективах; активное использование калмыцкого языка и возвращение его в повседневное общение, применение его как государственного на всех уровнях [Проект].

Главное отличие концепции законопроекта от концепции Закона РК «О языках народов Республики Калмыкия» 1999 г. заключается в более четкой структуризации статуса государственных языков Республики Калмыкия, которыми объявляются русский и

калмыцкий язык. В законопроекте глава о государственных языках республики идет сразу после главы 1 «Общие положения». В ней закрепляются обязанность органов государственной власти и органов местного самоуправления Республики Калмыкия создавать «условия для свободного владения и использования государственных языков Республики Калмыкия», изучение русского и калмыцкого языков как учебных предметов, преподавание в образовательных организациях на территории Республики Калмыкия в соответствии с законодательством Российской Федерации и законодательством Республики Калмыкия. Устанавливаются особые гарантии защиты государственных языков Республики Калмыкия (социальная, экономическая и юридическая) [Проект].

Согласно законопроекту, иные языки народов Республики Калмыкия — языки, не имеющие статус государственных языков Республики Калмыкия. Их правовой статус состоит в том, что «в местах компактного проживания народов Республики Калмыкия, живущих за пределами своих национально-государственных или национально-территориальных образований или не имеющих их, наряду с государственными языками республики в официальных сферах общения может использоваться язык населения данной местности» [Проект]. Указанные языки также пользуются защитой Республики Калмыкия, органами власти республики им гарантируется и обеспечивается социальная, экономическая и юридическая защита.

Данный законопроект, безусловно, будет доработан, кроме того, он был вынесен на общественное обсуждение, включая научное и образовательное сообщество республики [Убушиева]. В этой связи для сравнения рассмотрим выборочно законы о языках других республик РФ.

Законы республик о языках, по мнению автора, можно подразделить на три вида по специфике регулирования статуса языков:

1) законы о языках, где урегулированы вопросы языковой политики в целом;

2) законы о государственных и других (иных) языках республик, не имеющих статуса государственных;

3) специальные законы о поддержке государственных языков республик.

К первой группе, например, можно отнести законы о языках республик Башкирия, Бурятия, Калмыкия [Закон от 15.02.1999; Закон от 10.06.1992; Закон от 27.10.1999]. Данные законы объединяет то, что о государственных языках говорится в целом в контексте языковой политики региона. В структуре законов нет отдельных глав, посвященных именно государственным языкам. Устанавливается общая регламентация использования государственных языков в органах государственной власти и управления, на предприятиях, в учреждениях и организациях, в вопросах изучения и преподавания языков.

Ко второй группе можно, к примеру, отнести законы республик Татарстан, Удмуртия и др. Сами названия этих законов разграничивают статус государственных языков и других (иных) языков республик. В них содержится отдельная глава, посвященная государственным языкам, или же по тексту всего закона идет разграничение языков. Например, Закон Удмуртской Республики «О государственных языках Удмуртской Республики и иных языках народов Удмуртской Республики» от 06.12.2001 № 60-РЗ (ред. от 21.06.2010) содержит главу II — «Государственные языки Удмуртской Республики» [Закон от 06.12.2001].

Главы Закона Республики Татарстан «О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан» от 08.07.1992 № 1560-ХП (ред. от 03.03.2012) названы следующим образом: Глава II — «Права граждан по использованию государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан», глава III — «Использование государственных и других языков в деятельности органов государственной власти Республики Татарстан, органов местного самоуправления, государственных органов, предприятий, учреждений и иных организаций» [Закон от 08.07.1992].

К третьей группе можно отнести отдельные законы, посвященные специально вопросам поддержки и развития государственного или государственных языков республик. Такие акты, напри-

мер, приняты в республиках Бурятия и Татарстан. В Республике Бурятия принят Закон РБ «О мерах поддержки бурятского языка как государственного языка Республики Бурятия» от 07.03.2014 № 383-V. Данный закон содержит всего 5 статей, однако в них устанавливаются конкретные меры по сохранению, развитию и поддержке бурятского языка как государственного языка Республики Бурятия, регулируются статус государственной программы по сохранению и развитию бурятского языка, утверждение норм современного бурятского литературного языка, регламентируются меры обеспечения прав граждан на пользование бурятским языком [Закон от 07.03.2014].

В Республике Татарстан действует Закон РТ «Об использовании татарского языка как государственного языка Республики Татарстан» от 12.01.2013 № 1-ЗРТ. Указанный Закон также небольшой по объему (6 статей), однако он содержит преамбулу, в которой констатируется, что в Республике Татарстан русский и татарский языки имеют статус равноправных государственных языков Республики Татарстан. Определяется, что Закон «направлен на обеспечение использования татарского языка как государственного языка на всей территории Республики Татарстан, обеспечение права граждан на пользование татарским языком как государственным языком, защиту и развитие татарской языковой культуры, сохранение преемственности исторических традиций письменности татарского народа». В статье 1 данного Закона РТ устанавливается, какими законами регулируются статус соответственно татарского и русского языков как государственных языков Республики Татарстан. В остальных статьях регламентируются меры обеспечения прав граждан на пользование татарским языком, регулируются утверждение норм современного татарского литературного языка при его использовании в качестве государственного языка, использование графической основы алфавита в официальном делопроизводстве и официальной переписке и др. [Закон от 12.01.2013].

Особо следует остановиться на законодательных мерах поддержки государственных языков республик. Для примера приведем положения законов республик Татарстан и Бурятия. Статья 4

Закона РТ «О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан» определяет гарантии защиты и функционирования государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан. Устанавливается, что государственные языки Республики Татарстан и другие языки в Республике Татарстан пользуются защитой государства. Органы государственной власти Республики Татарстан гарантируют и обеспечивают социальную, экономическую и правовую защиту языков независимо от их статуса [Закон от 08.07.1992].

Также в этой статье содержится положение о том, что Республика Татарстан «гарантирует гражданам, владеющим одним государственным языком республики, при возникновении необходимости практического применения в работе и второго государственного языка обучение их второму государственному языку Республики Татарстан, создавая для этих целей постоянно функционирующую систему курсов. Гражданам, в работе которых необходимо знание и практическое применение двух государственных языков Республики Татарстан, устанавливаются надбавки в размере до 15 процентов от должностного оклада. Условия и порядок установления указанных надбавок определяются Кабинетом Министров Республики Татарстан» (в ред. Закона РТ от 03.12.2009 № 54-ЗРТ) [Закон от 08.07.1992].

Т. Г. Мухтаров полагает, что «в рамках дискуссии о правовом статусе вторых государственных языков в республиках Российской Федерации следует рассмотреть вопрос о праве коренного (титульного) народа такой республики быть понятым людьми других культур. Речь идет об одинаковом владении представителями коренного народа (титульного этноса) и остальных этнических групп языками друг друга» [Мухтаров 2012: 162].

В статье 6 данного Закона РТ, посвященной Государственной программе Республики Татарстан по сохранению, изучению и развитию государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан, содержится положение, что составной частью названной программы является раздел о возрождении, сохранении и развитии татарского языка в статусе го-

сударственного языка Республики Татарстан, его всестороннем изучении и совершенствовании. «В разделе предусматривается проведение комплекса мер по развитию и совершенствованию системы образования с татарским языком воспитания и обучения, подготовки научных и педагогических кадров, а также по развитию науки, искусства, литературы, телевидения и радиовещания, изданию книг, газет и журналов на татарском языке, выпуску словарей, учебной и учебно-методической литературы, а также решению других вопросов в целях расширения сферы применения татарского языка» [Закон от 08.07.1992].

Вышеназванный Закон Республики Бурятия «О мерах поддержки бурятского языка как государственного языка Республики Бурятия» в пункте 2 статьи 1 закрепляет положение о том, что «в целях расширения необходимой языковой среды и полноценного функционирования бурятского языка органы государственной власти Республики Бурятия оказывают содействие в увеличении объема теле- и радиовещания на бурятском языке в эфирных и кабельных средствах массовой информации, периодических печатных и сетевых изданиях республиканского и муниципального уровней в порядке, установленном Правительством Республики Бурятия» [Закон от 07.03.2014].

Подводя итог, можно сделать следующие выводы.

В целом, несмотря на различие в наименованиях и подходах, концепции законов о языках республик РФ одинаковы, поскольку объекты и предметы регулирования совпадают. В некоторых республиках акцент на регулировании статуса государственных языков сделан не в ущерб иным языкам, не являющимся государственными, приняты специальные законы о поддержке государственных языков республик.

Как представляется, концепция регулирования проекта нового Закона о языках Республики Калмыкия предполагает именно последний вариант, предусматривающий дополнительные меры поддержки государственных языков республики. Для сохранения и развития калмыцкого языка можно учитывать законодательный опыт республик, где приняты специальные законы о государственных языках.

Список использованных источников и литературы

В Народный Хурал будет внесен законопроект о государственных языках Калмыкии [Электронный ресурс] // URL: <http://vesti-kalmykia.ru/society/6948-v-narodnyu-hural-budet-vnesen-zakonoproekt-o-gosudarstvennyh-yazykah-kalmykii.html> (дата обращения: 10.04.2014).

Гунаев Е. А. Государственный язык республики — субъекта Российской Федерации: особенности конституционно-правового статуса (на примере Республики Калмыкия) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 1. С. 26–32.

Закон Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч «О языках в Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч» от 30.01.1991 г. // Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 3031. Л. 90–102.

Закон Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан» от 15.02.1999 г. № 216-з (ред. от 28.03.2014) // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Республики Бурятия «О языках народов Республики Бурятия» от 10.06.1992 г. № 221-ХП (ред. от 07.03.2014) // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Республики Бурятия «О мерах поддержки бурятского языка как государственного языка Республики Бурятия» от 07.03.2014 г. № 383-V // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Республики Калмыкия «О языках народов Республики Калмыкия» от 27.10.1999 г. № 30-П-3 (ред. 26.12.2006) // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Республики Татарстан «О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан» от 08.07.1992 г. № 1560-ХП (ред. от 03.03.2012) // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Республики Татарстан «Об использовании татарского языка как государственного языка Республики Татарстан» от 12.01.2013 г. № 1-ЗРТ // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон Российской Федерации «О языках народов Российской Федерации» от 25.10.1991 № 1807-1 (ред. от 02.07.2013) // Справочно-правовая система «Кон-

сультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Закон СССР «О языках народов СССР» от 24.04.1990 г. // Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 19. Ст. 327.

Закон Удмуртской Республики «О государственных языках Удмуртской Республики и иных языках народов Удмуртской Республики» от 06.12.2001 г. № 60-РЗ (ред. от 21.06.2010) // Справочно-правовая система «Консультант Плюс» [Электронный ресурс] // URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 10.04.2014).

Мухтаров Т. Г. Концепция права на взаимопонимание для коренных народов России (на примере республик Российской Федерации) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 162–167.

Намруева Л. В. Как калмыки знают свой язык // Социологические исследования. 2010. № 4. С. 138–142.

План законопроектных работ на 2014 год, утвержден Постановлением Народного Хурала (Парламента) Республики Калмыкия от 18 декабря 2013 г. № 67-V [Электронный ресурс] // URL: <http://www.huralrk.ru/deyatelnost/planirovanie/plan-raboty/2575-plan2014.html> (дата обращения: 10.04.2014).

Послание Главы Республики Калмыкия Алексея Орлова (извлечение) [Электронный ресурс] // URL: <http://argumentyrk.ru/news/politics/2014/01/10/poslanie-glavyi-kalmykii-alekseya-orlova/> (дата обращения: 10.04.2014).

Проект Закона Республики Калмыкия «О государственных языках Республики Калмыкия и иных языках народов Республики Калмыкия», внесен Распоряжением Правительства Республики Калмыкия от 5 июня 2013 г. № 194-р. [Электронный ресурс] // URL: <http://gov.kalmregion.ru/docs/rasporyazheniya/8761--139-26-2013-> (дата обращения: 10.04.2014).

Убушшева З. Педагоги одобрили проект закона о языках Калмыкии [Электронный ресурс] // URL: <http://vkalmykii.com/pedagogi-odobrili-proekt-zakona-o-yazykakh-kalmykii> [Электронный ресурс] (дата обращения: 10.04.2014).

ЮНЕСКО посчитало исчезающие языки в России [Электронный ресурс] // URL: <http://www.lenta.ru/news/2009/02/20/languages/> (дата обращения: 15.04.2011).

Бадмаева Екатерина Николаевна — доктор исторических наук, доцент, зам. директора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: en-badmaeva@yandex.ru.

Ekaterina Badmaeva — PhD of History, Associate Professor, Deputy Director of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: en-badmaeva@yandex.ru.

Бакаева Эльза Петровна — доктор исторических наук, доцент, зам. директора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: elzabakaeva@yandex.ru.

Elza Bakaeva — PhD of History, Associate Professor, Deputy Director of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: elzabakaeva@yandex.ru

Батырева Светлана Гарриевна — доктор искусствоведения, зав. Музеем калмыцкой традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: sargerel@yandex.ru

Svetlana Batyreva — PhD in Art Studies, Head of the Museum of Kalmyk Traditional Culture named after Zaya-pandita of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: sargerel@yandex.ru

Белоусов Сергей Степанович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: kigiran@elista.ru

Sergey Belousov — PhD of History, senior research worker of the History and Archeology Department of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: kigiran@elista.ru

Бембеев Евгений Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела теоретической и экспериментальной лингвистики Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: galdma@yandex.ru.

Evgeniy Bembeev — PhD of Philology, senior research worker of the Department of Theoretical and Experimental Linguistics of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: galdma@yandex.ru

Борлыкова Босха Халгаевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: borlboskha@mail.ru

Boskha Borlykova — PhD of Philology, senior research worker of the Department of Folklore and Dzhanggar Studies of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: borlboskha@mail.ru

Бурькин Алексей Алексеевич — доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: albury@rambler.ru

Aleksey Burykin — PhD of Philology, PhD of History, leading research worker of Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences (Saint-Peterburg).

E-mail: albury@rambler.ru

Гунаев Евгений Александрович — кандидат юридических наук, старший научный сотрудник отдела социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: gunayev@yandex.ru

Evgeny Gunaev — PhD of Jurisprudence, senior research worker of the Department of Social, Political and Ecological Studies of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: gunayev@yandex.ru

Гэрэлбадрах Ж. — PhD., доцент кафедры истории Монгольского государственного университета образования (Улан-Батор).

J. Gerelbadrakh — PhD of Philology, Associate Professor of History Chair of Mongolian State University of Education (Ulaanbaatar).

Куканова Виктория Васильевна — кандидат филологических наук, заведующий отделом теоретической и экспериментальной лингвистики Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: vika.kukanova@mail.ru

Viktoria Kukanova — PhD of Philology, Head of the Department of Theoretical and Experimental Linguistics of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: vika.kukanova@mail.ru

Лиджиева Ирина Владимировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: irina-lg@yandex.ru

Irina Lidjjeva — PhD of History, senior research worker of the History and Archeology Department of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: irina-lg@yandex.ru

Мирзаева Саглар Викторовна — аспирант Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: kundgabo@list.ru

Saglara Mirzaeva — post-graduate student of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: kundgabo@list.ru

Музраева Деляш Николаевна — кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела письменных памятников литературы и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: deliash@mail.ru

Delias Muzraeva — Ph. D. of Philology, Associate Professor, senior research worker of the Written Monuments, Literature and Buddhism Department of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: deliash@mail.ru

Намруева Баира Юрьевна — выпускница СПбГМУ им. И. П. Павлова, врач-эндоскопист (Москва)

E-mail: kigiran@elista.ru

Baira Namrueva — graduate of St. Petersburg State Medical University named after I. P. Pavlov, doctor-endoscopist (Moscow).

E-mail: kigiran@elista.ru

Намруева Людмила Васильевна — кандидат социологических наук, заведующий отделом социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: kigiran@elista.ru

Lyudmila Namrueva — PhD of Sociology, Head of the Department of Social, Political and Ecological Studies of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: kigiran@elista.ru

Норовсамбуу Наранжаргал — аспирант Калмыцкого государственного университета (Элиста).

E-mail: naranjargal_85@yahoo.com

Norovsambuу Narajargal — post-graduate student of the Kalmyk State University (Elista).

E-mail: naranjargal_85@yahoo.com

Оконова Людмила Вячеславовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: kigiran@elista.ru

Liudmila Okonova — PhD of History, senior research worker of the History and Archeology Department of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: kigiran@elista.ru

Омакаева Эллага Уляевна — кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник отдела теоретической и экспериментальной лингвистики Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (Элиста).

E-mail: elomakaeva@yandex.ru

Ellara Omakaeva — PhD. of Philology, Associate Professor, senior research worker of the Department of Theoretical and Experimental Linguistics of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences (Elista).

E-mail: elomakaeva@yandex.ru

Орлова Кеся Владимировна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва).

E-mail: orlovnk@mail.ru

Keemya Orlova — PhD of History, leading research worker of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: orlovnk@mail.ru

Ушницкий Василий Васильевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Сибири СО РАН (Якутск).

E-mail: voma@mail.ru

Vasily Ushnitskiy — PhD of History, research worker of the Institute for Humanities and Indigenous Peoples of Siberia of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Yakutsk).

E-mail: voma@mail.ru

ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
LINGUISTICS, FOLKLORE AND LITERARY STUDIES

Гэрэлбадрах Ж. Что означает термин «үтү дүрийн хүн»?

В статье анализируются происхождение и смысл понятия «урт дурын хүн», которое обычно переводится на русский язык выражением «люди длинной воли». Сопоставляя различные переводы и интерпретации этого термина с данными по социальной структуре средневекового монгольского общества, автор приходит к выводу, что в действительности речь идет о дүрийн хүн — представителях старой родовой знати, после покорения Чингис-хану лишившихся прежних своих привилегий и новых должностей. Автор предлагает заменить устоявшееся в монгольской историографии выражение «люди длинной воли» (урт дурын хүн) термином «дүрийн хүн».

Ключевые слова: «люди длинной воли», история Монголии, монгольская империя, Чингис-хан.

Gerelbadrakh J. What does the Term “ütü dүrү-yin кү’ün” Mean?

The article analyzes the origin and the meaning of the term “ütü dүrү-yin кү’ün” which is usually translated into Russian as “люди длинной воли”. Having compared different translations and interpretations of this term with the data on the social structure of the medieval Mongolian society, the author comes to the conclusion that, in fact, another term is described in the sources – “dүrү-yin кү’ün”, which denotes ‘representatives of the old nobility who lost their privileges and did not get new positions in the court after surrendering to Chinggis khan. So, the author suggests to change the old term “ütü dүrү-yin кү’ün” for another term, i.e. “dүrү-yin кү’ün”.

Keywords: lyudi dlinnoy voli, ordinary people, history of Mongolia, Mongolian empire, Genghis Khan.

Омакаева Э. У. Лексические особенности языка торгов Монголии на фоне калмыцкого языка и монголо-ойратского континуума (к постановке проблемы).

Статья посвящена постановке проблемы системного изучения лексики языка торгов Западной Монголии во взаимосвязи с дискуссионным вопросом о языковом статусе идиома. Автор основывается на имеющихся в литературе исследованиях и полевых наблюдениях в ходе экспедиции,

осуществленной в 2014 г. в регион проживания торгутов (сомон Булган Кобдоского аймака Монголии).

Ключевые слова: ойратские диалекты Монголии, язык торгутов Монголии, сомон Булган, Кобдоский аймак, словарь, лексика, семантика, тематические группы.

Omakaeva E. Lexical Features of the Torgut Language of Mongolia against a background of the Kalmyk Language and a Mongol-Oirat Continuum (to the problem statement).

The article is devoted to the problem of systematic study of the vocabulary of the Torgut dialect in Western Mongolia in connection with the polemic issue of language status of the idiom. The research is based on the available literature studies and field observations which were made during the expedition, carried out in 2014, to the region of Torguts (Bulgan Somon of Khovd aimag of Mongolia).

Keywords: Oirat dialects of Mongolia, the language of Torguts of Mongolia, Bulgan somon, Khovd aimag, dictionary, vocabulary, semantics, thematic groups.

Музраева Д. Н. Бурхан. К истории одного тюрко-монгольского слова в русском языке.

В статье рассматривается история появления в русском литературном языке слова «бурхан», дан анализ исследований отечественных ученых, путешественников, писателей, в которых упоминается данное слово.

Ключевые слова: буддизм, бурхан, русский язык, литературные источники, калмыки.

Muzraeva D. Burkhan. To the History of a Turkic-Mongolian Word in the Russian Language.

The article deals with the history of appearing of the word 'burkhan' in the Russian literary language. The author analyzes scientific researches of Russian scholars, travelers and writers whose works contain the above mentioned word.

Keywords: Buddhism, burkhan, the Russian language, literary sources, Kalmyks.

Бембеев Е. В. О демографическом и функциональном потенциале языка ойратов КНР (на примере кукунорских хошутов провинций Цинхай и Ганьсу КНР).

В статье рассматривается языковая ситуация кукунорских хошут, проживающих в провинциях Цинхай и Ганьсу КНР. Основная часть ойратов в условиях все возрастающего влияния доминирующих языков стремится не только использовать их в качестве функционально вторых,

но и сохранять общественные функции своего языка. Между тем другая группа кукунорских хошутов, проживающая в Хэнань-Монгольском автономном уезде Хуаннань-Тибетского автономного округа провинции Цинхай, среди тибетского большинства, утратила родной язык и перешла на амдо-тибетский и китайский языки.

Ключевые слова: ойраты, кукунорские хошуты, «дээд» монголы, язык, демографическая мощьность, функционирование, письменность.

Bembeyev E. On Demographic and Functional Potenciality of the Oirat Language in China (the case study of Kukunor Khoshuts from Qinghai and Gansu provinces).

The article deals with the linguistic situation of Kukunor Khoshuts, living in Qinghai and Gansu. The main part of the Oirats under the increasing influence of the dominant languages, is seeking not only to use them as functionally second, but also to preserve social functions of their own language. Meanwhile, another group of Kukunor Khoshuts, living in Henan Mongol Autonomous County of Huangnan Tibetan Autonomous Prefecture, Qinghai Province, among the Tibetan majority, lost their mother tongue and moved to Amdo-Tibetan and Chinese.

Keywords: Oirats, Kukunor Khoshuts, Upper Mongols, language, demographic power, functioning, writing.

Куканова В. В. Разрешение лексико-грамматической неоднозначности в Национальном корпусе калмыцкого языка: предварительные замечания.

В статье рассматривается один из важных вопросов по развитию Национального корпуса калмыцкого языка — проблемы автоматического снятия омонимии. Описываются предварительные результаты наблюдений, которые могут стать основой для будущего проекта по созданию модуля снятия омонимии.

Ключевые слова: автоматическая обработка текстов, Национальный корпус калмыцкого языка, лексико-грамматическая неоднозначность, омонимия, снятие омонимии.

Kukanova V. Lexical and Grammatical Ambiguity Resolution in the National Corpus of the Kalmyk language: Preliminary Notes.

The article touches upon the issue of automatic removal of lexical and grammatical homonyms which is considered to be one of the major issues on developing the National Corpus of the Kalmyk Language. The author also describes preliminary results of some observations which can further give basis for creating the module on removal of homonyms.

Keywords: automatic text processing, the National Corpus of the Kalmyk Language, lexical and grammatical ambiguity, homonyms, removal of homonyms.

Борлыкова Б. Х. Из истории собирания и изучения фольклора ойратов Монголии (XIX – нач. XX вв.).

Статья посвящена истории собирания и публикации устного народного творчества ойратов Монголии в XIX–нач. XX вв. Представлены образцы жанровых разновидностей ойратского фольклора, записанные Г.Н. Потаниным и А.М. Позднеевым.

Ключевые слова: фольклор, ойраты Монголии, сказки, песни, эпос, Г. Н. Потанин, А. М. Позднеев, Б. Я. Владимирцов.

Borlykova B. From the History of Collection and Study of the Folklore of the Oirats of Mongolia (19th – the beginning of the 20th century)

The article is devoted to the history of collecting the folklore of Oirats of Mongolia and its publication in the 19th – the beginning of the 20th centuries. The author represents some samples of genre varieties of the Oirat folklore, recorded by G. N. Potanin and A. M. Pozdneev.

Keywords: folklore, Oirats of Mongolia, fairy tale, song, epos, G.N. Potanin, A. M. Pozdneev, B. Ya. Vladimirtsov.

Бурыкин А. А. Богатырский пир в «Джангаре» и его возможные реальные источники (Описание церемоний пиров китайских императоров начала XIX в.).

Автор рассматривает описание богатырского пира в калмыцком эпосе «Джангар» в сравнении с известными эпосами тюркских и монгольских народов по тем чертам, которые отмечены в указателе типических мест эпоса народов Сибири. Заметные отличия описания пира в эпосе «Джангар» от других эпических произведений объясняются автором как заимствование характеристики пиров у китайских императоров, известных по русским источникам XIX в. — тех пиров, на которых монгольские и ойратские князья занимали почетные места.

Ключевые слова: калмыки, ойраты, эпос, типология, типические места, богатырь, пир, иерархия.

Burykin A. The Epic Feast in «Dzhangar» and Its Possible Real Sources (the description of ceremonies of feasts of the Chinese emperors at the beginning of 19th century).

The author of the article considers the description of the epic feast in the Kalmyk epos «Dzhangar» in comparison with well-known eposes of the Turkic

and Mongolian people of Siberia on those positions and elements lines which are noted in the index of typical places of the epos of the peoples of Siberia. The research shows noticeable differences in description of a feast in the epos «Dzhangar» which can be explained by the borrowed way of characterizing the feasts at the court of Chinese emperors. According to the Russian sources of the 19th century, it was those Chinese feasts where Mongolian and Oirat knights occupied honorable places.

Keywords: Kalmyks, Oirats, epos, typology, typical places, athlete, a feast, hierarchy.

Ушницкий В. В. Легенды о прародителях якутского этноса в качестве исторического источника.

Статья посвящена анализу легенд о предках-прародителях саха (якутов) — Омогое и Эллэе, Улуу Хоро. Автор приводит доказательства в пользу их историчности и связи с историей Байкальского региона. Анализируются этнонимы, упоминаемые в фольклорных источниках саха.

Ключевые слова: фольклор, этнография, легенда, предки-прародители, якуты (саха), Эллэй и Омогой, Улуу Хоро.

Ushnitsky V. Legends of Ancestors of the Yakut Ethnos as a Historical Source.

This article analyzes the legends of the ancestries of the Sakha (Yakut) people — Omogoy and Elley, Uluu Horo. The author gives evidence for the historicity of the legends and their connection with the history of the Baikal region. The ethnonyms mentioned in folklore sources of Sakha were also analyzed.

Keywords: folklore, ethnography, legend, ancestors, Yakuts (Sakha), Elley and Omogoy, Uluu Khoru.

Мирзаева С. В. О круге письменных монгольских и ойратских версий «Повести о царевиче Манибадре».

В статье дан перечень письменных версий «Повести о царевиче Манибадре» на монгольском и ойратском письме, имеющих в хранилищах г. Санкт-Петербурга и г. Улан-Батора, по местам хранения. Переводы можно разделить на канонические (переводы из Ганджура и Данджура) и неканонические. Рассмотрены также колофоны нескольких рукописей повести, в которых указаны имена переводчика и инициатора перевода.

Ключевые слова: джатака, Манибадра, письменные версии, монголоведение, тибетология.

Mirzaeva S. About Written Mongolian and Oirat Versions of the “Story of Prince Manibadra”.

The article considers the list of written versions of the “Story of prince Manibadra” both in Mongolian and Oirat script which are kept in the libraries of Saint-Petersburg and Ulan-Bator. The translations can be divided into canonical (translations from Kanjur and Danjur) and non-canonical. The colophons of several manuscripts of the “Story of prince Manibadra” with the reference to the author’s name and the name of the initiator of the translation process, are examined in the article.

Keywords: jataka, Manibadra, written versions, Mongolian and Tibetan studies.

**ИСТОРИЯ, ЭТНОЛОГИЯ
HISTORY, ETHNOLOGY**

Наранжаргал Н. Жа ламыг устгах ажиллага ба халимаг сургагч нар.

Статья посвящена освещению истории устранения Джа-ламы (Дамбиджанцана), который приложил большие усилия в становлении монгольского государства при Богдо-хане. Автор показывает, что операция проводилась по решению народного правительства Монголии, которое не было поддержано Джа-ламой, основавшим свою крепость в горах Мажасан. В оргкомитет по подготовке плана устранения Дамбиджанцана был включен Х. Б. Кануков, в это время руководитель калмыцкой группы военных инструкторов, работавших в Кобдоском крае. В соответствии с планом внутренние войска из Урги и солдаты из Кобдоского комитета, сосредоточившись на землях Дзасагту-хана, ликвидировали Джа-ламу. Операция была осуществлена под руководством Х. Б. Канукова, Дугарбэйсы, Нанзада и Даша. Кроме того, в операции приняли участие командированные из Урги внутренние войска, солдаты из Кобдоского комитета, а также калмыцкие военные инструкторы.

Ключевые слова: Джа-лама, Кануков, Нанзад, Дугаржав, Улясутай, гора Мажасан, провинция Дзасакту-хана, народное правительство Монголии, Россия, калмыки, инструкторы, монгольская революция.

Naranjargal N. The Operation on Eliminating of Ja-Lama: Kalmyk Instructors.

The article aims to shed light on the history of Ja-Lama’s (Dambijantsan) eliminating, who had made significant contributions to the development of the Mongolian State during the reign of the Bogd Khan. The author shows that

the operation was carried out by a decision of the People's Government of Mongolia, which was not supported by Ja Lama who established his stronghold in the mountains of Mazhasan. It should be noted that among the members of organizing committee, aimed to develop a plan on eliminating Dambijantsan, there was the name of the head of the Kalmyk group of military instructors, Kanukov, working, at that period, in Khovd province. In accordance with the plan, the internal troops of Urga and soldiers from the Khovd Committee, having placed on the land of the Dzasagtu Khan, eliminated Ja Lama, by means of deceit. The operation was carried out under the command of Kh. B. Kanukov, Dugar-beyse, Nanzad and Dasha. Besides, the operation was attended by the seconded internal troops from Urga, soldiers from the Khovd Committee and Kalmyk military instructors.

Keywords: Ja-Lama, Kanukov, Nanzad, Dugarzhav, Ulyasutai, mountain Mazhasan, province of Dzasaktu khan, People's Government of Mongolia, Russia, Kalmyks, instructors, Mongolian Revolution

Орлова К. В. Кобдо и монастырь Шар сүмэ.

В статье на основе полевых материалов освещает основные этапы истории города Кобдо, а также его достопримечательности. Приводятся сведения о монастыре Гандан пунцаг чойлин хийд (монг. Түгээмэл амаржуулагч хийд, или Шар сүмэ), основанном в 1767 г., разрушенном в 1930-е гг. и вновь открытом в начале XXI в.

Ключевые слова: Монголия, Кобдо, монастырь, Шар сүмэ, религиозный центр.

Orlova K. Kobdo and Shara sume Monastery

The article presents some field materials about the history of Kobdo town and its surviving ancient monuments. The article contains information about the Gandan Puntsag Choilin Monastery (mong. Tugeemel amarjuulaqch hiyd or Shara sume). This monastery was founded in 1767, destroyed in the 1930th and opened again at the beginning of the 20th century.

Keywords: Mongolia, Kobdo, monastery, Shara sume, religious center.

Оконова Л. В. Демографический учет волжских калмыков в дореволюционной историографии (последняя треть XVIII в. – начало XX в.).

В статье рассматриваются материалы демографического учета волжских калмыков последней трети XVIII–XIX вв. в историографическом аспекте. Автор приходит к выводу, что указанные труды имеют большую научную значимость: они представляют как историографическую, так и источниковедческую ценность, являются важными историческими

источниками, содержащими интересный материал по изучению демографической истории калмыков.

Ключевые слова: история Калмыкии, последняя треть XVIII–XIX вв., дореволюционная историография, источники, исторические труды, демографический учет, историографический и источниковедческий анализ.

Okonova L. Demographic Accounting of the Volga Kalmyks in a Pre-revolutionary Historiography (the last third of the 18th century – the beginning of the 20th century).

The article considers materials of the demographic accounting of the Volga Kalmyks of the last third of the XVIII–XIX centuries in historiographic aspect. The author comes to the conclusion that the given works have the big scientific importance, as they represent both historiographic, and sources study value. So, the above mentioned materials are the important historical sources, containing interesting material on studying the demographic history of Kalmyks.

Keywords: history of Kalmykia, last third of the 18–19th centuries, pre-revolutionary historiography, sources, historical works, demographic account, historiographic and source study analysis.

Лиджиева И. В. Правовой статус органов местного самоуправления в Калмыцкой степи в XIX в.

В статье рассматривается генезис института местного самоуправления в истории Калмыцкой степи XIX в. на законодательном уровне. Автор приходит к выводу, что административно-правовое реформирование предполагало включение элементов традиционного управления в систему государственной власти и систематизацию существующих институтов с целью их унификации с учетом законодательства империи.

Ключевые слова: местное самоуправление, сход, выборное должностное лицо, хотонный староста, старшина.

Lidzhieva I. Legal Status of Local Governments in the Kalmyk Steppe of the 19th Century.

The article deals with the genesis of the institute of local government in history of the Kalmyk steppe of the 19th century at the legislative level. The author comes to the conclusion that administrative and legal reforming were supposed to include the elements of traditional management into the system of government and into the systematization of the existing institutes for the purpose of their unification with respect to the legislation of the empire.

Keywords: local government, descent, elected official, headman (an elder) of khoton, foreman.

Бадмаева Е. Н. Социально-культурная модернизация в Калмыкии в 1920–1930-е гг.

На примере Республики Калмыкия рассматривается процесс создания качественно новой социальной структуры общества, основанной на принципиально иной идеологии экономики, политической системы, культуры, сопровождаемой невиданными по масштабам и неоднозначным последствиям преобразованиями в традиционном укладе, социальных связях, ментальности калмыцкого социума.

Ключевые слова: социальная структура общества, модернизация, традиционный уклад, политическая система, культура, образование, социум.

Badmaeva E. Welfare Modernization in Kalmykia in the 1920s and 1930s.

On the example of the Republic of Kalmykia the author considers the process of creation of a qualitatively new social structure, based on a fundamentally different ideology of economy, political system and culture, which is followed by an unprecedented and controversial consequences of the transformations in the traditional way of life, social relations, mentality of Kalmyk society.

Keywords: social structure of society, modernization, traditional way of life, political system, culture, education, society.

Белоусов С. С. Государственная власть и православное население Калмыкии в послевоенные годы (1946–1956 гг.).

В статье исследуется государственная политика в отношении православного населения Калмыкии в послевоенный период. Это первое в отечественной историографии исследование православных обществ и групп Калмыкии, охватывающее период с 1946 по 1956 гг. В статье рассмотрены государственная религиозная политика и взаимоотношения православных религиозных организаций и верующих с органами государственной власти, органы управления религиозных обществ и их социальный и половозрастной состав. Работа написана на основе материалов Государственного архива Российской Федерации и Национального архива Республики Калмыкия, большинство из которых были рассекречены в 1990-е гг. и впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: Русская православная церковь, религиозная политика, Калмыкия.

Belousov S. The Government and the Orthodox Population of Kalmykia in Post-war Years (1946–1956).

The article examines the state policy towards the Orthodox population of Kalmykia in the postwar period. This is the first in Russian historiography, study of Orthodox societies and groups of Kalmykia, covering the period 1946–1956. A certain number of issues concerning state religious policy, the relationship of Orthodox religious organizations and believers with the bodies of state power, management bodies of religious communities and their social and demographic structure have been considered in the article. The given research is based on the materials of the State Archive of the Russian Federation and the National Archives of the Republic of Kalmykia, most of which were declassified in the 1990s and are used now in scientific context.

Keywords: Russian Orthodox Church, religious policy, Kalmykia.

Бакаева Э. П. Буддизм у калмыков на начальном этапе возрождения религии в конце XX в.: старые и новые символы (по дневниковым заметкам из личного архива).

Статья посвящена освещению особенностей народного буддизма калмыков, обусловленных исторической ситуацией в конце XX – начале XXI в., по материалам, собранным среди особого рода религиозных деятелей — *сэкустэ*, в практике которых соединены буддийский культ и добуддийские традиции.

Ключевые слова: буддизм, Калмыкия, *сэкустэ*, алтарь, сакральные символы, советская эпоха.

Bakaeva E. Buddhism of Kalmyks at the Initial Stage of Revival of Religion in the late 20th Century: the Old and New Symbols (on the basis of diary notes from the personal archive).

The article is devoted to description of the specifics of the Buddhism of Kalmyks conditioned by a historical situation at the end of 20th – beginning of 21st centuries according to data collected among a particular kind of religious figures — *syakusta*, who joined Buddhist cult and pre-Buddhist traditions in their practice.

Keywords: Buddhism, Kalmykia, *syakusta*, altar, sacral symbols, Soviet era.

Батырева С. Г. Буддийское искусство Калмыкии: канон и традиция как стилеобразующие доминанты.

Статья посвящена исследованию буддийского изобразительного искусства. Анализ его канонических особенностей позволяет выявить стилеобразующие доминанты искусства, в качестве которых выступают иконографический канон буддизма и художественная традиция. Последняя обусловлена добуддийскими верованиями народа и во многом определяет этнические особенности воплощения буддийского изобразительного канона в калмыцком искусстве.

Ключевые слова: буддизм, изобразительное искусство, иконографический канон, художественная традиция, стилеобразующие доминанты.

Batyreva S. Buddhist Art of Kalmykia: Canon and Tradition as Style-forming Dominants.

The article is devoted to the research of the Buddhist fine arts. The analysis of its canonical features allows to reveal some style forming dominants of art, among which one can come across the Buddhist iconographic canon and art tradition. The last one can be explained by the pre buddhist beliefs of the people and it says much about ethnic features when observing the penetration of the Buddhist graphic canon into the Kalmyk art.

Keywords: Buddhism, fine arts, iconographic canon, art tradition, style forming dominants.

Намруева Л. В., Намруева Б. Ю. Состояние здоровья населения Республики Калмыкия как результат экологической ситуации в регионе.

В статье представлены показатели загрязненности атмосферы и питьевой воды, которые негативно влияют не только на здоровье, качество жизни населения региона, но и его будущее.

Ключевые слова: экологические проблемы, уровень заболеваемости, санитарные нормы, окружающая среда, природа, воздух.

Namruyeva L., Namruyeva B. Public Health in the Republic of Kalmykia: the Result of Ecological Situation in the Region.

The article is concerned with the issues of air pollution and drinking water contamination, which negatively affect not only health, and quality of life of the population of the region but also its future. According to the environmental indicators of air pollution and drinking water quality analysis, the author shows that environmental quality is not improving in the region.

Keywords: environmental issues, morbidity, health standards, environment, nature, air.

Гунаев Е. А. Законы о языках Республики Калмыкия и других субъектов Российской Федерации: общее и особенное.

В статье анализируются законы о языках Республики Калмыкия и других республик — субъектов Российской Федерации. Исследуется правовое регулирование статусов государственных и иных языков республик в составе РФ, рассматриваются меры их поддержки в целях сохранения и развития языков.

Ключевые слова: государственные языки, иные языки, Республика Калмыкия, республики – субъекты Российской Федерации, законы.

Gunayev E. Laws on Languages of the Republic of Kalmykia and Other Subjects of the Russian Federation: General and Special.

The article compares the laws on languages of the Republic of Kalmykia with the laws of other republics of the Russian Federation. The research examines the legal regulation of languages' status such as the state language and other languages of the republics of the RF. Various appropriate measures on preserving, maintaining and developing of these languages are described in the given research.

Keywords: state languages, other languages, Republic of Kalmykia, republics — subjects of the Russian Federation, laws.

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 7

Редактор Михалева Т. А.

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета – Татнинов Д. В.

Подписано в печать 04.12.2014 г. Формат 60x90/16.
Усл.печ.л. 13,7. Тираж 300 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
358000, г. Элиста, ул. Илишкина, 8