



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДЛАЛ

MONGOLIAN STUDIES

ЭЛИСТА
2011

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
КАЛМЫЦКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАН

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 5

*Издание подготовлено в рамках Программы
фундаментальных исследований Президиума РАН
«Фундаментальные проблемы пространственного
развития Российской Федерации: междисциплинарный
синтез», проект «Ойратский мир: география расселения
народов и топонимика»*

Элиста 2011

ББК 80
М 77

Научное издание

Печатается по решению Ученого совета
Учреждения Российской академии наук
Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН

Редакционная коллегия:

Н. Г. Очирова (отв. редактор),
Э. П. Бакаева, Э. У. Омакаева (зам. отв. редактора),
Е. В. Бембеев, У. Б. Очиров

Рецензент:

Г. Ц. Пюрбеев

Монголоведение: сборник научных трудов. Вып. 5. – Элиста:
М 77 КИГИ РАН, 2011. – 330 с. ISBN 978-5-903833-35-1

Вып. 5. – 2011. – 330 с.: ил. – Библиогр. в конце ст. – 200 экз.
ISBN 978-5-903833-36-8

В настоящий сборник вошли статьи по проблемам истории, этнографии, языка, литературы и фольклора монгольских народов. Издание отличается большим хронологическим и географическим охватом материала, в него включены работы ученых, представляющих востоковедческие научные центры разных регионов России, а также Монголии и Китая.

Сборник адресован специалистам-востоковедам, преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем читателям, интересующимся наследием народов Центральной Азии.

ISBN 978-5-903833-36-8 (вып. 5) © Учреждение Российской
ISBN 978-5-903833-35-1 академии наук КИГИ РАН, 2011.
© Коллектив авторов, 2011.
© Оформление. КИГИ РАН, 2011.

Содержание

Проблемы истории, этнографии и антропологии монгольских народов

Тепкеев В. Т. Кочевья ойратов накануне монголо-ойратского съезда 1640 года	9
Кукеев Д. Г. Внешнеполитические связи Джунгарии: историографический аспект	18
Очилов У. Б. Состав туменов Мухали и Хасара монгольской армии в первой четверти XIII века	27
Batubayar B. Čing ulus üyeyin ünən suzugtū xuičin torγuūd ayimagiyin xād noyod-yin tamγa	36
Dorji. Čing ulusiyin üyeyin čing sedkeltū sine torγuūd – batu sedkeltū xošuiūd bolun ezene torγuūd-yin vang noyodiyin tamγa-yin tuxai	48
Санчилов В. П. О топониме «Орын ганц модн» в ойратском сочинении XVIII века «Истории Хо-Урлюка»	57
Оконова Л. В. К вопросу об ареале расселения калмыков за пределами их основных кочевий в XVII–XIX вв.	65
Очирова Н. Г. Бурятско-калмыцкие взаимосвязи: история и современность	80
Намруева Л. В. Вклад представителей бурятского и монгольского народов в развитие современной калмыцкой культуры	87
Бакаева Э. П. «Нутук»: к вопросу о понятии «кочевье» и территории расселения ойратов (на материалах фольклора)	96
Тюхтенева С. П. Имущество и собственность у алтайцев: представления и современные практики	109
Очир-Горяева М. А. О значении коня и овцы в обрядовой культуре кочевников	126
Шараева Т. И. Этнография детства у калмыков: традиционные способы ухода за ребенком на первом году жизни	139
Балинова Н. В., Спицына Н. Х., Спицын В. А., Хуснутдинова Э. К. Опыт историко-генетического исследования в Калмыкии на современном этапе	146
Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Общественное мнение и экспертная оценка социальной уязвимости детей-сирот (по результатам социологического исследования)	159

Вопросы языка, литературы и эпосоведения

Бурыкин А. А. Об изучении топонимов, зафиксированных средневековыми источниками по истории тюркских и монгольских народов. Ангара	168
Лиджиев А. Б. О некоторых калмыцких названиях географических объектов	176
Борлыкова Б. Х. О морфологическом способе образования музыкальных терминов в калмыцком языке	181
Очирова Н. Ч. Из истории изучения служебных частей речи в монгольских языках	187
Мулаева Н. М., Бачаева С. Е. Архаизмы, историзмы и религиозная лексика в калмыцком языке (на материале романа А. Бадмаева «Арнзлын гүүдл»)	193
Куканова В. В. К постановке проблемы создания обратного словаря калмыцкого языка (предварительные замечания)	199
Музраева Д. Н. О колофоне монгольской версии <i>Üliger-ün dalai</i> в переводе Ширээт-гуши-Цорджи (по материалам научного архива КИГИ РАН)	207
Бичеев Б. А. Художественная структура «Истории Багамай хатун»	218
Кукеев А. Г. Краткая характеристика сочинения Кункен Жамьян Шадба II Кончог Жигме Вангпо «Украшение трех колесниц». Раздел «Стадии и пути просветления» (<i>Sa lam gyi rnam bzag yheg gsum mdzes rgyan zhes by aba</i>)	223
Салдусова А. Г. Национальная художественная традиция в аспекте современного литературоведения	229
Зумаева Д. Ю. Буддийская аксиология в поэзии Р. Ханиновой	236
Осорин У. «Һәндг Алта тал» гидг шүлгин туск шинжлт	249
Bayanbatu D. Sin-e Jagun-u üy-e-yin sinjiyang-un mongyol uran jokiyaal-un kögjil-ün qandusi. (Д. Баянбату. Направления развития монгольской литературы Синьцзяна в новом столетии)	255
Möngke Da. «Kele ba orčiylü-a» sedkül bolon kele sinjilel neyigem-ün sinjilekü uqaγan-u qorin jil (20 лет журналу «Язык и перевод», лингвистике и общественным наукам)	267
Мөнхөө Б. Түүхэн домог хийгээд баатарлаг туулийн харьцаа	282
Манджиева Б. Б. Сохраняемость и изменяемость типических мест в калмыцком героическом эпосе «Джангар»	287

Убушиева Д. В. Мотив преодоления водного пространства и преодоления пути посредством скачек (на материале песен Бага-цохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар»	302
Надбитова И. С. Текстуально обусловленные жесты (на примере исполнительской традиции Ш. В. Боктаева)	309
Сведения об авторах	315
Abstracts	318

CONTENT

Problems of history, ethnography and antropology of Mongolian peoples

Tepkeev V. T. The Settling Territories of the Oirats before the Oirat-Mongol Meeting of 1640	9
Kukeev D. G. The Foreign-Policy Relations of Dzungaria: Historiographic Aspect	18
Ochirov U. B. The Structure of the Tumens of Mukhali and Khasar at the Mongolian Army in the 1-st Quarter of 18th Century	27
Batubayar B. The Signs of Property (Tamgas) of Khans and Noyons of Aymak «Old Torguts» of the Seim «Unen sudzuktu» in the Period of the Qing Empire (on Oirat «Clear Script»)	36
Dorz. About the Signs of Property (Tamga) of the «Vans» and Noyons of «New Torguts», Khoshuts and Edziney Torguts of the Seim «Chin Sedkeltu»	48
Sanchirov V. P. About District “Orin Gants Modn” in the «Story of Ho-Urljuk»	57
Okonova L. V. Toward a Question on Area of Settling of the Kalmyks outside of Their Main Settling Territories in the 17th–19th centuries	65
Ochirova N. G. Buryat-Kalmyk Interrelations: History and Present Time	80
Namrueva L. V. The Contribution of Representatives of the Buryat and Mongolian People in Development of Modern Kalmyk Culture	87
Bakaeva E. P. “Nutuk”: Toward a Question on Concept «Kochevie» and Settling Territories of Oirats (on Folklore Materials)	96
Tyukhteneva S. P. Property and Ownership at the Altaians: Representations and Contemporary Practices	109
Ochir-Gorjaeva M. A. About Semantics of Horse and Sheep in Ceremonial Culture of Nomads	126
Sharaeva T. I. Ethnography of the Childhood of the Kalmyks: Traditional Ways of Care of the Child on the First Year of Life	139
Balinova N. V., Spitsyn H. X., Spitsyn V. A., Husnutdinova E. K. The Historical and Genetic Researches in Kalmykia	146
Badmaeva N. V., Idzhaeva B. V. Public Opinion and Expert Estimation of Social Vulnerability of Children-Orphans (On the Results of Sociological Research)	159

Issues of language, literature and epos studying

Burykin A. A. About Studying of the Toponyms, Fixed by Medieval Sources on History of the Mongolian and Turkic People. Angara	168
Lidjiev A. B. About Some Kalmyk Names of Geographical Objects . .	176
Borlykova B. H. About the Morphological Way of Formation of Musical Terms in the Kalmyk Language	181
Ochirova N. Ch. The Semantics of the Subject in Verbal Adverb Turns of the Kalmyk Language	187
Mulaeva N. M., Bachaeva S. E. Archaisms, Historisms and Religious Lexicon in the Kalmyk Language (on a material of the novel of A. Badmaev «Arnzlyn güüdl»)	193
Kukanova V. V. About the Problem of Creating of Reverse Dictionary of Kalmyk Language (preliminary notes)	199
Muzraeva D. N. About the Colophon of the Mongolian Version of Üliger-ün dalai in Translation of Shireet-gushi-Tsordzhi (on Materials of Scientific Archive of Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences)	207
Bicheev B. A. Two Variants of the Oirat Manuscript entitled «The Story of White Tara»	218
Kukeev A. G. The Brief Characteristics of the Work of Kunken Zhamjan Shadba II Konchog Zhigme Vangpo “Ornament of Three Vehicles”. Section “Stages and Ways of Enlightenment” (Sa lam gyi nam bzag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba)	223
Saldusova A. G. National Art Tradition in Aspect of Contemporary Literary Criticism	229
Zumaeva D. Yu. Buddhist Axiology in R. Haninova’s Poetry	236
Osorin U. About a Poem of Ch. Erentsa “Gyandg Alta tal”	249
Bayanbatu D. Directions of Development of Mongolian Literature of Xinjiang in New Century	255
Möngke Da. 20 Years to Magazine «Language and Translation», to Linguistics and Social Studies	267
Möngke B. The Interconnection of Historical Legends with the Heroic Epos	282
Mandzhieva B. B. Stability and Convertibility of Typical Places in the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”	287

Ubushieva D. V. The Motive of Overcoming of Water Space and of Overcoming of a Way by Means of Races (on the Materials of Songs of the Bagatsohurovsky Cycle of the Kalmyk Heroic Epos «Dzhangar»)	302
Nadbitova I. S. The Textually Caused Gestures (on an Example of Performing Tradition of Sh. V. Boktaev)	309
Information about Authors	315
Abstracts	318

Кочевья ойратов накануне монголо-ойратского съезда 1640 года

В течение многих столетий степи равнинной Евразии являлись частью огромной арены кочевых народов, завоевывавших или отстаивавших свое жизненное пространство. Массовые переселения кочевников из Центральной Азии на Запад отмечены с древних времен, поскольку, будучи скотоводами, охотниками и воинами, они в силу господствовавшего у них способа производства нуждались в обширных пространствах земли для хозяйственной деятельности каждого индивидуума. Демографический рост, увеличение численности поголовья скота, неудачные войны и, как результат, сокращение пастбищных территорий вынуждали кочевое население пускаться в дальние странствия.

На рубеже XVI–XVII вв. произошла новая волна перемещения кочевников, где главными участниками выступали уже ойраты (калмыки). В исторической литературе существуют различные точки зрения на причины откочевки из Центральной Азии ойратов в конце XVI – начале XVII в. Не вдаваясь в специальное изучение этого вопроса, ограничимся только некоторыми замечаниями. На территории современной Западной Монголии и Джунгарии (северной части современного Синьцзяна) в XV–XVI вв. существовал так называемый союз ойратских племен, именовавшийся «дурбэн ойрат». В него входили наиболее крупные этнические группы: торгуты, хошуты, дербеты и цоросы (чоросы). К началу XVII в. этот союз под давлением внешних факторов серьезно трансформировался в отдельные группировки, каждая из которых в зависимости от обстоятельств пыталась действовать самостоятельно. Принято считать, что, не желая подчиняться власти цоросских правителей, дербетские, хошутские и торгутские тайши со своими улусами откочевали в район Юго-Западной Сибири. Однако с подобной точкой зрения нельзя согласиться хотя бы потому, что хошуты,

дербеты и торгуты представляли собой более многочисленные улусы, и подчинить их власти одним только цоросам не представлялось на тот момент возможным. Только во второй половине XVII в. в результате политических интриг и военных действий цоросскому правящему дому удалось окончательно подчинить своей власти большую часть ойратов в рамках созданного ими Джунгарского ханства.

В рассматриваемый период главной причиной откочевки все-таки была внешняя угроза. Вытеснение ойратов из восточных районов Алтая современной Западной Монголии стало результатом военных поражений, понесенных ими от монголов Алтын-хана во второй половине XVI – начале XVII в. Именно подчинение всех ойратских племен и включение их в состав своего княжества было главной целью Алтын-хана.

Территория Джунгарии, где в основном обитали цоросы, была не в состоянии принять многочисленных ойратских беженцев с имуществом и скотом из Восточного Алтая. Небольшие группы ойратов (часть батудов, баргу и хойтов) были подчинены монголами, другая часть впоследствии направилась в западном направлении и, вытеснив казахов, заняла территорию Семиречья. Хойты, например, позднее мигрировали в южном направлении, войдя в контакт с мусульманским населением Восточного Туркестана (Кашгара). Но основная масса ойратов, представленная преимущественно дербетами, торгутами и хошутами, в начале XVII в. двинулась северо-западным курсом вниз по Иртышу в пределы Юго-Западной Сибири. Поэтому можно предположить согласованный характер действий ойратских тайшей в определении путей миграции.

Столкнувшись с оборонительной линией Московского государства на сибирском направлении и находясь в условиях затяжного военного противостояния с монголами и казахами, калмыки здесь не могли обеспечить себя привольными и безопасными кочевьями. Более успешными оказались их действия при продвижении в юго-западном направлении – в степи Эмбо-Яицкого и Волжского бассейнов. Устремления калмыков в этот район становятся все более настойчивыми, а здешние степи представлялись весьма удобным местом для кочевков, главным образом, по причине их слабой заселенности.

Анализ русских архивных документов показывает, что возникший в 1625 г. конфликт внутри хошутского дома затем перерос в межойратскую войну, которая продолжалась до 1630 г. и невольно создала предпосылки первых поселений калмыков в Северном Прикаспии. После разгрома группировки хошутского Чокура на Яике (Урале) в 1630 г. перед многими ойратскими тайшами открылись преимущества нового для них региона: пересечение торговых магистралей, близость крупных рынков, слабость со-

седних тюркских племен, удаленность от враждебных монголов Алтын-хана, благоприятные климатические условия, богатые биоресурсы и т. п. Район северо-восточного Прикаспия для своего поселения серьезно рассматривал и дербетский тайша Далай-Батыр, послы которого по данному вопросу вели довольно интенсивные переговоры с московским правительством в 1629–1630 гг. Однако они закончились в результате провала. Только после откочевки дербетов на старые кочевья в Юго-Западной Сибири в конце 1630 г. в Северном Прикаспии появляются торгутские улусы Хо-Урлюка и Дайчина. Таким образом, здесь можно согласиться с общим мнением японской исследовательницы Дж. Мияваки-Окада, что переселение части ойратов на Волгу не было результатом бегства из-за внутренних раздоров джунгаров, а стало следствием междоусобной войны хошутов, в которую, в конечном счете, были вовлечены все ойратские владельцы [1, с. 65].

Идейным вдохновителем переселения торгутов в степи Северного Прикаспия выступал не Хо-Урлюк, а его старший сын Дайчин, хотя формально и признававший отца главой торгутских родов. Успешные военные действия в регионе, личная харизма и дополнительный массовый приток тюркских племен и калмыцких родов в его улусы позволил ему фактически претендовать на главенство в торгутском доме, поскольку он обладал наиболее многочисленным улусом и войском. Хо-Урлюк же выступал сторонником традиционных политических взглядов и старался держаться ближе к ойратскому сообществу на востоке. Только с возникновением вооруженного конфликта с Далай-Батыром в 1635 г. Хо-Урлюк был вынужден откочевать из Юго-Западной Сибири к старшему сыну в степи Северного Прикаспия.

В течение 1630-х гг. торгуты так и не смогли окончательно закрепиться в волжском регионе. Кратковременные калмыцкие набеги на астраханских ногаев в 1631, 1633, 1635 гг. можно рассматривать не как приход на Волгу, а лишь как эпизодические набеги, происходившие и ранее. Основной ареал обитания торгутских улусов в это время находился в районе между Яиком и Приаральскими Каракумами – по рекам Эмба, Илек, Ирғиз, хотя многие из них уже более или менее постоянно обосновались в Волго-Яицком междуречье – на реках Большом и Малом Узеньях, в верховьях Самары. Попытки подойти к Астрахани и перейти на правый берег Волги не имели для них успеха. Появление калмыков западнее Яика рассматривалось московским правительством как нарушение со стороны тайшей, и в переговорах оно неоднократно требовало откочевки их улусов именно за Яик [2, с. 13].

Но наиболее крупной группировкой улусов продолжали оставаться ойраты, которые кочевали в степях Юго-Западной Сибири (условно назо-

вем их «северными»). Это были преимущественно хошутские и дербетские улусы под верховенством старших тайшей, таких как Далай-Батыр, Гуши, Кунделен-Убаши и два сына Байбагаса – Очирту-тайджи и Аблай. В русских документах они часто именуются как «чакарские калмыки». Район кочевий «северных» ойратов располагался в степной части междуречья Иртыша, Тобола и Ишима вплоть до Тургайской ложбины. В основном здесь находились их летние кочевья, а зимой часть дербетских и хошутских улусов перекочевывала на юг в Приаральские Каракумы или верховья Иртыша, где был более мягкий климат. На территории Джунгарии продолжали кочевать в основном улусы цоросских владельцев, которых условно можно обозначить как «южных» ойратов.

В течение 1630-х гг. происходит мощное политическое и военное давление «северных» ойратов на торгутских тайшей, пытавшихся самостоятельно закрепиться в степях Северного Прикаспия. Главным сторонником такой политики при поддержке буддийского духовенства выступал Далай-Батыр. Именно дербетский предводитель требовал от торгутов отказаться от своих планов относительно поселения в Северном Прикаспии и немедленно вернуться на старые кочевья. Если же Хо-Урлюк под давлением более сильных соседей склонялся к компромиссному решению по данному вопросу, то Дайчин решительно выступал против. Только смерть Далай-Батыра в начале 1637 г. позволила торгутам переломить ситуацию в свою сторону. Вместе с тем происходит постепенное сближение всех ойратских группировок, а торгутские тайши принимают довольно компромиссное решение о переходе части своих улусов к «северным» ойратам в степи Юго-Западной Сибири, но при этом намеренно оставив другую половину улусов на прежних кочевьях в Северном Прикаспии.

В 1639 г. наблюдается передвижение части торгутских улусов в восточном направлении. В этом году русские документы фиксируют, что Дайчин с улусом зимовал в Приаральских Каракумах, а весной направился на север и подошел к сибирским городам. Он также намеренно разделил свой улус на две части. Большую часть улуса он оставил своему старшему сыну Даян-Эрке, а с меньшей частью двинулся по направлению к Джунгарии. Хо-Урлюк, зимовавший близ Бухары, со своими улусами летом оказался на Тоболе [3, с. 180–181]. В этом же году другая часть торгутских улусов оставалась в Северном Прикаспии и, двигаясь вверх по Волге, кочевала по рекам Еруслан и Торгул [4, с. 77–78].

Таким образом, можно отметить, что в конце 1630-х гг. происходит планомерное разделение торгутских улусов на две группы. Первая группа (улусы Хо-Урлюка, его сыновей Дайчина, Елдена и Кирсана) направляется на восток к Аралу и далее на север по Тургайской ложбине к сибирским

городам. Другая группа (улусы Лузана, Сюнке, Санжина и Даян-Эрке) остается на прежних кочевьях в Северном Прикаспии. Подобная расстановка торгутских улусов была связана, в первую очередь, с урегулированием их отношений с дербетскими и хошутскими тайшами и наметившейся консолидацией в ойратском обществе накануне монголо-ойратского съезда 1640 г.

Остановимся на нескольких моментах, касающихся самого съезда. В распоряжении историков, к сожалению, нет подробных сведений о подготовке и проведении монголо-ойратского съезда. Отсюда и возникают различные версии или предположения по данному вопросу. По мнению одних исследователей, принято считать, что съезд был созван по инициативе джунгарского Эрдени-Батура-хунтайджи в его владениях [4, с. 78; 5, с. 113.]. По мнению других, инициатива исходила от правителей трех самых крупных ханств Северной Монголии, имена двух из них – Дзасагту-хана Субуди и Тушету-хана Гомбодорджи – первыми значатся в списке участников съезда [6, с. 16]. Автор, однако, склонен считать, что идейным вдохновителем мероприятия являлось именно буддийское духовенство во главе с Далай-ламой V, а проводником его политики среди ойратов и монголов выступили ламы во главе с Индзан-хутугтой. Имена буддийских иерархов, таких как Акшоби Манджушири и Амуга-шиди перечислены в преамбуле «Великого уложения» перед списком монгольских и ойратских феодалов, а Индзан-хутугта (Индзан-римбочи) фигурирует как главный гарант съезда: «Безо всякого недостатку, подобного бурханам, и незлобием всем известного Святого Господа хутукту Инзана о помощи всякому одушевленному просим» [7].

Из русских документов известно, что приблизительно в 1630 г. к ойратам из Тибета прибыла большая группа авторитетных буддийских лам с целью объединить все ойратские группировки [3, с. 152]. Например, в архивных материалах Российского государственного архива древних актов за 1636 г. сохранились сведения о приезде к торгутскому Дайчину Индзан-хутугты с представительством из 200 человек. Анализ этой информации показывает, что посредническая миссия хутугты должна была убедить торгутских тайшей вернуться на старые кочевья в Юго-Западной Сибири и присоединиться, таким образом, к ойратскому сообществу. В качестве основной причины таких шагов называлась необходимость совместной борьбы против враждебных соседей [4, с. 72; 8].

Как итог проведенной миссионерской работы среди ойратских тайшей можно рассматривать и съезд буддийского духовенства, проведенного летом 1639 г. в урочище *Усун-Хаджир* на реке *Буланай*. Именно здесь Индзан-хутугта, со словами «хотя по званию я самый старший, но по

своим знаниям выше всех мудрый цорджи с факультета Агба», пожаловал Зая-пандите титул *Рабджамбы-хутугты* [9, с. 42–43, 170–171]. Как мы видим, все эти события произошли накануне монголо-ойратского съезда 1640 г. Это дает основание считать, что имела место почти 10-летняя подготовительная работа, которую провели представители буддийского духовенства с целью сплотить родственные племена и народы перед лицом возможной общей угрозы.

Что касается места проведения съезда, то у исследователей также по этому вопросу нет единого мнения. Японская исследовательница Дж. Мияваки полагает, что съезд «был создан монгольским правителем Дзасагту-ханом где-то в Халхе» [10, р. 228]. По мнению монгольского ученого Ч. Далая, съезд проходил во владении хошутского Очирту-тайджи, поскольку только хошутские правители считались по своему происхождению выходцами из «золотого рода» Чингис-хана – *Борджигид* [11, х. 80; 12, с. 28]. Большинство исследователей вслед за Ю. Лыткиным, который основывался на сведениях калмыцкого старца Бебе, считают, что местом съезда было урочище *Шибегийн Улан Бура* в районе Тарбагатайских гор [13, с. 461]. Ш. Норбо, ссылаясь на неизвестные «исторические документы», утверждает, что «Великое Уложение» было принято в местности *Маниту-гатулган* – большой переправе через реку Иртыш и к северу от озера Зайсан [9, с. 205].

Текст «Великого Уложения» 1640 г. впоследствии сохранился только у волжских калмыков. Из копии списка законов 1640 г., доставленной в Коллегию иностранных дел полковником В. П. Беклемишевым, нам известно, что монголо-ойратский съезд начал свою работу 5 (16) сентября 1640 г.

В списке участников съезда, помимо духовенства, фигурировали и 28 наиболее влиятельных монгольских и ойратских феодалов. Из Монголии приехали Эрдени Дзасагту-хан, Тушету-хан, Эрдени-хунтайджи и Далай-Хунг (сыновья Шолой Цецен-хана), Хунг-нойон (сын Туменгийна Сайн-нойона) и Мерген-нойон (сын Абугу). Торгутов представляли Цецен-нойон (сын Буры), Хо-Урлюк, Шукур-Дайчин и Елден (сыновья Хо-Урлюка); хошуты – Гуши Номин-хан, Очирту-тайджи и Кунделен-Убаши; цоросы – Эрдени-Батур-хунтайджи, Чокур-Убаши (младший брат Эрдени-Батура) и Цецен (старший сын Эрдени-Батура); дербетов – Тенгерийн-Тойн и Дайчин-Хошучи (сыновья Далай-Батура), Бо-Елденг (брат Далай-Батура) и другие [14; 15, с. 96–102]. По сообщению автора «Биографии Зая-пандиты», на съезде «первенствовали Дзасагту-хан и два ойратских тайджи» [9, с. 44], под которыми имеются в виду цоросский Эрдени-Батур-хунтайджи и хошутский Очирту-тайджи.

По мнению автора, перед участниками съезда стояло несколько главных задач.

Во-первых, официально провозгласить буддизм государственной религией монголов и ойратов, а «желтошапочную» школу Гелуг, как основное его направление, поддержать в религиозной борьбе против «красношапочной» школы Карма Кагью и ее сторонников в лице южных монголов и халхасского Цогту-тайши. Ойратские владельцы, в частности, решили почитать Далай-ламу за первенствующую духовную особу, а представителей тибетского народа насильно не удерживать в своих улусах [15, с. 91].

Во-вторых, мобилизовать монголо-ойратское общество для противостояния нарастающей маньчжурской агрессии на востоке. Южная Монголия (Чахарское ханство) к этому времени уже пала под ударами маньчжурской армии. Восточные монголы были крайне обеспокоены подобным ходом развития, и инициатива объединения с ойратами исходила, в том числе, и от них.

В-третьих, юридически закрепить «статус-кво» как между ойратскими группировками, так и в целом между ойратами и восточными монголами.

В-четвертых, утвердить общий законодательный кодекс *Ик Цааджи* («Великое Уложение»), юридически гарантировавший предотвращение новых междоусобиц. Основная часть законов была направлена на кодифицирование норм обычного права в интересах феодальной верхушки и юридическое закрепление сложившихся у монголов и ойратов феодальных общественно-экономических отношений. Можно предположить, что за период подготовки к съезду буддийское духовенство сумело подготовить и выверить текст «Великого Уложения», внося туда все пожелания и замечания монгольских и ойратских феодалов.

Таким образом, мы видим, что столь активное и широкое расселение ойратов в первой половине XVII в. явилось следствием сложных социально-экономических и политических процессов, проистекавших как внутри ойратского общества, так и в целом в Центральной Азии, где сложилась тяжелая международная ситуация. В начале XVII века в Юго-Западной Сибири сформировался самый крупный так называемый союз ойратских улусов, включающий в себя преимущественно дербетов, торгутов и хошуттов. Постепенно из него выделились торгуты Хо-Урлюка (с 1630 г.) и хошуты Гуши (с 1636 г.). В результате разделения и расселения к середине XVII века ойраты стали занимать огромную территорию от Волги до Северного Тибета. Можно выделить 4 основные политические группировки ойратских улусов: *западная* (торгутская) в Северном Прикаспии;

северная (дербето-хошутская) в Юго-Западной Сибири; *южная* (цоросо-хошутская) в Джунгарии; *восточная* (хошутская) в Тибете. Численность и состав каждой из этих группировок в зависимости от конкретной военно-политической ситуации постоянно менялись. Дальнейшее значительное сокращение численности северных ойратов привело их к окончательному падению в ходе борьбы с джунгарами за гегемонию в Центральной Азии (1660–1670-е гг.). Небольшая часть дербетов и хошуты мигрировала к торгутам в степи Северного Прикаспия, где приняла участие в формировании Калмыцкого ханства, но большинство из числа так называемых «северных» ойратов было присоединено к своему владению Очирту Цецен-ханом, а затем включено Галданом Бошогту-ханом в состав Джунгарского ханства. Как мы видим, ойратские группировки в XVII столетии не отличались ни прочностью, ни длительностью своего существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мияваки-Окада Дж. Джунгарское ханство, которое не было ханством / пер. с англ. яз. Е. Бойковой // *Altaica* IV. М., 2000. С. 58–72.
2. Преображенская П. С. Калмыки в первой половине XVII века. Принятие калмыками (торгоутами и дербетами) русского подданства. Автореф. канд. дис. М., 1963. 24 с.
3. Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1607–1636: сб. док. / сост. Л. М. Гатауллина, М. И. Гольман, Г. И. Слесарчук; отв. ред. И. Я. Златкин, Н. В. Устюгов. М., 1959. 352 с.
4. Богоявленский С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII века // *Исторические записки*. М., 1939. № 5. С. 48–102.
5. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758. 2-е изд. М., 1983. 332 с.
6. Санчиров В. П. Историческое значение Джунгарского съезда монгольских и ойратских князей 1640 года // *Вестник КИГИ РАН*. № 2. Элиста, 2009. С. 11–18.
7. Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 119 (Калмыцкие дела). Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 10б.
8. РГАДА. Ф. 127 (Ногайские дела). Оп. 1. 1636 г. Д. 1. Л. 133, 196.
9. Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии) / пер. со старомонг. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова. Элиста, 1999. 355 с.
10. Miyawaki J. Internal Rivalries in the Four Oyrat Tribal Federation // *Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen: Festschrift für Lowrence Krader zum 75. Frankfurt am Main*, 1995. P. 228–260.
11. Далай Ч. Ойрад Монголын түүх. Тэргүүн боть. Улаанбаатар, 2006.
12. Златкин И. Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности. Мат-лы науч. сессии. Элиста, 1970. С. 21–39.

13. Лыткин Ю. С. Материалы для истории ойратов // Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / сост., ред., предисл., коммент. А. В. Бадмаева. Элиста, 2003. С. 390–468.
14. РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1640 г. Д. 2. Л. 2.
15. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб., 1880. 144 с.
16. Габан Шараб. Сказание об ойратах (Калмыцкая летопись) // Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники / сост., ред., предисл., коммент. А. В. Бадмаева. Элиста, 2003. С. 84–107.

Внешнеполитические связи Джунгарии: историографический аспект

Целью настоящего историографического обзора является выявление и описание новых явлений в историографии различных стран в изучении внешнеполитических связей Джунгарии.

В данной статье хотелось бы отметить некоторые особенности современного ойратоведения на примере работ китайских [1; 2], казахстанских [3; 4; 5], российских [6–11], американских [12] и японских [13] исследователей, работы которых увидели свет, начиная с 90-х гг. XX в.

Если рассматривать казахстанскую историографию, то становится понятным, что изучение исторических явлений в Джунгарском ханстве рассматривается преимущественно в контексте джунгаро-казахских отношений. Следует сказать, что многие вопросы по джунгаро-казахским отношениям затрагивались уже в 50–60 гг. XX в. в общих работах по истории Казахской ССР, т. е. работах советского периода. Как отмечает Р. Б. Сулейменов, в исследовании внешнеполитических связей Казахстана XVI–XVIII вв., в том числе в джунгаро-казахских отношениях, советская историография достигла значительных успехов. Были введены в оборот новые источники, расширился фронт исторических исследований, повышались их качество и методологический уровень. Однако остается еще много неизученных и спорных вопросов [5, с. 29]. Необходимость их решения сохраняется, принимая во внимание повышенный интерес к ним со стороны зарубежных (в т. ч. казахстанских) историков, стремящихся трактовать историю джунгарского народа исходя из современных политических конъюнктурных интересов. Примером может служить подвергшаяся критике В. А. Моисеевым, изданная в 1993 г. в Алма-Ате «История Казахстана с древнейших времен до наших дней», под редакцией академика Национальной академии наук Республики Казахстан М. Козыбаева. В. А. Моисеев

считает, что авторы данного труда в приведенной карте-схеме «Казахстан в XVIII веке» без достаточных на то научных оснований включили в состав казахских владений огромные территории Джунгарии, Сибири, Нижнего Поволжья [14, с. 87]. Он также констатирует, что «извращение истории взаимоотношений Джунгарского ханства с казахскими жузами и политики России в Центральной Азии свидетельствует о деградации казахской исторической науки, ее отходе от принципа объективности и научности при изучении и реконструкции явлений и событий прошлого, игнорировании достижений предшественников – подмене поиска истины вымыслами» [15, с. 168].

Однако следует отметить, что в среде казахстанских историков остаются и те, кто старается избежать мифологизации казахской истории, и пытается подойти к историческим событиям объективно. К таковым относят историков Р. Б. Сулейменова, И. В. Ерофееву.

Что касается методологического подхода в казахстанской исторической науке по данной тематике, то, как отмечает И. В. Ерофеева, «ко времени обретения бывшей Казахской ССР суверенного государственного статуса для казахстанских историков стали очевидны далеко не только отмеченные достижения советской исторической науки, но и ряд ее существенных пробелов в раскрытии истории взаимоотношений двух кочевых народов. К числу последних следует в первую очередь отнести поверхностный характер изучения многих казахско-ойратских войн XVII–XVIII вв., отсутствие точной пространственно-географической локализации их наиболее крупных и исторически значимых событий, в том числе победоносных сражений казахов с джунгарами в междуречье рек Буланты-Беляуты, на юго-западном побережье оз. Балхаш и в урочище Аныракай, увенчавших самую тяжелую и кровопролитную для них народно-освободительную эпопею. Во всех трудах, прямо или косвенно затрагивающих эту проблему, внешние границы земельных владений ойратов на территории Казахстана в конце XVII – первой половине XVIII в. показаны в самом общем и неопределенном виде без конкретного обозначения всей совокупности трансграничных рек, гор и холмов, отделявших в течение многих лет ойратские и казахские кочевья друг от друга, и различных изменений в географическом расположении казахско-ойратских рубежей в разные исторические эпохи. Кроме того, в исторической науке до сих пор не осуществлены выявление и последовательная систематизация разнообразных фактических данных о местах размещения кочевых ставок джунгарских ханов, главных джунгарских ламаистских сооружений и ограждавших их от соседних казахов передовых пограничных крепостей, что позволило бы четко определить основные географические пункты

дислокации крупных воинских подразделений ойратов в 20-х гг. XVIII в. и на этой основе более точно установить исторические ареалы главных сражений ойрато-казахской войны 1723–1730 гг.» [4, с. 80–81].

В то же время в казахстанском ойратоведении, а именно в исследованиях казахско-джунгарских взаимоотношений можно отметить новые методы исследований. Как известно, главная сложность изучения данной тематики кроется в том, что многие события этих отношений не нашли своего отражения в письменных русских и восточных источниках того времени, а у казахов подобной традиции передачи информации не было. Ограничиваясь устными произведениями казахского фольклора в комплексе с данными русских архивных материалов, записанных Левшиным А. И. («Описание киргиз-казахских... степей». 2-е изд. А., 1996) и Гавердовским Я. П. («Обозрение киргиз-кайсацкой степи» // Архив института истории РАН. Кол. 115. № 495), казахстанская историческая наука в этом направлении исчерпывает себя. Тем не менее, поиск дальнейших исследований привел к методу использования взаимодополняемых и взаимно уточняющих свидетельств различных гуманитарных и естественных наук. В связи с этим И. В. Ерофеевой было выделено четыре типа исторических свидетельств – документальные или письменные материалы, вещественные памятники, эмпирические и технотронные источники [4, с. 90]. Если первые два вида нам понятны, то последние два следует прояснить для понимания. По ее словам, «эмпирические источники – это репрезентативные результаты специальных научных исследований особенностей строения земли, ее растительного и животного мира и характера взаимоотношений природы и культуры. Этот тип источников включает в себя целую систему специальных знаний из области естественных и смежных наук, которая охватывает разнообразную информацию по четвертичной геологии, физической и экономической географии, геоморфологии, ботанике, зоологии домашних животных, этнической экологии, геoarхеологии, этнографии, этнологии и т. д.» [4, с. 98]. Технотронные источники, как объясняет И. В. Ерофеева, это «исторические свидетельства, полученные с помощью современных технических средств. К этому типу источников относятся наряду с аудио- и видеозаписями и обычными фотографиями людей и исторических памятников, фиксирующими в результате съемки на местности каждый материальный объект научного познания историка отдельно от окружающего его ландшафта и других памятников, аэроснимки и космоснимки крупных участков обследуемого геoarхеологического пространства, на которых запечатлена вся совокупность интересующих его предметов естественного и антропогенного происхождения» [4, с. 99].

В российской историографии, касающейся истории Джунгарского ханства также заметны изменения. Происходят совершенно неожиданные перемены, порой отрицаются базисные основы ойратоведения советского периода. Например, А. М. Пастухов [6] отрицает наличие геноцида 1756–1759 гг., учиненного Цинами в Джунгарии, несмотря на то, что И. Я. Златкин, Б. П. Гуревич, А. И. Чернышев признавали этот факт. А. М. Пастухов, подытоживая свою статью, пишет, что политика маньчжурского императора и последовавшие события 1755–1758 годов, сопровождавшиеся большими жертвами среди ойратского населения, являются не геноцидом ойратского народа, спланированным заранее, а всего-лишь реакцией маньчжурского императора Цяньлуна на восстание Амурсаны и ряда других ойратских представителей знати. При этом А. М. Пастухов указывая прежнюю численность населения ойратов, которая исчислялась в 200 тысяч семей, занижает количество человек в семье – ведь принято считать, что одна кочевая семья, в среднем, насчитывала 5 человек. Согласно тому подсчету, к которому прибегает А. М. Пастухов семья (кибитка) ойрата насчитывала в среднем около трех человек и могла включать только родителей и одного ребенка. Получается, что численность ойратов неуклонно сокращалась, они вымирали. Это не соответствует истине, поскольку источники сообщают о том, что ойратские племена испытывали земельную тесноту и нуждались в новых пастбищных угодьях [16, с. 55]. Но А. М. Пастухов, считает, что в одной семье было 3 человека, соответственно, занижает численность ойратского населения и останавливается на цифре в 600 тысяч человек. По его мнению, с 1760 по 1771 гг. ойратское население Джунгарии составляло чуть более 60 тысяч человек, а всех ойратов (в том числе и в Монголии) было 173 тысячи. Таким образом, данные этого автора существенно отличаются от ранее известных. Ойратов в Джунгарии осталось от 1-миллионного населения только 6%, а всего по всей Азии около 17,3 %. Но, поскольку А. М. Пастухов исходит из ошибочной цифры в 600 тысяч человек, то и процент выживших у него получается в 28 %. И даже такие огромные потери ойратского населения Джунгарии вследствие проведения политики Цинов им игнорируются, и, по А. М. Пастухову, проведенные жесткие меры в Джунгарии были лишь «реакцией, как и при подавлении восстаний других народов – гаошаней, китайцев, тангутов, мяо, монголов и уйгуров» [6, с. 26]. Хотя описанные им выше этносы не несли таких потерь, которые исчислялись в 82,7 % по А. М. Пастухову или 94 %, согласно другим ученым, умершими и пропавшими.

Нельзя обойти стороной совместный труд Л. А. Боброва и Ю. С. Худякова. Л. А. Бобров, являясь представителем новосибирской исторической науки, в которой сильны археологические методы исследования истории,

вносит новый взгляд на сущность Джунгарского ханства, показывая его феноменальную природу, которая не характерна для кочевого государства. Устойчивое развитие Джунгарского ханства было обусловлено, по мнению автора, тремя важными политическими, экономическими и социокультурными явлениями – сильной централизацией власти, модернизацией и милитаризацией. Ведь все степные народы, которые не могли противостоять натиску земледельческих империй, рано или поздно становились их частью. Джунгария же не только приостановила российскую и цинскую экспансию в регион Центральной Азии, но и по ряду направлений перешла в тактическое наступление. Однако, несмотря на успешное развитие единственной в мире степной державы, попытавшей соединить в себе традиционную кочевую экономику с новейшими производствами, характерными для оседло-земледельческих и урбанистических цивилизаций, этот процесс был оборван извне. Подытоживая анализ вооруженных сил Джунгарского ханства в контексте истории Джунгарии, Л. А. Бобров отмечает, что «История Джунгарии дала миру пример попытки кочевого общества приспособиться к меняющимся политическим и социально-экономическим реалиям Нового времени. Попытка вышла яркой, суровой и кровавой» [7, с. 603–604].

На русских архивных материалах строится монография В. Д. Пузанова [8]. Автор раскрывает русско-джунгарские отношения в контексте военных факторов русской колонизации в Сибири, в результате которых и происходили контакты джунгаров с русскими представителями Сибири.

Труды историков из Алтайского региона, в свою очередь, также имеют некоторые особенности. Одной из особенностей является то, что отдельные исследователи из Барнаула (Алтайский край) и Горно-Алтайска (Республика Горный Алтай) имеют принципиальные разногласия по вопросу оценки влияния Джунгарского ханства на южносибирские племена. Ученые Горно-Алтайска [9; 10] пишут о позитивном влиянии джунгаров на алтайцев (письменность, религия), а историки из Барнаула, наоборот, пишут о негативном характере отношений. Например, А. П. Уманский в заключительном слове своей статьи отмечает, что работа в архивах позволит «более полно и ярко осветить эпизоды героического сопротивления алтайцев своим ойратским угнетателям, их неустанной борьбы против чужеземного господства и тем самым нанести новый удар по попыткам алтайских националистов идеализировать эпоху Джунгарского господства на Алтае, рисуя ее как «золотой век» в истории алтайцев» [11, с. 16]. Г. П. Самаев попытался раскрыть причину отрицательного отношения официальных кругов Горно-Алтайской автономной области к ойратскому периоду истории алтайцев. Ее истоки восходят, по его объяснению, к докладной записке докторанта Института этнографии АН СССР Л. П. Потапова в Ойротский

обком ВКП (б) в 1944 г, в которой Л. П. Потапов высказал мнение, что «имя ойрот» служит алтайским националистам как орудие борьбы с советской властью. Таким образом, благодаря указанной записке, предварительно обсужденной и утвержденной в Институте этнографии, термин «ойрот» был прочно привязан к понятиям «алтайский националист» и «враг советской власти». Последовательная критика идеи исторического родства алтайцев с Ойротским государством была продолжена Л. П. Потаповым [9, с. 128] и продолжается его последователями и по сей день.

Небезынтересен факт того, что джунгарами, а если быть точнее, то джунгарским Галдан-Бошоку-ханом интересуются и в Италии. Дэivor Антонучи (Davor Antonucci, Univ. "La Sapienza", Facolta di Studi Orientali, Roma) на основе мемуаров европейских миссионеров Жербийона и Томаса, писавших на латинском и французском языках и являвшихся свидетелями военных батальи между маньчжурским императором Канси и джунгарским ханом Галданом-Бошоку, пытается внести новые сведения о тех событиях и лицах [17].

Японские исследователи пока представлены Дж. Мияваки. Коллеги из Японии высказывают новое мнение, касающееся выработки и принятия ойрато-монгольских законов 1640 г. Дж. Мияваки отмечает, что съезд проводился где-то в Халхе, и был создан Дзасагту-ханом [13, р. 228].

Ойратская тематика в исследованиях американских ученых присутствует в работе Питера Пердю [12]. Следует отметить, что американские авторы прибегают к результатам анализа японских специалистов. Так, американский востоковед Питер Пердю разделяет ошибочное мнение Дж. Мияваки на предмет места проведения монголо-ойратского съезда 1640 г. [12, р. 107–108].

Однако монгольские и калмыцкие ученые утверждают, что данный съезд проходил в «сентябре 1640 г. в урочище Улан-Бураа на Тарбагатае во владениях влиятельного хошутского правителя Очирту-тайджи, которому впоследствии Далай-лама пожаловал титул Очирту Цэцэн-хан» [21, с. 80], и обосновывается данный вывод показаниями участников русского посольства М. Ремезова к джунгарам, а также приверженностью участников съезда монгольской традиции, которая заключалась в особом статусе «золотого рода» Борджигид, к которому принадлежали монгольские князья-чингисиды, а у ойратов таковыми являлись только хошутские князья, на чьих землях и проводился съезд [22 с. 14–18]. Есть еще мнение, что съезд проходил в местности Маниту Гатулга в Тарбагатайских горах [23, с. 176, 205], что также находится в Джунгарии.

Причину возможной ошибки в исчислении даты съезда 1640 г. рассмотрели в своей совместной статье Э. П. Бакаева и Э. У. Омакаева [24].

Китайские исследователи также отличаются неоднородностью мнений и огромным количеством работ по той тематике, которая напрямую или опосредованно затрагивает Джунгарское ханство. Следует отметить, что еще в XX в. в китайской историографии вышло значительное количество трудов по истории северных и западных регионов Китая, и, в частности, Джунгарии. Современный американский востоковед Питер Пердю даже подчеркнул, что, поскольку Тибет, Монголия и Синьцзян вместе взятые на данный момент составляют всего лишь 3,6 % населения КНР, то издание книг на душу населения получается намного выше, чем по истории любого другого региона Китая [12, р. 508]. По подсчетам китайских историографов, в период с 1900 по 1988 гг. по данной тематике были изданы 8031 статья, а также 7500 книг и статей по истории династии Цин, в период правления которой и произошло завоевание этих стран [18].

Некоторые представители современной китайской историографии (историки-монголоеды из г. Хух-Хото Автономного района Внутренняя Монголия КНР), исследующие историю Джунгарии, начинают признавать статус Джунгарского ханства как независимого государства XVIII века, что и представляет собой новый шаг в исследованиях, поскольку ранее в историографии КНР за Джунгарским ханством не признавался статус государства [19]. Однако такая объективность свойственна не всем подразделениям исторической науки КНР. Например, исследователи из Синьцзяна, используя цинский источник «Шилу», по-прежнему оперируют терминами цинской историографии по отношению к джунгарам, к примеру: «почтительность» («гун шунь»), «дань» («гун»).

Известно, что составители и редакторы «Шилу» всегда интерпретировали события в явно выгодном для династии свете, рассматривая и оценивая их через призму традиционных китаецентристских представлений, оправдывая и идеализируя политику правителей Китая. При переводе на китайский язык посланий от властителей других стран в хроникальные записи добавлялись выражения покорности, сами грамоты назывались «докладами», а послания императора оформлялись как «указы» от повелителя к вассалу, для чего употреблялся иероглиф «юй» («высочайшее повеление»), что не отражало реального положения дел. Походы цинских войск, например, в Джунгарию, Восточный Туркестан, Казахстан и Южный Алтай изображались как «умиротворение», «упорядочение» взбунтовавшихся вассалов, уничтожение «бандитов» [20, с. 19]. Действительно, исследовательский труд Ван Чэна за 2006 г. продолжает эту историографическую традицию, и сложное джунгаро-цинское противостояние в Тибете, Кукуноре и Хами в первой половине XVIII века рассматривается как джунгарская агрессия на подконтрольные Цинам территории [1]. Так

же становится наглядным и то, что характерной особенностью и современной китайской историографии, и традиционной классической, является моральная оценка лиц в русле схемы «похвалы и вины», то есть представление персонажей истории, как «очень хороших» и «очень плохих», например, Галдан-Бошигту-хана, трех Цэренов, Амурсаны и т. д. Выше упоминавшийся Пердю видит в подобной интерпретации исторических деятелей основные черты, присущие гоминьдановской историографии, которая выражается в вере в прогрессивную эволюцию посредством единения различных национальностей в едином государстве, моральной оценке исторических персонажей по стандарту этого единства, и тезисе, не оставляющем сомнения в том, что множество национальностей, составляющих современную китайскую нацию, всегда демонстрировали лояльность императорским режимам [12, с. 509–510].

Таким образом, литература по анализу исторических событий в Джунгарском ханстве обширна, и в ее части заметна подмена научного подхода пропагандистскими методами, хотя при этом имеется и научная литература, объективно отражающая историю Джунгарского ханства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Чэн. Шилунь Юнчжэн чао дуй Сиюй ды цзинин (О том как Юнчжэн ведал Западным краем) // Синьцзян дасюэ сюэбао. (Журнал Синьцзян. ун-та). 2006. № 34 (2). С. 55–59.
2. Мэнгу минцзу тунши. (Общая история монгольской нации). Т. 4. Хух-Хото, 2002. С. 164–190.
3. Ерофеева И. В. История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677–1771 гг.) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. мат-лов Межд. науч. конф. Алматы: «Print-S», 2010. С. 490–530.
4. Ерофеева И. В. История казахско-джунгарских отношений XVII – середины XVIII в. с позиции междисциплинарного подхода: к постановке проблемы // Актуальные проблемы Центральной Азии и Китая: история и современность. Сб. науч. ст. памяти Б. П. Гуревича. Барнаул: Азбука, 2006. С. 53–110.
5. Сулейменов Р. Б. Внешнеполитические связи Казахстана XVI–XVIII вв. в советской историографии // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII вв. Алма-Ата: Наука, 1983. С. 8–34.
6. Пастухов А. М. Ойратская политика Цяньлуна // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 2. С. 18–28.
7. Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего средневековья и раннего Нового времени (XV – первая половина XVIII в.). СПб.: Филолог. фак. СПбГУ, 2008. 776 с.

8. Пузанов В. Д. Военный фактор русской колонизации Западной Сибири (конец XVI–XVII в.). СПб.: Алетейя, 2010. 432 с.
9. Самаев Г. П. Значение джунгарского периода в истории алтайского народа // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность. Мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Горно-Алтайск, 5–7 окт. 1998 г.). Горно-Алтайск, 1999. С. 127–132.
10. Самаев Г. П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск: Горно-Алтай. отд-ние Алтай. кн. изд-ва, 1991. 256 с.
11. Уманский А. П. Борьба телеутов против ига джунгарских феодалов в 50-х гг. XVII века // Россия и международные отношения в Центральной Азии (регион. аспект). Сб. науч. ст. Барнаул: Изд-во Алтай. гос. ун-та, 2001. С. 5–18.
12. Perdue P. C. China Marches West: The Qing conquest of Central Eurasia. Cambridge; London, 2005. 725 p.
13. Miyawaki, Junko. Internal Rivalries in the Four Oyrad Tribal Federation // Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen: Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag. Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1995. P. 228–260 p.
14. Моисеев В. А. От какого наследия не отказывается современная казахская историография // Россия – Казахстан: современные мифы и историческая реальность. Сб. науч. и публиц. ст. Барнаул, 2001. 172 с.
15. Моисеев В. А. Русско-казахские и казахско-джунгарские отношения в XVII–XVIII вв. в освещении современной казахской историографии // Россия – Казахстан: современные мифы и историческая реальность. Сб. науч. и публиц. ст. Барнаул, 2001. 172 с.
16. Чернышев А. И. Общественное и государственное развитие ойратов в XIII в. М.: Наука, 1990. 138 с.
17. http://www.ouighour.fr/recherches_et_analyses/Antonucci_page_29.pdf
18. Циндай бяньцзыан Шиди Луньчжо Соинь. (Указатель статей по истории границ династии Цин). Пекин, 1987. 150 с.
19. Кукеев Д. Г. Описание расположения ойратских этнических групп Джунгарии в современной китайской историографии // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Сб. науч. тр. Вып. 2. Элиста: КИГИ РАН, 2010. С. 75–83.
20. Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. Док. и мат-лы. Кн. 1. М.: Наука, 1989. 375 с.
21. Далай Ч. Ойрад Монголын туух. Тэргүүн боть. Улаанбаатар, 2006. 290 с.
22. Санчилов В. П. Историческое значение Джунгарского съезда монгольских и ойратских князей 1640 г. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 2. С. 14–18.
23. Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
24. Бакаева Э. П., Омакаева Э. У. Степное Уложение 1640 года: проблемы адекватности названия и датировки // Монголоведение. № 1. Элиста: КИГИ РАН, 2002. С. 101–103.

Состав туменов Мухали и Хасара монгольской армии в 1-й четверти XIII века

В XIII веке одной из наиболее могущественных держав на Евразийском континенте становится Монгольская империя. История государства, сложившегося из группы малоизвестных кочевых племен где-то за окраинами царств оседлой цивилизации и превратившегося в кратчайший срок в самую могущественную континентальную державу, до сих пор поражает умы историков и привлекает к себе особый интерес исследователей. Одним из наиболее важных факторов, приведших к столь стремительному возвышению, стала монгольская армия, реформированная Чингис-ханом в начале XIII века и одолевшая почти без поражений всех соперников вплоть до сражения при Айн-Джалуте. Между тем, об этой армии, ее структуре, командном составе и других параметрах, которые могли бы объяснить столь феноменальные успехи, известно немного.

Основы этой легендарной армии, которая в 1-й половине XIII века «потрепала Вселенную» на просторах Евразии от Адриатики до Тихого океана, были заложены на курултае 1206 г., когда Чингис-хан коренным образом преобразовал структуру монгольских войск. Основной тактической единицей этой армии, как и прежде, являлась тысяча; всего их на тот момент насчитывалось 95 [1, § 202]. Эти единицы объединялись в соединения – «тумены», в которые входило до 10 тыс. воинов. У многих монголоведов утвердилось мнение, что в тумен обязательно должно было входить 10 тыс. воинов, однако из описаний военных кампаний Чингис-хана видно, что численность этого соединения могла быть и ниже (но никак не выше) указанной цифры. Следует отметить, что в источниках, описывающих войска Тэмуджина до 1206 г., слово «тумен» не использовалось, хотя есть упоминания о командирах, руководивших соединениями из нескольких тысяч. Исходя из этого, можно предположить, что этот элемент в военной структуре монголов появился в 1206 году.

В «Тайной истории монголов» приведен список 95 тысячников, назначенных на этом курултае. Количество туменов, так же как и имена всех командиров, не указывались, но из цифры 95 тысяч можно предположить, что речь идет о 10 туменах, не считая корпуса кешигтенов (10 тысяч телохранителей, набранных дополнительно). Конечно, нельзя исключать версии, что туменов было больше, однако анализ китайских и среднеазиатских кампаний монгольской армии этого не подтверждает.

В «Тайной истории» указаны командиры лишь 4 туменов: «Алтайского» (правой руки) – Боорчу, «Хинганского» (Караун-Джидуна, левой руки) – Мухали, «Иртышского» – Хорчи-усун, «Центра» – Ная [1, § 205–207, 220]. Таким образом, не указаны имена командиров 6 туменов (если их действительно было 10). В «Тайной истории» термин «командир тумена» (нойон тумена) был также использован по отношению к генигесу Хунану – доверенному советнику Чингис-хана, направленному в подчинение к Джучи, который получил 9 тысяч [1, § 210, 242]. По всей видимости, нойона Хунана, имевшего богатый опыт и доказавшего свою преданность («был в темную ночь моим бродячим волком, в светлый день моим черным вороном, при кочевке не опаздывал, при остановке не кочевал, вместе с восставшими лица не отворачивал, с врагами лица не сближал»), направили к Джучи в качестве наставника. Надо полагать, что именно он осуществлял реальное командование туменом молодого царевича. Скорее всего, тумены были образованы и на основе уделов других сыновей Чингис-хана – Чагатая (8 тысяч), Угэдэя (5 тысяч) и Толуя (5 тысяч). В качестве наставников к ним были определены другие доверенные советники Чингис-хана. Например, мудрец Коко-Чос был направлен к вспыльчивому Чагатаю, а Декай-чабан – к будущему наследнику Угэдэю [1, § 216, 243]. Очевидно, что еще один тумен был образован вокруг 10 тысяч, отданных в удел Тэмугэ-отчигину – младшему брату Чингис-хана.

Командира «десятого» тумена вычислить труднее. Известно, что некоторые племена входили в состав монгольской армии отдельными контингентами под командованием своих нойонов: онгуты Алакуш-дигитхури, уруты Джурчедая, хунгираты Алчи-кюргена, икирасы Буту-кюргена и др. У Рашид-ад-Дина один из этих контингентов (онгутский) прямо назван «туманом» [2, с. 179], а другой из контингентов (икирасовский) исчислен в 9 тысяч [2, с. 271], что почти равняется тумену. Однако в описаниях кампаний армии Чингис-хана ни Алакуш-дигитхури (или его родственники), ни Буту-кюрген никогда не указывались в качестве командующих отдельных групп, туменов или корпусов. Зато в этом качестве достаточно часто упоминается (помимо сыновей Чингис-хана и вышеперечисленных командиров туменов) брат Чингис-хана – Хасар, который на курултае 1206 г. получил 4 тысячи. Очевидно, что неуказанные в «Тайной истории» 6

командиров туменов – это близкие родственники Чингис-хана – 4 старших сына от главной жены и 2 родных брата. Именно этим можно объяснить, почему их имена не были названы в перечне; их назначение высшими командирами для автора хроники и его современников полагалось как само собой разумеющееся.

Более сложным следует признать вопрос о составе туменов: то есть, из каких конкретно тысяч они комплектовались. В «Тайной истории» более или менее точно указан состав только одного тумена – «Иртышского»: 3 тысячи бааринов были дополнены адаркинами, чиносами, тоолесами и теленгутами [1, § 207]. Существует вариант перевода слов «Adarin-o Ćinos», как адаркинские чиносы [см., напр., 3, с. 180]. Кроме того, тоолесы и теленгуты относились к числу Хоай-ирген (Лесного народа), который, если верить классическим переводам «Тайной истории», не входил в состав 95 тысяч [1, § 202]. Остается неясным и вопрос о том, сколько именно тысяч адаркинов, чиносов, тоолесов и теленгутов вошли в состав «Иртышского» тумена. Среди руководителей тумена (коллективное руководство различными соединениями были распространенным явлением в монгольской армии) помимо старого нойона бааринов Хорчи-усуна значились некие Токай и Ашик (в списке тысячников «Тайной истории» под условным номером 23 значится Такай, а под номером 83 – Ашик-кюрген).

Если же обратиться к другому списку командного состава – «Памятке об эмирах туманов и тысяч...» Рашид-ад-Дина, то здесь мы встречаем явно ошибочные данные. Например, среди 38 тысяч правого крыла значатся 10 тысяч бааринов Хорчи (по «Тайной истории» всего 3 тысячи бааринов), 4 тысячи ойратов (в «Тайной истории» идет речь о тумене, к тому же они были подчинены Чингис-хану после курултая 1206 г.), 4 тысячи онгутов (территориально относятся к левому крылу, о чем Рашид-ад-Дин сам указывал в другом месте своей рукописи, причем там он определил их численность в 10 тысяч воинов) [2, с. 179]. Среди 62 тысяч левого крыла значатся десяти тысячные отряды чжурчжэней и киданей (которые обычно не входили в состав «коренной» монгольской армии, а считались союзниками, к тому же они присоединились к Чингис-хану намного позже курултая 1206 г.), и 9 тысяч икирасов Буту-кюргн (в других источниках, даже у самого Рашид-ад-Дина в других местах нет упоминаний о существовании тумена икирасов; их численность обычно определяется в 3 тысячи) [2, с. 267–274]. Явно возникла путаница и с мангутами: среди тысячников левого крыла, наряду с Мункэ-Калджой, указан его отец Хуилдар, умерший после сражения при Хара-калджит-элете, а в списке тысячников правого крыла указан еще один якобы мангут – Джетай [2, с. 268, 272, 273].

Кроме того, очевидно, что данные, приведенные Рашид-ад-Дином, относятся к более позднему времени, ко второй четверти XIII в. К этому

времени структура корпусов и туменов, определенная на курултае 1206 г., претерпела серьезные изменения. Нельзя забывать и о том, что над составлением «Джами ат-Таварих» работало несколько авторов, которые опирались на различные источники (относящиеся к разным периодам) и не всегда сверяли сведения между собой, что и привело к появлению цифр и данных, противоречащих друг другу. Тем не менее, однозначно отбрасывать данные Рашид-ад-Дина было бы неверно. Какие-то сведения, подтвержденные данными из других источников, могут оказаться полезными для реконструкции состава туменов монгольской армии. К таковым, на мой взгляд, следует отнести информацию о составе уделов матери и братьев Чингис-хана [2, с. 277].

Используя различные косвенные сведения, можно попытаться реконструировать состав некоторых других туменов, например, Мухали и Хасара.

Как известно, в 1218 г. Чингис-хан с основными силами отправился в поход на запад, в Среднюю Азию. Для ведения войны с дезорганизованной, но еще продолжающей сопротивляться империей Цзинь, на юго-восточной границе был оставлен корпус левого крыла под командованием Мухали го-вана, к которому присоединили тумены перебежчиков – киданей и чжурчжэней. Кроме того, в войне с Цзинь их поддерживали союзники, например, тангуты Си Ся и кидани восстановленного Ляо. Однако, очевидно, что основой, стержнем этой армии были монгольские части корпуса Мухали.

Описывая их, Рашид-ад-Дин указал следующий состав: «один туман войска из племени онгут, одну тысячу сборную, четыре тысячи из племени урут, две тысячи из икирасов, предводитель их Буту-гургэн, одну тысячу мангутов, предводитель Мункэ-Калджа, сын Куилдара, три тысячи из кунгиратов, предводитель их Алчи-нойон, две тысячи джалаилов, предводитель их брат Мукали-гойона, Тайсун» [2, с. 179]. Почти похожие сведения о составе этого корпуса дает «Шэн-у цинь-чжэн-лу» («Описание личных походов священно-воинственного»): «пожаловал Мухуали... 10000 корпусом конницы Вангу, 1000 отрядом конницы рода Хочжулэ, 4000 отрядом рода Улу, 4000 конницы вождя рода Маньу, Мугэханьча, 3000 конницы Аньчинаяня, рода Хунгила, 2000 конницы рода Икилэ, императорского зятя Бату, 2000 конницы рода Чжалар... Дайсуня» (цит. по переводу П. Кафарова) [4, с. 190–191].

Единственным отличием здесь является численность отряда мангутов: 1 тыс. по данным «Джами ат-Таварих» и 4 тыс. по данным «Шэн-у цинь-чжэн-лу». В этом заочном «споре», на мой взгляд, правым следует признать Рашид-ад-Дина: сведения обо всех командирах крупных контингентов так или иначе указывались в хрониках, в то время как о сыне Хуилдара есть

лишь краткое упоминание. Правда, в «Тайной истории» Мункэ-Калджа обозначен как два разных человека – тысячники под условными номерами 52 и 53 [1, § 202]. Но это, очевидно, была ошибка переписчика или переводчика.

Некоторое недоумение вызывает тысяча, названная Рашид-ад-Дином сборной (сводной), а в переводе Кафарова «из рода Хочжулэ». Но если вспомнить о том, что в составе войск левого крыла активно действовал отряд Хасара, численность которого была сокращена после конфликта с Чингис-ханом до 1400 воинов, собранных, по данным «Джами ат-Таварих», из разных мест [2, с. 277], то все становится на свои места.

Проанализируем состав корпуса Мухали подробнее. Следует отметить, что утверждения некоторых исследователей о том, что Чингис-хан, отказавшись от поддержки степной аристократии, опирался на выходцев из простонародья, «людей длинной воли», «пассионариев» и т.п., не подтверждаются данными источников. На самом деле, нойоны, которые со своими подданными перешли на сторону Тэмуджина, сыграли ключевую роль в его победе над врагами. При этом некоторые влиятельные аристократы, войдя со своими племенами или куренями в состав общемонгольской армии, сохранили определенную автономию, например, имели право сами назначать офицеров. Если их племена состояли из нескольких тысяч, то они не дробились, а входили в состав туменов цельными группами. Тумены Мухали и Хасара состояли в основном из таких контингентов – онгутов, урутов и мангутов, хунгиратов, икирасов, джалаиров, а также сборной тысячи.

Онгуты Алакуш-дигитхури, известные в Китае как «белые татары», практически не участвовали в междоусобицах и сохранили свои силы. Однако об их численности приводятся разные данные. Как уже упоминалось, «Джами ат-Таварих» и «Шэн-у цинь-чжэн-лу» сообщали об отдельном «тумане» или корпусе в 10 тыс. воинов [2, с. 179; 4, с. 190–191]. Исходя из этого, известный исследователь истории монгольской армии Р. П. Храпачевский определил численность корпуса левого крыла Мухали в 23 тыс. монголов [5, с. 173–174].

Однако в другом месте своей рукописи, в «Памятке об эмирах...» Рашид-ад-Дин пишет о 4 тысячах онгутов [2, с. 270]. С. А. Козин, переводя окончание списка тысячников «Тайной истории», писал о 6 тысячах онгутов: «90) Онгудский Алахушдигитхури-гурген и 91–95) пять тысяч Онгудцев..., не считая в этом числе таковых же из Лесных народов» [1, § 202]. Однако в более позднем переводе появилась версия, по которой 91–95 тысячи – это «пять тысяч из онгутов и хоай племен (т. е. «лесной народ»)» [3, с. 175]. Из числа «хоай племен» в составе войск Чингис-хана в тот период упоминается только два – теленгиты и тоолесы, вошедшие в

состав «Иртышского» тумана Хорчи [1, § 207]. Если предположить, что эта версия перевода правильна, и что теленгиты и тоолесы – единственные тысячи из «хоай», вошедшие в состав монгольской армии к 1207 г., то мы приходим к цифре, написанной в сочинении Рашид-ад-Дина, – 4 тысячи онгутов.

Следует подчеркнуть, что имена темников-онгутов в источниках за этот период нигде не упоминаются, хотя имена вождей и их деяния хорошо известны. Столь большой разбег в цифрах (от 4 до 10 тысяч) можно объяснить ошибкой летописцев, которые классифицировали крупный онгутский контингент как «туман», в результате чего автоматически определяли его численность в 10 тыс. воинов. Все же вопрос о численности онгутов (4 или 6 тыс.) следует оставить открытым. Возможно, эта цифра несколько раз изменялась, но в любом случае их численность не могла быть меньше 4 тысяч. Командиры тысяч этого контингента неизвестны, так как вожди онгутов имели право сами назначать тысячников.

Уруты Джурчеда (или Кэхтей-нойона) и мангуты его анды (побратима) Хуилдара, как известно, первоначально выступали против Тэмуджина, но после сражения в Долан-балджутах перешли на его сторону [1, § 129–130]. Уруты и мангуты верно служили Тэмуджину. В критической ситуации, во время сражения при Хара-калджит-элете, они первые бросились в атаку на превосходящие силы противника и нанесли ему ощутимый урон. Нойон Хуилдар, смертельно раненый в бою, умер на берегу Халхин-гола. После поражения многие бросили Тэмуджина, но 1300 урутов и мангутов, составлявшие к тому времени половину поредевшей армии, сохранили верность, и Чингис-хан всегда помнил об этом, особо выделял нойона Джурчеда и заботился о детях Хуилдара. По численности урутов к курултаю 1206 г. расхождений у источников нет, она составляла 4 тысячи [1, § 208; 2, с. 271]. О численности мангутов мы уже рассуждали выше, вряд ли она превышала 1 тысячу, по крайней мере, у наследников Хуилдара.

На первый взгляд, разноречивыми являются и сведения о хунгиратах. Рашид-ад-Дин в одном месте своего произведения писал о том, что нойоны Алчи и Хуку (родные братья Борте-уджин – жены Чингис-хана, сыновья Дэй-сэчена) и нойоны Катай (Хадай), Букур (встречаются варианты Буюр, Бубур), Такудар (Тохучар?), Шунгур (Джуйкур) (сыновья Даритая, старшего брата Дэй-сэчена) владели 5 тысячами хунгиратов [2, с. 162, 271]. Однако в другом месте упоминался Чику-кюрген (сын Алчи-кюргена и муж Тумалун – дочери Чингис-хана, то есть фактически двоюродной сестры) с 4 тыс. хунгиратов, который был послан не то в Тибет, не то к туматам [2, с. 162, 273]. Скорее всего, Рашид-ад-Дин смешал в своей работе события разных периодов, между которыми прошло достаточно много времени. В списке тысячников «Тайной истории» указаны лишь Хадай-кюрген, Чику-

кюрген, Алчи-кюрген (под условными номерами 84, 85, 86). Любопытно, отметить, что во втором варианте «Тайной истории», приведенном (но не переведенном) С. А. Козиным, в списке тысячников после Хадай-кюргена, Чику-кюргена и Алчи-кюргена указаны еще 3 тысячи хунгиратов без указания своих нойонов [1, с. 476], что в сумме дает 6 тысяч хунгиратов. У Рашид-ад-Дина приведены сведения о том, что накануне войны с империей Цзинь Чингис-хан выделил 2 тыс. воинов под командованием хунгирата Тохучара для охраны западных границ от возможных набегов разгромленных и бежавших племен найманов, кераитов, меркитов. Очевидно, что оставшиеся за вычетом этой группы воины вполне могли выделить 3 тыс. хунгиратов для контингента Алчи-нойона.

Об икирасах конца XII – начала XIII в. сведений сохранилось не очень много. В списке тысячников указан лишь Буту-кюрген (под условным номером 81); также без указаний имен указаны 3 тысячи икирасов (под условными номерами 87, 88 и 89). Очевидно, что им было вполне по силам послать 2 тыс. воинов в корпус левого крыла.

Джалаиры в свое время были сильным племенем, господствовавшим над Центральной Монголией. Однако в противоборстве с киданями они потерпели тяжелое поражение и утратили свою мощь. Тем не менее, племена джалаиrow (10 «больших ветвей») оставались достаточно многочисленными. Немало джалаиrow поступило на службу к Чингис-хану, занимали высокие посты: Илукэй (наставник Угэдэя, в списке «Тайной истории» под условным номером 5), Бала-нойон (первый монгольский полководец, вторгшийся в Индию, номер 34), Архай-Хасар (командир гвардейской тысячи «багатуров») и др. Но самым известным из них был, конечно, Мухали, которому Чингис-хан разрешил собрать джалаиrow, рассеянных по степи. Будущему го-вану, согласно его подсчетам, удалось собрать 3 тысячи джалаиrow [2, с. 270].

Тысяча Хасара, как уже упоминалась, была сборной. На курултае 1206 г. Чингис-хан выделил ему в удел 4 тысячи, но затем, в чем-то заподозрив, отобрал 2600 воинов [1, § 242, 244]. Первоначально «хасаровцы» кочевали рядом с ханской ставкой. Но по мере проведения продолжения войны с империей Цзинь «сборная» тысяча откочевала на восток, ближе к линии фронта. Уже на выборах нового хана Угэдэя сыновья Хасара именовались нойонами «левого крыла» [1, § 269].

Сведения об этническом составе корпуса Мухали подтверждаются и описаниями кампаний. Осенью 1213 г., когда дезорганизованная армия Цзинь пряталась в городах и за Хуанхэ (впадавшей тогда в Желтое море южнее Шаньдуна), Чингис-хан разделил свою армию на три части и направил в разные области империи. В корпус левого крыла под командованием Хасара вошли отряды Алчи (то есть хунгираты), Джурчедая (то есть

уруты, а, возможно, и связанные с ними мангуты) и некоего Бочэ (согласно «Джами ат-Таварих», где он назван хунгиратом, и «Юань ши»; однако по данным «Тайной истории» третьим командиром был Толун-черби) [1, § 253; 2, с. 169; 6, с. 151]. Нойон Бочэ в обоих списках тысячников отсутствует, скорее всего, при переводе его имя было записано с ошибкой. В этом случае имя Бочэ можно толковать по-разному, например, Бучин или Буджир-нойон (по версии Рашид-ад-Дина родной брат урута Джурчедая, в списке тысячников «Тайной истории» Буджир указан под условным номером 38), или даже вовсе Буту (нойон икирасов).

Этот корпус был послан «налево и направо, где были берега моря» [2, с. 169]. В ходе этого рейда, следуя вдоль берега Ляодунского залива, корпус Хасара захватил округа Цзичжоу, Пин и Луань в Хэбэе, а также все округа в Ляоси, то есть фактически территорию древней провинции Бэйцзин (согласно «Тайной истории» были захвачены города Бейкин и Фукао), после чего, форсировав Улу и Нау, вернулись вдоль Таоур-му-рена [1, § 253; 2, с. 169; 6, с. 151]. Несколько удивляет отсутствие Мухали, но по сведениям «Джами ат-Таварих», еще до этого джалаирский нойон был послан для захвата города Мичжоу на полуострове Шаньдун. После успешной операции Мухали, к которому присоединились отряды перебежчиков под командованием темников Ши Тянь-ни и Сяо Бо-ди, выдвинулся к Средней столице империи – городу Чжунду (ныне Пекин), где вскоре к нему присоединился Чингис-хан с войском центра [2, с. 170; 6, с. 152].

Исходя из сведений о распределении контингентов в осеннюю кампанию 1213 г., можно определить и конкретный состав туменов левого крыла. Очевидно, что в состав тумена Хасара помимо его личной тысячи входили 4 тыс. урутов, 1 тыс. мангутов, 3 тыс. хунгиратов. Видимо, подозрительный Чингис-хан так до конца и не доверял своему равному брату и включил в его тумен контингенты самых преданных нойонов. Оставшиеся онгуты, джалаиры и икирасы составили тумен Мухали. Здесь, видимо, джалаиры и икирасы должны были приглядывать за онгутами, почти не участвовавшими в междоусобицах конца XII – начала XIII вв. и не имевшими возможности доказать свою преданность «потрясателю Вселенной». Тот факт, что от 4 тыс. икирасов и 3 тыс. джалаи-ров в тумен Мухали (общая численность которого не могла превысить 10 тыс. сабель) были направлены неполные контингенты (по 2 тыс.), на мой взгляд, косвенно указывает на то, что онгуты в это соединение выставили 6 тыс. воинов.

Осенью 1214 г., когда тумен Самухи-багатура и войска перебежчиков осаждали Чжунду, корпус Мухали был направлен в южную Маньчжурию. Уже весной 1215 г. китайцы сдали Шацзин – Северную столицу. В течение нескольких лет вся эта территория покорилась монголам, многие города и крепости сдавались комендантами и генералами, перешедшими на сторону

«потрясателей вселенной». Некоторые чиновники, пользуясь хаосом, пытались создать свои царства, но со временем Мухали подчинил их всех.

Осенью 1217 г. джалаирский нойон получил титулы тайши и го-вана, фактически превратившись в наместника Чингис-хана и главнокомандующего монгольскими войсками в Северном Китае. Основная часть армии под командованием Чингис-хана ушла в поход на запад – на Хорезм, причем перед вторжением тумены были переформированы. Следует отметить, что среди командиров, отличившихся в среднеазиатских кампаниях, не упоминались Хасар, Алчи-кюрген, Чику-кюрген, Буту-кюрген, онгутские нойоны. В последующие годы немногочисленное монгольское войско Мухали, опираясь на постоянно увеличивающиеся армии перебежчиков, овладело большинством городов и крепостей к северу и востоку от Хуанхэ и стало готовиться к переброске операций за великий «Шара-мурен». Однако смерть Мухали весной 1223 года, и начавшиеся затем мятежи в Хэбэе приостановили экспансию монголов [2, с. 176–179; 6, с. 152–160].

Но уже осенью 1226 г. одновременно с началом войны против Си Ся монгольские войска активизировали свои действия и в северном Китае. Дайсун (младший брат Мухали) окружил в Хэбэе мятежника Ли Цюаня, а Угэдэй начал готовить операцию по окружению Кайфэна – Южной столицы. Весной 1227 г. Чингис-хан послал в Хэбэй войско под командованием Алчи-нойона. Лишь смерть «священно-воинственного императора» прервала на время кампании монгольских войск против Цзинь.

Вскоре после избрания нового государя монгольская армия развернула боевые действия практически на всех фронтах, но к тому времени тумены были в значительной степени переформированы, некоторые созданы заново. Почти полностью сменился командный состав. Впрочем, исходя из мобилизационных возможностей монгольской армии, можно предположить, что тумены Мухали и Хасара подверглись переформированию одними из последних среди соединений, созданных на легендарном курултае 1206 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941. 619 с.
2. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 2. М.; Л., 1952. 308 с.
3. Сокровенное сказание монголов: Анонимная монгольская хроника 1240 г. Пер. П. А. Дарваева. Элиста, 1990. 280 с.
4. Палладий (Кафаров). Старинное китайское сказание о Чингисхане // Восточный сборник. Т. 1. СПб., 1877. С. 149–295.
5. Храпачевский Р. П. Военная держава Чингисхана. М., 2004. 557 с.
6. Золотая орда в источниках / сост. и коммент. Р. П. Храпачевского. Т. 3. М., 2009. 449 с.

作者: 巴·巴图巴雅尔 E-mail: badaminbatubayar@yahoo.com.cn tel: 13109951905

论文汉文题目：论清代乌讷恩苏珠克图旧土尔扈特汗、盟长与扎萨克印章

..

[illegible]

〔10〕郭美兰：《清宫珍藏土尔扈特历史档案及其重要价值》，《蒙古学刊》2006年第3期。

[9] **Հանրապետության Կրթության նախարար** : « Կրթության հարկի մեջ փոփոխություններ և նպաստներ » , Երևան, 2004 .

8) ПИСЬМА ПАНЕСТИНКА КАМЬШКОГО ХАНСТВА УБАШИ ($\infty \triangleright \infty$ В)

[7] K. Gumbel, *Statistics of Extremes*, 1960, p. 64.

《准噶尔史略》编写组 中国社会科学院原民族研究所 国家清史编纂委员会编译组 合编 103页。

〔5〕〔俄〕·诺伏列托夫著 李佩娟译《卡尔梅克人》清史译文新编·第三辑《卫拉特蒙古历史译文汇集》（第二

[illegible][illegible][illegible]

[illegible]

○ √242c4.15112

1994-1995-1996-1997-1998-1999-2000-2001-2002-2003-2004-2005-2006-2007-2008-2009-2010-2011-2012-2013-2014-2015-2016-2017-2018-2019-2020-2021-2022-2023-2024-2025-2026-2027-2028-2029-2030-2031-2032-2033-2034-2035-2036-2037-2038-2039-2040-2041-2042-2043-2044-2045-2046-2047-2048-2049-2050-2051-2052-2053-2054-2055-2056-2057-2058-2059-2060-2061-2062-2063-2064-2065-2066-2067-2068-2069-2070-2071-2072-2073-2074-2075-2076-2077-2078-2079-2080-2081-2082-2083-2084-2085-2086-2087-2088-2089-2090-2091-2092-2093-2094-2095-2096-2097-2098-2099-2100-2101-2102-2103-2104-2105-2106-2107-2108-2109-2110-2111-2112-2113-2114-2115-2116-2117-2118-2119-2120-2121-2122-2123-2124-2125-2126-2127-2128-2129-2130-2131-2132-2133-2134-2135-2136-2137-2138-2139-2140-2141-2142-2143-2144-2145-2146-2147-2148-2149-2150-2151-2152-2153-2154-2155-2156-2157-2158-2159-2160-2161-2162-2163-2164-2165-2166-2167-2168-2169-2170-2171-2172-2173-2174-2175-2176-2177-2178-2179-2180-2181-2182-2183-2184-2185-2186-2187-2188-2189-2190-2191-2192-2193-2194-2195-2196-2197-2198-2199-2200-2201-2202-2203-2204-2205-2206-2207-2208-2209-2210-2211-2212-2213-2214-2215-2216-2217-2218-2219-2220-2221-2222-2223-2224-2225-2226-2227-2228-2229-2230-2231-2232-2233-2234-2235-2236-2237-2238-2239-2240-2241-2242-2243-2244-2245-2246-2247-2248-2249-2250-2251-2252-2253-2254-2255-2256-2257-2258-2259-2260-2261-2262-2263-2264-2265-2266-2267-2268-2269-2270-2271-2272-2273-2274-2275-2276-2277-2278-2279-2280-2281-2282-2283-2284-2285-2286-2287-2288-2289-2290-2291-2292-2293-2294-2295-2296-2297-2298-2299-2300-2301-2302-2303-2304-2305-2306-2307-2308-2309-2310-2311-2312-2313-2314-2315-2316-2317-2318-2319-2320-2321-2322-2323-2324-2325-2326-2327-2328-2329-2330-2331-2332-2333-2334-2335-2336-2337-2338-2339-2340-2341-2342-2343-2344-2345-2346-2347-2348-2349-2350-2351-2352-2353-2354-2355-2356-2357-2358-2359-2360-2361-2362-2363-2364-2365-2366-2367-2368-2369-2370-2371-2372-2373-2374-2375-2376-2377-2378-2379-2380-2381-2382-2383-2384-2385-2386-2387-2388-2389-2390-2391-2392-2393-2394-2395-2396-2397-2398-2399-2400-2401-2402-2403-2404-2405-2406-2407-2408-2409-2410-2411-2412-2413-2414-2415-2416-2417-2418-2419-2420-2421-2422-2423-2424-2425-2426-2427-2428-2429-2430-2431-2432-2433-2434-2435-2436-2437-2438-2439-2440-2441-2442-2443-2444-2445-2446-2447-2448-2449-2450-2451-2452-2453-2454-2455-2456-2457-2458-2459-2460-2461-2462-2463-2464-2465-2466-2467-2468-2469-2470-2471-2472-2473-2474-2475-2476-2477-2478-2479-2480-2481-2482-2483-2484-2485-2486-2487-2488-2489-2490-2491-2492-2493-2494-2495-2496-2497-2498-2499-2500-2501-2502-2503-2504-2505-2506-2507-2508-2509-2510-2511-2512-2513-2514-2515-2516-2517-2518-2519-2520-2521-2522-2523-2524-2525-2526-2527-2528-2529-2530-2531-2532-2533-2534-2535-2536-2537-2538-2539-2540-2541-2542-2543-2544-2545-2546-2547-2548-2549-2550-2551-2552-2553-2554-2555-2556-2557-2558-2559-2560-2561-2562-2563-2564-2565-2566-2567-2568-2569-2570-2571-2572-2573-2574-2575-2576-2577-2578-2579-2580-2581-2582-2583-2584-2585-2586-2587-2588-2589-2590-2591-2592-2593-2594-2595-2596-2597-2598-2599-2600-2601-2602-2603-2604-2605-2606-2607-2608-2609-2610-2611-2612-2613-2614-2615-2616-2617-2618-2619-2620-2621-2622-2623-2624-2625-2626-2627-2628-2629-2630-2631-2632-2633-2634-2635-2636-2637-2638-2639-2640-2641-2642-2643-2644-2645-2646-2647-2648-2649-2650-2651-2652-2653-2654-2655-2656-2657-2658-2659-2660-2661-2662-2663-2664-2665-2666-2667-2668-2669-2670-2671-2672-2673-2674-2675-2676-2677-2678-2679-2680-2681-2682-2683-2684-2685-2686-2687-2688-2689-2690-2691-2692-2693-2694-2695-2696-2697-2698-2699-2700-2701-2702-2703-2704-2705-2706-2707-2708-2709-2710-2711-2712-2713-2714-2715-2716-2717-2718-2719-2720-2721-2722-2723-2724-2725-2726-2727-2728-2729-2730-2731-2732-2733-2734-2735-2736-2737-2738-2739-2740-2741-2742-2743-2744-2745-2746-2747-2748-2749-2750-2751-2752-2753-2754-2755-2756-2757-2758-2759-2760-2761-2762-2763-2764-2765-2766-2767-2768-2769-2770-2771-2772-2773-2774-2775-2776-2777-2778-2779-2780-2781-2782-2783-2784-2785-2786-2787-2788-2789-2790-2791-2792-2793-2794-2795-2796-2797-2798-2799-2800-2801-2802-2803-2804-2805-2806-2807-2808-2809-2810-2811-2

[illegible][illegible][illegible][illegible]

○ (μ₂μ₁Δ)₂○

[illegible]

[illegible]

5
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

[illegible][illegible][illegible]

Հայաստանի Հանրապետության Կոնստիտուցիոնալ դատարանի կողմից 2017 թվականի օգոստոսի 1-ին հրապարակված 1775-ՊՄ համարի 3-րդ հոդվածի 6-րդ կետի և 40-րդ հոդվածի 6-րդ կետի փոփոխությունները:

[illegible][illegible]

०. १७५

[illegible]

عربستان کے قریب کے ایک گاؤں میں ایک شخص نے ایک گائے کو مار مار کر ہلاک کر دیا۔

فہرست (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (

《乾隆肆拾年玖月》日

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .

[illegible]

പരിസ്ഥിതി വകുപ്പ് : ൧൦

[illegible][illegible]

അതിൽ ഒന്നാമതായി പറയുന്നതുകൊണ്ട് — മോശൻ :

О топониме «Орын ганц модн» в ойратском сочинении XVIII века «История Хо-Урлюка»¹

Калмыки, как и их предки ойраты, будучи в прошлом кочевым народом и перемещаясь на обширных пространствах евразийских степей от Хангайского хребта в Центральной Монголии до р. Дон в Восточной Европе, сменили в течение столетий своей истории множество территорий. Название многих местностей, где они обитали в разные исторические периоды, были со временем забыты и остаются неизвестными современным исследователям.

Встречающиеся изредка в источниках ойратские и калмыцкие топонимы в большинстве своем не идентифицированы и не привязаны к конкретным местностям. Одним из таких названий мест обитания ойратов и калмыков в XVII–XVIII вв. является топоним «Орын ганц модн» (букв. «Одинокое дерево на [реке] Орь»). Оно впервые упоминается в ойратском историческом сочинении «История Хо-Урлюка» (“*Qo Örlög-ün teüke*”), написанном на ойратском языке во второй половине XVIII в. Нами использован текст этого источника из сборника «Ойратские исторические источники» (“*Oyirad teüke-yin durasqal-ud*”), изданном на старописьменном монгольском языке в Синьцзяне в городе Урумчи (КНР) в 1992 г. Рассматриваемый здесь источник был найден у ойратов Синьцзяна преподавателем Синьцзянского педагогического университета Шилэйгин Норбо, который издал его в номере за 1983 г. в выходящем на «ясном письме» журнале «Хан-Тенгри». Затем в 1992 г. ученые из КНР опубликовали

¹ Работа выполнена по проекту «Ойратский мир: география расселения народов и топонимика» подпрограммы «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтничном макрорегионе» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» (2009–2011 гг.).

«Историю Хо-Урлюка» в переложении на старомонгольскую письменность в сборнике «Ойратские исторические памятники» [1]. В 2001 г. этот же источник был издан на кириллице в Улан-Баторе монгольским ученым Надвидийн Сухбатором во втором выпуске сборника «Источники по истории ойрат-монголов» [2]. Вот это место из данного исторического сочинения в русском переводе: давние времена Хо-Өрлөк вначале известил Батура-хунтайджи о [предстоящей] откочевке 15 тысяч кибиток из [местностей] *Хобог-Сайир* и *Эмэль*, доложив [следующее]: «Местность Хобог-Сайир оскудела и людей в ней мало. Моим подданным людям (*албату*) в ней не прокормиться, если они не найдут себе пропитания, сея зерно. Дам-ка я им окрепнуть, перекочевав в [местность] Орын ганц модн, находящуюся к северу от [кочевий] хойтов, и наказав им сеять там зерно». Остальные все ойраты прослышали о том, что [людей Хо-Өрлөк] из [местностей] Хобог-Сайир и Эмэль переселили в [местность] Орын ганц модн, где те, занимаясь хлебопашеством, всячески благоденствуют в мире и согласии в то время, как у [других] князей их люди, которые голодали, умерли. Все они [тогда] бежали и присоединились к Хо-Өрлөку. Он [их] принимал у себя, и оттого, что он сделал их своими албату [крепостными – В. С.], то [количество подвластных ему людей] за несколько лет увеличилось до 40 с лишним тысяч семей. Они стали кочевать дальше и вступили на территорию между реками Волгой (Иджил) и Уралом (Зай).

После того, как к прикочевавшим [сюда] со своими кибитками и женами 40 тысячам семей затем присоединились также вместе со своими воинами князя [других] четырех подразделений ойратов: хошуты, джунгары, хойты и дэрбэты, численность волжских торгутов-ойратов сильно увеличилась. Рассказывали, что находившиеся здесь в бегах ойраты и убежавший скот стали использовать [местность] *Орын ганц модн* как летние пастбища» [1, с. 38–39].

Известно, что экстенсивное скотоводческое хозяйство кочевников-ойратов постоянно терпело большой урон при наступлении неблагоприятных погодных условий. Такие чрезвычайные обстоятельства, как гололед зимой, бескормицы из-за засух в летнюю пору, эпизоотии и др. приводили к массовому падежу скота, что могло побудить обнищавших и терпящих голод скотоводов заняться примитивным земледелием. Именно о подобном случае вынужденного перехода торгутов к занятию земледелием идет речь в нашем источнике, хотя не указано, когда именно произошло это событие. Упоминание имен торгутского тайши Хо-Өрлөк (известного в русских документах как Хо-Урлюк) и джунгарского правителя Батура-хунтайджи позволяет датировать описанное событие 30-ми гг. XVII в., т.е. временем, когда кочевое объединение торгутов под предводительством Хо-Урлюка

перекочевало из степей Западной Сибири в Южное Приуралье. Батурхунтайджи, которого Хо-Урлюк известил о своей откочевке и получил на это его согласие, стал правителем Джунгарского ханства и главой Ойратского Союза в 1635 г. после смерти своего отца тайши Хара-Хулы.

Издатели «Истории Хо-Урлюка» в сборнике «Ойратские исторические памятники» не смогли распознать гидроним Орь (от казах. *ор* – «ров, канава») в названии местности *Орын ганц модн*. В их комментарии высказано предположение о том, что это была «пастбищная территория по течению р. Тобол западнее среднего течения р. Иртыш, к югу от места впадения Тобола в Иртыш» [1, с. 49]. По их словам, «начиная с откочевки на запад Хо-Өрлөка и вплоть до гибели Джунгарского ханства торгуты, когда двигались прямой дорогой от Волги к оз. Балхаш, то в большинстве случаев из-за обилия [на их пути] песчаных барханов и больших камней прибывали с Волги [сначала] в местность Орын ганц модн, а затем поднимались вверх по Иртышу и достигали своей ойратской родины» [1, с. 49].

На самом же деле местность Орын ганц модн находилась на р. Орь, в чем нас убеждают показания русских источников XVII–XVIII вв. Причем, судя по этим показаниям, это было значимое место для кочевавших здесь калмыков. В 40-х гг. XVII в. в данной местности располагались своими кочевьями подвластные люди торгутского тайши Елдена (сына Хо-Урлюка и брата старшего тайши Дайчина). Сюда в 1645 г. отправилась русская миссия Алферия Кудрявцева, посланного царскими властями в калмыцкие улусы из Уфы, чтобы уговорить торгутских тайшей принять русское подданство [3]. Переговоры с ними велись, как указывает М. Л. Кичиков, на реке Орь [3, с. 88]. В русских документах того времени появляется и название интересующей нас местности. Вот что пишет об этом, основываясь на русских архивных документах, в своей готовящейся к печати монографии В. Т. Тепкеев (цитирую с его любезного согласия): Посольство А. Кудрявцева в количестве 50 человек выехало из Уфы 21 марта 1645 г. и, прибыв 21 апреля 1645 г. в калмыцкие кочевья, побывало по очереди в улусах торгутских тайшей Лузана, Нима-Церена и Елдена. «Все это время тайши активно консультировались между собой, а 17 июня на реке Орь в урочище Одного дерева (в улусе Елдена) (подчеркнуто мною – В. С.) у них произошел общий съезд, где присутствовали все торгутские тайши, ногайские и татарские мирзы (РГАДА. Ф. 119. Оп. 1. 1645 г. Д. 2. Л. 266–267; 1646 г. Д. 1. Л. 181–182)».

Это урочище с одиноко растущим деревом как сакральной точкой пространства, где живет человек, очевидно, служило местом сбора для калмыков и совершения ими там определенных религиозных обрядов. Почитание деревьев издревле было свойственно многим народам, что объ-

ясняется сакрализацией ими доминирующих объектов ландшафта, будь это гора либо какая-нибудь другая возвышенность или дерево. В данном случае – это одинокое высокое дерево, выросшее на огромном степном пространстве. Оно, по-видимому, было включено обитателями этих мест в разряд особо почитаемых объектов ландшафта. В качестве такового оно сохранялось в их памяти долгие годы даже тогда, когда калмыки откочевали отсюда дальше на запад, в пределы Северного Прикаспия и Нижнего Поволжья. Во всяком случае урочище Орын ганц модн упоминается в русских документах гораздо позднее, уже во второй половине XVIII в. при описании событий, предшествовавших уходу калмыков в 1771 г. в Китай. В т. I «Истории Калмыкии с древнейших времен до наших дней» сообщается следующее: «Первое детальное сведение о совещаниях заговорщиков и о предмете обсуждений содержалось в письме Замьяна Н. А. Бекетову (в то время астраханский губернатор. – В. С.) от 28 февраля 1767 г. Автор письма сообщал, что посланный в Санкт-Петербург Дондук-Джамцо дал знать заговорщикам о том, что якобы у России с Китаем война и будто бы китайское войско уже подошло к р. Ори, “где есть одно древо” (подчеркнуто мною. – В. С.). Нойоны Цебек-Доржи, Бамбар, Шеаренг, Яндык и Басурман-Тайджи и несколько зайсангов якобы решили получить через специально посланного в Оренбург разведчика точные сведения, и в случае, если китайское войско действительно находится так близко, то со всеми улусами идти с ним на соединение» [4, с. 425].

К сожалению, содержащиеся в ойратском источнике сведения не позволяют более точно определить, где находилась данная местность, сказать, что за дерево росло там и какие обряды там совершались. Однако можно попытаться это сделать, основываясь на религиозно-мифологических представлениях других тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Предки калмыков, уйдя из этого региона, тем не менее, долгое время сохраняли центральноазиатские традиции своей культуры, в том числе ритуально-магический пласт, связанный с исполнением определенных обрядов перед деревом как культовым объектом. Этнологи отмечают, что «как в любой культуре, дерево в мировоззрении монгольских народов является доминантным символом, многозначным и полифункциональным, определяющим формальную и содержательную организацию вселенского пространства» [5, с. 149]. Священное дерево воспринималось ими как вместилище особой силы, влияющей на жизнь человека. Как пишет Э. П. Бакаева, у калмыков «... вероятно, представления о духах-хозяевах местности были связаны с деревьями. Последние запрещалось трогать без крайней необходимости; по дереву не разрешалось стучать, тем более – по деревянным частям решетки. ... Со священными деревьями и горами у

монголов связывался Белый старец, что отражено в представлении о его защите, если человек нечаянно сломал ветку дерева» [6, с. 101]. У ряда этнических групп калмыков сохраняется древний обряд поклонения божеству *Цаһан аав (авһ)* на вершине кургана *ова*, на котором устанавливался символ дерева – столбик из хвойного дерева [6, с. 98–101]. В прошлом в дни летнего праздника *Үрс сар* к божеству Белый старец *Цаһан аав (авһ)* калмыки обращались с просьбами о даровании плодородия, дождей, богатой растительности, наличие которой являлось одним из условий успешного скотоводства. Обычно на кургане либо рядом с ним находились почитаемые деревья [6, с. 110]. К нему в дни празднования летнего праздника *Үрс сар* в середине первого летнего месяца обращались калмыки «с просьбами о даровании плодородия, дождей, пышной растительности, способствующей развитию скотоводства», совершая жертвоприношения у священного дерева. Кроме того, мы узнаем из русских источников, что в местности Орын ганц модн с одиноко растущим деревом собирались калмыцкие правители для обсуждения и принятия важных и судьбоносных решений. Вне всякого сомнения, для них это была заповедная территория, а такие мероприятия должны были обязательно сопровождаться поклонением священному дереву с совершением определенных религиозных обрядов, восходивших к архаическому мировоззрению из добуддийского прошлого ойратов и калмыков.

Хотя ни о чем подобном не говорится в упомянутых выше источниках, но мы можем гипотетически предположить нечто подобное, основываясь на дошедшем до нас описании аналогичных обрядов у казахов, занявших кочевьями со второй половины XVII века данную территорию после ухода отсюда калмыков. Они обладали похожими религиозно-мифологическими представлениями, сфокусированными вокруг определенного доминирующего элемента культового объекта. Понятно, что сакрализация единственного дерева, растущего на огромном пустынном пространстве зауральской степи, превращение его в особо почитаемое святилище могли иметь место и в прошлом, еще до прихода калмыков, и после их ухода. История таких святилищ обычно насчитывала многие десятилетия и даже века.

Так произошло и с одиноким деревом на реке Орь. Оно сделалось особо почитаемым объектом ландшафта и у поселившихся в этих местах казахов Младшего жуза, которые, возможно, унаследовали культ данного конкретного дерева у прежних обитателей-калмыков. Известно, что в «кочевье по Орь-реке» пребывал незадолго до своей гибели хан Младшего жуза Абулхаир (1680–1748), бывший с 1719 г. старшим ханом казахов. Отсюда он вел переписку с высокопоставленным русским дипломатом и администратором А. И. Тевкелевым [7, с. 266–267]. К 40-м гг. XIX века

территория Южного Приуралья окончательно вошла в состав Российской империи.

Благодаря свидетельству очевидца, можно точно установить местонахождение этого дерева, также получившего у казахов название Джангызагач (букв. «одинокое дерево»). Оно росло в местности между реками Уймула (Курпе) и Карабутак в бассейне р. Орь еще в середине XIX века. Его видел украинский поэт-демократ Тарас Шевченко, который провел в ссылке в Оренбургской губернии (частично в Оренбурге) целых 10 лет. Он проезжал через р. Орь в мае 1847 г. во время девятого перехода транспорта из Орской крепости в недавно созданное Раимское укрепление. В своей повести «Близнецы» [8, с. 7–114] поэт так описывает встречу со «святым деревом»:

«...Орь осталася вправо, степь принимала по-прежнему свой однообразный, скучный вид. В половине перехода, я заметил, люди начали отделяться от транспорта, кто на коне, а кто пешком. И все в одном направлении. Я спросил о причине у ехавшего около меня башкирского тюря, и он сказал мне, указывая нагайкою на темную точку: «Маня ауля агач» (здесь святое дерево). Это слово меня изумило. Как? В этой мертвой пустыне дерево? И уж, конечно, коли оно существует, так должно быть святое. За толпою любопытных и я пустил своего воронка. Действительно, верстах в двух от дороги, в ложбине, зеленело тополевое старое дерево. Я застал уже вокруг него порядочную толпу, с удивлением и даже (так мне казалось) с благоговением смотревшую на зеленую гостью пустыни. Вокруг дерева и на ветках его навешано набожными киргизами кусочки разноцветных материй, ленточки, пасма (пучок – В. С.) лошадиных волос, и самая богатая жертва – это шкура дикой кошки, крепко привязанная к ветке. Глядя на все это, я почувствовал уважение к дикарям за их невинные жертвоприношения. Я последний уехал от дерева и долго еще оглядывался, как бы не веря виденному мною чуду. Подул легонький ветерок, и великан приветливо кивнул мне своей кудрявой головою. А я, в забытии, как бы живому существу, проговорил: “прощай” и тихо поехал за скрывшимся в пыли транспортом» [8, с. 90].

Воспоминания, навеянные посещением местности с одиноким растущим деревом (поэт называет его «джангысагач»), легли затем в основу первых набросков и самой акварели «Джангысагач» и стихотворения-поэмы Шевченко «У бога за дверью лежала секира...» [9, с. 131–132; 10, с. 120–122], написанного в 1846 г. в Орской крепости. Оно представляет собой поэтическую обработку казахской легенды. В заключительной части своего стихотворения поэт поместил поэтическое описание «священного дерева»:

Одно в пустыне при долине
На краю дороги
Встало дерево большое
Покинуто богом;
Обойденное секирой,
Огнем непалимо,
О годах давно минувших
Шепчется с долиной.
И кайсаки почитают
Дерево святое,
На равнину приезжают,
Под листвою густою
Жертвы дереву приносят,
Просят, умоляют,
Чтобы поросли пустило
В их убогом крае.

Из рассказа Т. Г. Шевченко мы узнаем, что «одинокое дерево на р. Орь» было тополем. Тополь наряду с сандалом считался у калмыков священным и магическим деревом, символом счастья и благоденствия [11]. Благодаря его описанию мы можем точно установить местонахождение дерева и ландшафт местности, где разворачивались знаменательные и судьбоносные события истории калмыков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Oyirad teüke-yin durasqal-ud. Sinjiyang-un arad-un keblel-ün qoriya, 1992. С. 46–63.
2. Ойрад монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд – II. Улаабаатар, 2001. С. 155–166.
3. Кичиков М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Элиста, 1966. С. 87–89.
4. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. I. Элиста: ГУ «Издател. дом «Герел», 2009. 848 с.
5. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008. 341 с.
6. Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста, 2009. 158 с.
7. См. «Журнал происходящим по комиссии бригадира Тевкелева киргискайсацким делам 1748 года» в сб.: История Казахстана в русских источниках XVI–XX веков. Т. III. Журналы и служебные записки дипломата А. И. Тевкелева по истории и этнографии Казахстана (1731–1759 гг.). Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 484 с.

8. Тарас Шевченко. Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. 4. Повести. 1855–1858. Киев: Изд-во АН УССР, 1949. 651 с.
9. Тарас Шевченко. Избранные произведения / пер. А. Суркова. Л.: Ленинград. газ.-журн. и кн. изд-во, 1952. 678 с.
10. Тарас Шевченко. Лирика / пер. с укр. Н. Ушакова. М.: Гос. изд-во художеств. лит., 1961. 306 с.
11. Манджикова Б. Б. Растительный мир «Джангара» // Исследователь монгольских языков (К юбилею Б. Х. Тодаевой). Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 111–118.

К вопросу об ареале расселения калмыков за пределами их основных кочевий в XVII–XIX вв.

Миграция для калмыков как природных кочевников, обосновавшихся в начале XVII в. на юге российского евразийского пограничья, длительное время продолжала оставаться естественным явлением. Они не только не теряли связь со своей прародиной – Джунгарией, но и продолжали мигрировать в сопредельные земли с их основными освоенными кочевьями в пределах России. Одним из последствий миграции калмыков, носившей маятниковый характер, явилось расширение их ареала расселения, которое было обусловлено и другими причинами. Сведения о них можно найти в различного рода исследованиях по истории калмыков. Используя эти исследования как источник, попытаемся реконструировать ареал расселения калмыков за пределы их основных кочевий в конце XVII–XIX вв.

Известно, что еще в 1686 г. 200 калмыцких кибиток были причислены к Области войска Донского [1, с. 1; 2, с. 60]. В последующем разные по численности группы калмыков неоднократно появлялись на Дону, но, как правило, затем, за редким исключением, возвращались на свои прежние кочевья. И. В. Борисенко, ссылаясь на работы дореволюционных авторов А. Ригельмана и М. М. Щербатова, обратил внимание на то, что в Области войска Донского в 1768 г. уже проживало около 500 калмыцких кибиток, а в 1770-е гг. во всей Новороссии [Северном Причерноморье – *Л. О.*] – 3000 человек [2, с. 60].

По данным К. П. Шовунова, в Новороссии, на Новой Днепровской линии, в 1778 г. проживало 760 беляевских (доломановских) калмыков [3, с. 63]. Кроме того, в формировавшееся Екатеринославское казачье войско были включены 1014 служивых калмыков, переведенных военными властями России из своего прежнего поселения – с. Чугуева Харьковской губернии [3, с. 166]. Исходя из этого, У. Б. Очиров пришел к выводу, что общая численность беляевских и чугуевских калмыков на тот момент составляла 3000 человек [4, с. 196]. В 1799 г. на Дону уже числилось 9525 человек (3724

кибиток). Разница с вышеназванными данными объяснялась, по мнению И. В. Борисенко, кратковременным пребыванием прикочевавших сюда больше-дербетовских калмыков Екрема Хапчукова, которые в следующем, 1800 г., откочевали из донских степей назад, в прежние свои кочевья, находившиеся в Астраханской губернии [2, с. 60].

К концу XVIII в. общая численность донских калмыков, по данным У. Б. Очирова, составила свыше 10000 человек [4, с. 196]. Он основывается на сведениях А. П. Пронштейна, содержащихся в коллективной монографии «Дон и Степное Предкавказье. XVIII – 1-я пол. XIX в. (Заселение и хозяйство)». Иного мнения придерживался его предшественник К. П. Шовунов. Он писал, что было принято исходить из следующего подсчета: в среднем одна калмыцкая семья (кибитка) составляла 2,5 человек, а так как таких семей значилось 2100, то, по его мнению, всего на Дону проживало к началу XIX в. более 5 тыс. человек [3, с. 69].

По данным исследователя XIX в. С. Ф. Номикосова, в 1800 г. на Дону проживало 2262 человека мужского пола базовых калмыков, начиная с 17-летнего возраста [5, с. 285]. В 1801 г., как свидетельствует И. В. Борисенко, местной донской переписью было зарегистрировано 2262 калмыка, служивших в донских казачьих полках [2, с. 60–61]. В 1803 г. 613 семей беляевских и чугуевских калмыков, согласно утверждению большинства исследователей, были переведены из Екатеринославской губернии Новороссии в Область войска Донского. Здесь их поселили к своим служивым соплеменникам.

Иного мнения придерживается В. И. Колесник. Он полагает, что средняя численность всех донских калмыков XVIII в. составляла около 1000 кибиток, а вместе с причисленными к ним в 1803 г. беляевскими и чугуевскими калмыками могла достичь 1500 кибиток [6, с. 49].

В 1818 г. по данным архивиста, историка начала XX в. Н. Н. Пальмова, а также И. В. Борисенко и К. П. Шовунова, основывавшихся на рапорте [по всей вероятности, малодербетовского улусного – Л. О.] пристава Ю. Тапилина, на Дон перешло 3000 кибиток дербетов, а годом позднее, в 1819 г., по информации Калмыцкого правления, всего на Дону числилось 3907 калмыцких семей (кибиток) или 13326 душ обоего пола, в том числе мужчин 6589. В 1819 г., как писал К. П. Шовунов, сотня беляевских калмыков на Дону насчитывала 175 кибиток, а сотня чугуевских – 438 кибиток [3, с. 69].

К 1822 г., по данным С. Ф. Номикосова, калмыцкое население на Дону возросло до 13622 человек. В том числе мужского пола было 6772 человека [5, с. 255]. В 1827 г., по сведениям другого исследователя XIX в. Н. А. Маслаковца, оно увеличилось до 15910 человек [7, с. 36].

В 1832 г., как обратил внимание У. Б. Очиров, вследствие тяжелого хозяйственного кризиса в калмыцких кочевьях Астраханской губернии из Малодербетовского улуса откочевало на Дон около 2 тыс. кибиток. Вскоре они были возвращены назад. Кроме них, 975 кибиток названного улуса из Ульдучинов, Чоносов и части Кевюдов, покинув Калмыцкую степь, откочевали на Ставрополье и в область Кубанского казачьего войска. Позднее из них 700 кибиток вернулось к своим кочевьям [4, с. 197]. Что касается остальных 275 кибиток, то еще Н. Н. Пальмов полагал, что им удалось пробраться на Дон. В результате общая численность донских калмыков увеличилась с 13622 человек в 1822 г. до 16505 человек в 1834 г. [цит. по: 4, с. 197].

К середине 30-х гг. XIX в., как было замечено всеми исследователями, учет калмыцкого населения на Дону начал налаживаться. С 1840 года он стал ежегодным и с 1860 г. – более детализированным. Это хорошо иллюстрирует таблица Н. А. Маслаковца «Движение населения калмыков Донского Войска» (1834-1871 гг.), составленная им по сведениям войсковой канцелярии. Данные этой таблицы (без привлечения первоисточников) были проанализированы И. В. Борисенко, В. И. Колесником, У. Б. Очировым.

Движение населения калмыков Донского Войска (1834–1871 гг.)

Годы	Общее число донских калмыков			Родилось			Умерло			Число родившихся над умершими	Число браков
	М	Ж	всего	М	Ж	всего	М	Ж	всего		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
К первому января в течение года											
1834	7840	6665	16505	—	—	—	—	—	—	—	—
1840	—	—	19415	—	—	—	—	—	—	—	—
1841	—	—	21543	—	—	—	—	—	—	—	—
1842	—	—	18429	—	—	—	—	—	—	—	—
1843	—	—	18528	—	—	—	—	—	—	—	—
1844	—	—	18867	—	—	—	—	—	—	—	—
1845	—	—	19297	—	—	—	—	—	—	—	—
1846	—	—	19287	—	—	—	—	—	—	—	—
1847	—	—	20661	—	—	—	—	—	—	—	—
1848	—	—	20459	—	—	—	—	—	—	—	—
1849	—	—	20231	—	—	—	—	—	—	—	—
1850	—	—	20317	—	—	—	—	—	—	—	—

1851	—	—	20195	—	—	—	—	—	—	—	—
1852	—	—	20248	—	—	—	—	—	—	—	—
1853	—	—	20297	—	—	—	—	—	—	—	—
1854	—	—	20345	—	—	—	—	—	—	—	—
1855	—	—	20529	—	—	—	—	—	—	—	—
1856	—	—	20631	—	—	—	—	—	—	—	—
1857	—	—	20706	—	—	—	—	—	—	—	—
1858	—	—	21077	—	—	—	—	—	—	—	—
1859	—	—	21200	—	—	—	—	—	—	—	—
1860	10457	10747	21204	325	286	611	217	186	403	208	123
1861	10556	10847	21403	225	215	440	216	183	399	41	119
1862	10565	10879	21444	294	266	560	174	193	367	193	121
1863	10684	10951	21635	294	264	558	148	157	305	253	253
1864	10828	11057	21885	267	206	473	221	180	411	72	100
1865	10872	11083	21955	245	246	491	229	218	447	44	100
1866	10885	11111	21996	—	—	—	—	—	—	—	161
1867	11741	11803	23644	331	259	590	352	226	576	12	197
1868	11722	11950	23672	387	315	702	251	172	423	279	191
1869	12195	12093	24195	422	395	817	282	215	497	420	184
1870	12977	13081	26058	386	370	756	311	278	589	167	173
1871	13039	13097	26136	—	—	—	—	—	—	—	—

Данные за 1868 г. исследователя С. Ф. Номикосова были заимствованы из отчета, представленного Донским областным комитетом в Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел. Согласно им численность всех донских казаков с их семьями достигла 627390 человек, в том числе калмыков значилось 24196 человек [5, с. 287]. В 1882 г. численность донских калмыков составляла 28659 человек [5, с. 280].

По сведениям П. Э. Алексеевой, основанным на разных статистических данных, донских калмыков в 1822 г. числилось 13522 человека, в 1832 г. – 16413, в 1840 г. – 19415. В 1841–1866 гг. численность калмыцкого населения Дона колебалась в пределах от 10000 до 21000 человек. В 1867 г. и в последующие годы тенденция роста не ослабла: в 1867 г. донских казаков-калмыков, по мнению автора, числилось уже 23544 человека; затем в 1868 г. – 24196, в 1869 г. – 24521, в 1870 г. – 26059, в 1871 г. – 26138, в 1872 г. – 26398 человек. В 1873 г. на территории с калмыцкими кочевьями Области Войска Донского, которая носила название Калмыцкий округ, находилось 20670 калмыков, а вне пределов этого округа проживало еще 2684 человека [8, с. 295].

Таким образом, постепенная миграция части калмыков на Дон привела к их обоснованию там и формированию из них новой субэтнической

группы, получившей название «донские калмыки» или «бузавы». В этом немаловажную роль играли как инициаторы сами кочевники при явно благоприятствовавшей им политике российских властей, а также определенной заинтересованности местного донского казачества, располагавшего довольно-таки объемным запасом войсковых земель. Численность донских калмыков значительно увеличивалась за счет их соплеменников-мигрантов преимущественно из кочевий дербетов Астраханской губернии. Разница в цифровых показателях их численности свидетельствовала о том, что на первых порах наблюдался как приток, так и отток мигрантов. Поэтому подсчет в начале XIX в. не всегда был точным, как и в предшествующем столетии. К середине XIX в. с окончательным обоснованием калмыков на Дону учет стал более систематизированным, приближенным к действительности, в чем было заинтересовано местное войсковое начальство, обязывавшее новопоселенцев нести казачью военную службу, причем без права формирования собственных национальных воинских подразделений. Появление последних связано с Гражданской войной в России.

К возникшему в XVI в. Яицкому казачьему войску калмыки были приписаны впервые, по данным П. И. Рычкова, в 1725 г., по решению Военной коллегии Российской империи из 684 калмыков, кочевавших по р. Яику, 110 человек были приписаны к местному казачьему войску. Затем в 1738, 1739 и 1742 гг., как было установлено Т. И. Беликовым, по разрешению оренбургского губернатора В. Н. Татищева местная канцелярия приняла еще 574 крещеных калмыков и определила их, как и первых 110 человек, в войско. В 1745 г. «в верхних городах по Яику в качестве своекошных казаков» было поселено 70 семей калмыков [9, с. 162]. В следующем, в 1746 г., по сведениям К. П. Шовунова, согласно правительственному указу было принято еще 62 кибитки калмыков. В 1748 г. в Яицком войске насчитывалось 470 калмыков [3, с. 48]. В 1753 г. в связи с его реорганизацией численность приписанных к нему калмыков была доведена до 1000 душ обоего пола. Пополнение произошло за счет 59 калмыцких кибиток, до этого освободившихся из казахского плена и кочевавших под Оренбургом [2, с. 67; 3, с. 48].

Сведения по демографии яицких калмыков второй половины XVIII в. пока остаются не выясненными исследователями. Единственно известно, что с 1775 г. они стали называться уральскими в связи с переименованием войска, к которому были причислены. И. В. Борисенко, используя материалы А. Д. Рябинина, пришел к мнению, что к концу 50-х – началу 60-х годов XIX в. больших изменений в их численном составе в сравнении с серединой XVIII в. не произошло [2, с. 67]. Как он отмечает, на территории Уральского войска в 1858 г. числилось 1136 кибиток, в 1862 г. здесь

оставалось 1184 калмыка, в 1887 г. – 1250 человек [2, с. 162]. По данным К. П. Шовунова, ссылавшегося на работу Н. Бородина «Уральское казачье войско. Статистическое описание в двух томах с 10 картами», в 1885 г. всего здесь значилось 934 калмыка (517 мужчин и 417 женщин) [3, с. 161].

Таким образом, образовавшаяся в 1725 г. яицкая (уральская) группа калмыков при незначительном пополнении, естественно, была небольшой по численности. В последние десятилетия XIX в. наметилась тенденция к ее сокращению, что объяснялось постепенным упадком государственной значимости Уральского казачьего войска в связи с возрастанием роли возникшего позднее Оренбургского казачьего войска.

Следующей по численности была группа ставропольских калмыков. По данным Т. И. Беликова, в 1738 г. в крепость Ставрополь-на-Волге по распоряжению российского правительства из Калмыцкого ханства с княгиней Анной Тайшиной было переселено 700 калмыцких семей, насчитывавших 2104 человека обоего пола [9, с. 140]. Все они были крещены. В 1744 г., к моменту передачи ставропольских калмыков в Оренбургскую губернию, в Ставропольской провинции насчитывалось 3330 калмыков обоего пола [9, с. 141].

По сведениям П. И. Рычкова, в вышеназванную крепость с 1741 по 1747 гг. переселение кочевников продолжалось, причем в основном из Калмыцкого ханства и частично с Яика и Дона. Всего было переселено 573 кибитки [цит. по: 2, с. 69].

К 1754 г. число ставропольских калмыков, по данным П. И. Рычкова, увеличилось до 8695 душ [10, с. 108-109]. В 1755–1759 гг. к ним прибыло 2961 человек из числа ойратов, откочевавших в Россию из покоренного цинским Китаем Джунгарского ханства. По сведениям У. Б. Очирова, общая численность ставропольских калмыков в середине XVIII в. превысила 11,5 тыс. человек [4, с. 198].

Т. И. Беликов, ссылаясь на архивные источники, полагал, что в 1756 г. из ставропольских калмыков было создано особое Ставропольское калмыцкое войско. Его причислили к отдельному Оренбургскому корпусу в составе 7970 человек обоего пола [9, с. 141].

По сведениям А. Гурия, к 1767 г. численность ставропольских калмыков уменьшилась до 2960 человек [11, с. 332], а по мнению И. В. Борисенко, – до 2,9 тыс. человек [2, с. 70]. Т. И. Беликов считал, что в их числе в 1768 г. оставалось 4304 мужчин, из них способных к службе было 1816 человек [12, с. 72]. По данным К. П. Шовунова, в декабре 1768 г. в Ставропольском войске числилось уже 8217 калмыков [3, с. 136], а, по сведениям Н. З-ва, в 1771 г. было 8015 калмыков [13, с. 32]. Этого же мнения придерживался и А. Гурий, указывая в своей работе не только численность калмыков,

но и кибиток в числе 1923 [11, с. 332]. К. П. Шовунов, основываясь на выявленных им документах в ЦГИАР, писал, что к 1771 г. численность ставропольских калмыков возросла до 14 тыс. [3, с. 136]. У. Б. Очиров эти цифры подверг сомнению [4, с. 198].

По данным Н. З-ва, в 1774 г. ставропольских калмыков оставалось не более 5,5 тыс. человек [13, с. 33]. По окладной книге Симбирской губернии (1799 г.), на которую ссылается И. В. Борисенко, калмыков-служащих, отставных и их детей мужского пола числилось в Ставропольском уезде 1004 человек и в Самарском – 2159 человек [14, с. 134]. По сведениям А. Гурия, в 1780 г. численность ставропольских калмыков уменьшилась до 4795 человек [42, с. 332], а И. В. Борисенко привел в своей работе несколько иную цифру – 4725 человек [14, с. 134].

В 1803 г., по данным архимандрита Гурия, ставропольских калмыков мужского пола насчитывалось до 3000 [11, с. 332], а в 1805 г. было 1030 человек, в том числе мужского пола значилось 2554 человека¹. В дальнейшем их количество неуклонно уменьшалось: в 1810 г. было 978 человек, а всего мужского пола – 2303 человека; в 1815 – 1984 человека; в 1820 – 1960 человек; в 1825 – 1922 человека; в 1830 – 1797 человек; соответственно в 1840 г. – 1749; в 1841–1842 гг. – 3324 человека; мужского пола – 1710, женского пола – 1614 [11, с. 332]. По данным И. В. Борисенко, в 1805 г. ставропольских калмыков насчитывалось 2554, в 1810 г. – 2309, в 1815 г. – 1984 и в 1820 г. – 1980 человек. По мнению автора, здесь определенную роль играла миграция, продолжавшаяся у ставропольских калмыков на данный период. Ей способствовал полуоседлый образ жизни этой группы калмыков, немалая часть которых размещалась не в стационарных жилищах, а в кибитках [14, с. 134].

В 1842 г. Ставропольское калмыцкое войско было упразднено. Состоявшие в нем на службе калмыки – 3324 человека – были зачислены в Оренбургское казачье войско и поселены на Оренбургской кардонной линии между Орской и Троицкой крепостями [14, с. 134].

Таким образом, образовавшаяся в 1738 г. ставропольская группа калмыков к середине XVIII в. была самой многочисленной, но в то же время оказалась недолговременной.

Что касается оренбургских калмыков, то их появление связано с принятием 12 июля 1748 г. Военной коллегией специального решения. Его инициатором был оренбургский губернатор И. И. Неплюев. Позднее Сенат утвердил расписание о ежегодно-посменном командировании на Оренбургскую линию 969 человек башкир и 310 человек из числа крещеных калмыков Ставропольского казачьего войска. В 1754 г., по дан-

¹ Ранее эту цифру указал в своей работе З-в Н.

ным П. И. Рычкова, в окрестностях Оренбургской крепости под властью владельца Семена Хошеутова кочевало 56 кибиток калмыков, в которых насчитывалось 205 душ обоего пола. Они, по собственному желанию, поддержанному вышеупомянутом И. И. Неплюевым, были приписаны к Оренбургскому казачьему войску.

По сведениям К. П. Шовунова, в 1765 г. под Оренбургом проживало 20 калмыцких кибиток [3, с. 151]. В 1866 г. в Оренбургской губернии проживало 6005 калмыков, т. е. за более чем за полвека их численность значительно увеличилась. По данным И. В. Борисенко, в 1871 г. только мужчин среди оренбургских калмыков было около 3 тыс. [14, с. 161]. Однако в 1880-е гг. число оренбургских калмыков составляло всего лишь 1168 человек [14, с. 161], а к концу XIX в. калмыцкое население Оренбургской губернии значительно сократилось. Причинами столь сильного сокращения оренбургских калмыков, как отмечало большинство исследователей, являлись такие факторы, как их обратная миграция в Астраханскую губернию, произошедшая в результате ускоренного перевода на оседлый образ жизни, политики местных властей, направленной на ассимиляцию новоприбывавших. В целом это отрицательно сказывалось на жизнедеятельности оренбургских калмыков.

Особую группу калмыцкого населения составляли терские калмыки. О времени прикочевки и обоснования их на р. Терек существуют различные точки зрения. Большинство авторов их начальный приход на данную территорию связывают с 1777 г., когда здесь, в междуречье низовий рек Кумы и Терека, поселилось 80 калмыцких кибиток [14, с. 66]. В 1780 г. уже значилось 200 кибиток, и они были зачислены в состав Моздокского казачьего полка [15, с. 5–6; 16, с. 117; 3, с. 62]. К концу XVIII в. их разделили на три улуса. Два из них, кочевавшие на полковых станичных землях, назывались хуторскими. Это были Верхний улус, расположенный ближе к г. Моздоку, и Нижний улус, кочевавший у г. Кизляра. Третий Кумский улус находился между реками Кумой и Гайдуком, занимая территорию вплоть до побережья Каспийского моря. В трех улусах в общей сложности насчитывалось 895 кибиток с общим числом в 4392 человека обоего пола, причем на долю хуторских приходилось 514 кибиток, а кумских – 375 кибиток [3, с. 62]. Н. П. Гриценко пишет, что «в конце XVIII века в Терскую область калмыков пришло около 2 тыс. кибиток или 10–12 тыс. душ обоего пола». По мнению И. В. Борисенко, «эта цифра противоречит вышеприведенным сведениям и больше подходит к количеству калмыков Астраханской губернии, которые имели право кочевать в уездах Кавказской губернии (Ставропольском, Георгиевском, Моздокском) на рубеже XVIII–XIX вв.» [16, с. 118].

По сведениям К. И. Костенкова, в 1800 г. всего терских калмыков числилось 495 человек мужского пола, а в 1840 – 1064 души мужского и 1069 женского пола [18, с. 166]. По данным Н. Ф. Бурдукова, в 1821 г. терских калмыков насчитывалось 328 кибиток или 1600 человек обоего пола, а в 1840 г. – 2133 человека [15, с. 7]. По ответу на запрос К. И. Костенкова, полученному официальным путем, в 1860 г. на Тереке всего кочевало 500 семей-кибиток, из которых 254 семьи или 1507 человек (820 душ мужского пола и 687 женского пола) были причислены к Моздокскому казачьему полку [17, с. 167–168]. И. В. Борисенко, основываясь на архивных источниках, пишет, что в 1860 г. в пределах Терской области проживало более 2000 человек (1064 мужчин и 1069 женщин) [14, с. 133]; в 1863 г. было более 500 кибиток. К концу XIX в. численность терских калмыков возросла на 937 человек [14, с. 159].

Таким образом, в период с 1777 г. по конец XVIII в. наблюдался рост численности терских калмыков, а в период с 1800 г. по конец XIX в. произошел некоторый спад, что, возможно, объяснялось сохранением ими кочевого образа жизни и расселением их на обширных просторах степного Предкавказья.

Следует особо сказать о Большедербетовском улусе. Как известно, после смерти в 1784 г. владельца Ценден Дорджи произошли раздоры между сыновьями нойона за право владения улусом. В итоге в 1788 г. российскими властями Дербетский улус был разделен на две части: Малодербетовский – как улус младшего брата и Большедербетовский – улус старшего брата.

В 1860 г. в связи с проведением новой территориальной границы между Астраханской и Ставропольской губерниями Большедербетовский улус с кочевавшими калмыками на р. Маныч был присоединен к последней. Он был подчинен ставропольскому приставу кочующих народов и таким образом оказался вне района основных кочевий калмыков, располагавшихся в Астраханской губернии.

По данным, собранным на тот момент Я. П. Дубровой, в нем значилось 812 кибиток (2436 человек) [18, с. 22–23]. По мнению А. А. Лебединского, население большедербетовцев в 1860 г. по сословиям распределялось так:

	мужчин	женщин	Штатного духовенства числилось:	
Владельцев	–	–	гелюнгов	50
Членов их семейств	9	11	гецулей	34
Аймачных зайсангов	6	–	манджиков	35
Членов их семейств	46	56		

Зайсангов безаймачных	2	—		
Членов их семейств	13	17		
Итого:	76	84	Итого:	119
Калмыков-простолюдинов на 1211 кибиток исчислилось 4844 человека				

В данной таблице отражается социальный состав привилегированного сословия с количеством душ, а также духовенства с количеством общего числа, калмыков-простолюдинов, где дается не только подушный состав, но и покибиточный. Общее количество большедербетовцев составило 5123 человека (2617 мужчин и 2506 женщин) [19, с. 99–100].

По сведениям другого исследователя Н. Львовского, 30 сентября 1861 г. главный пристав принял Большедербетовский улус и нашел его в следующем положении:

	мужчин	женщин	обоого пола
а) нойонов	9	10	19
б) монашествующих, т. е. гелюнгов 50, гецулей 34, манджиков 35	119	нет	119
в) аймачных зайсангов, пользующихся правами почетных граждан	52	56	108
г) безаймачных зайсангов, пользующихся правами личных граждан	15	17	32
д) калмыков-простолюдинов, полагая в 1 кибитке по 2 м. и по 2 ж.	2516	2516	5032
Итого:	2711	2599	5310

В приведенных сведениях отражен социальный состав большедербетовцев, их разделение на привилегированное сословие, духовенство и простолюдинов; показан подушный состав населения. Сравнивая данные за 1860 и 1861 гг., следует отметить, что всего за год население большедербетовцев увеличилось на 197 человек. По подсчетам Н. Львовского, с 1861 по 1872 гг. численный состав большедербетовцев имел тенденцию к возрастанию, а с 1872 по 1892 гг., напротив, сократился. В 1866 г., по сведениям Н. Львовского, численность обоого пола достигла 1314 кибиток (5558 человек: 3328 мужчин и 3229 женщин) [20, с. 98–101]. А по данным К. И. Костенкова, основанным на статистических сведениях по Ставропольской губернии исследователя П. З. Ланко, в Большедербетовском улусе в 1868 г. числилось 1495 кибиток или 6272 души обоого пола [21, с. 73; 22, с. 6]. Н. Львовский в своей работе приводит таблицу за 1870 г.

Калмыки Большедербетовского улуса

	число кибиток	число мужчин	число женщин	число обоего пола
1) Абганир-Гаханкин род	67	300	—	—
2) Абганеров род	90	237	193	400
3) Багатуктунов род	178	546	388	934
4) Бюдермисов род	161	518	397	915
5) Басабурулов род	233	727	—	—
6) Будульчинеров род	54	164	136	300
7) Икитуктунов род	238	874	—	—
8) Икичиносов род	447	1380	1168	2548
9) Кюбетов род	48	180	126	306
10) Тарачинеров род	21	67	—	—
11) Хаджинкинов род	62	178	—	—
12) Цоросов род	96	285	231	516
13) Шеретов род	54	137	—	—
Итого:	1749	5591	—	—
Сверх того: в семействе нойона-владельца	—	6	6	12
В семействах:				
Аймачных зайсангов	—	17	15	32
Безаймачных зайсангов	—	52	36	88
Хувараков (духовенства)	—	127	—	—
В целом всего:	1749	5793	—	—

В данной таблице не только отражается социальный состав большедербетовских калмыков, но и прослеживается этнический состав; показан подушной и покибиточный состав. Таким образом, в 1870 г. было 1749 кибиток, представлявших 13 родов, а численность только одних мужчин возросла до 5793 человека [20, с. 98–99].

По сведениям И. В. Борисенко, основанным на архивных данных, в 1871 г. численность большедербетовцев составляла 9139 человек [14, с. 138].

К концу 1872 г. численность большедербетовцев, по мнению Н. Львовского, составляла 11231 человек (5898 мужчин и 5333 женщины). Но в последующие годы численный рост населения в улусе приостановился и даже уменьшился. В 1873 г. было 10564 человека (5615 мужчин и 4949 женщин). В дальнейшем рост, видимо, не наблюдался, о чем свидетель-

ствуют данные о простолюдинах за пять лет в таблице Н. Львовского [20, с. 98–99].

Численность калмыков Большедербетовского улуса
(1887–1891 гг.)

	1887		1888		1889		1890		1891	
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж
1) калмыков	5500	5089	5564	5089	5573	5148	5476	5009	5425	4981
2) родившихся	132	122	172	126	243	135	201	193	149	164
3) умерших	196	116	181	91	156	96	150	155	365	139
4) браком сочетавшихся	138	138	81	81	108	108	118	118	123	123
	1887	1888	1889	1890	1891					
5) кибиток	1985	2054	2057	2183	2183					
6) родов	16	16	16	16	16					

Подводя итоги анализа данной таблицы, можно прийти к выводу, что в 1887 г. численность населения Большедербетовского улуса составляла 10589 человек, в 1888 г. – 10653, 1889 – 10721, 1890 – 10485, 1891 – 10406 человек. Как видим, по сравнению с предыдущими годами численный рост населения большедербетовцев несколько уменьшился.

По данным И. В. Борисенко, в 1887 г. численность большедербетовцев составляла 10569 человек [14, с. 140]. А. А. Лебединский в статью «К вопросу о вымирании калмыков» включил таблицу, которая дает представление о движении большедербетовского калмыцкого населения за период с 1860 г. по 1925 г. включительно [23, с. 110].

годы	колич. корен. калм. на- селения	за данный период		годы	колич. ко- рен. калм. населения	за данный период	
		прибыло	убыло			прибыло	убыло
1860	5123			1885	3971		
		4248				6455	
1870	9371			1889	10426		
			2858				34
1878	6513			1890	10460		
			485		268		
1879	6028			1895	10728		
			2057				1709
				1896	9019		

Анализируя эти данные, автор пришел к выводу, что такие колебания в росте и убыли населения не естественны. На основании этих цифр, без критического к ним отношения, нельзя строить какие-либо выводы и предположения по вопросу о количестве населения в Большедербетовском улусе. Внимание, по мнению А. А. Лебединского, останавливают на себе цифры за 1870 г., 1889 г., 1890 г., 1895 г., как относительно верно отображающие численность калмыцкого населения. Основания для этого следующие:

1. Они сравнительно устойчивы и не дают абсурдных колебаний.

2. Начиная с 90-х годов XIX в. улусная администрация часто прибегает к учету населения и старается провести его точно: то требует предъявления посемейных списков с обозначением количества скота в каждом хозяйстве, то собирает сведения о количестве кибиток, то устанавливает численность населения для представления годового отчета главному приставу и т. д.; все это – средства, которые дают улусной администрации возможность более или менее точно контролировать и учитывать население.

3. Оседлый образ жизни, прочно установившийся к 90-м гг., создавал для улусной администрации благоприятные условия по учету населения, чего ни в одном из других улусов не было.

А. А. Лебединский, сопоставляя выделенные статистические данные о количестве населения за 1870 г., 1889 г., 1890 г., 1895 г. с общими условиями жизни калмыков-большедербетовцев, пришел к следующему заключению: с 70-х г. XIX в. прирост населения сокращается, а в 80-х г. XIX в. он, вероятно, чередуется с убылью, а к 90-м гг. XIX в. обеднение и разорение большедербетовцев настолько усиливаются, что с этого времени определенно наблюдается тенденция их вымирания. [23, с. 110–112].

На наш взгляд, тезис А. А. Лебединского о вымирании калмыков неприемлем. Надо полагать, что на сокращении численности в какой-то степени сказывался во второй половине XIX в. отток населения. Прослеживаются и рост, и сокращение, но в целом численность в Большедербетовском улусе остается примерно на одном и том же уровне.

Таким образом, нами, по возможности, воспроизведена демографическая история расселения калмыков вне пределов их основных кочевий, располагавшихся после 1771 г. в Астраханской губернии в XVII–XIX вв. и нашедшая отражение в нарративных источниках.

В целом приведенные данные по численности и расселению калмыков вне пределов их основных кочевий отражают недостаточно полно все затронутые нами вопросы, что свидетельствует о необходимости выявления новых источников. Большинство исследователей оперировали демографическими данными для воссоздания в той или иной степени

полноты воспроизводимой ими исторической картины, и не более того. В связи с этим ими остался неохваченным весь комплекс исторических источников по данной проблеме. Тем не менее при совокупном исследовании их данных подтверждаются имевшее место расселение калмыков вне их основных кочевий и образование новых субэтнических групп, получавших названия по местам их обитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гурий И. Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда. СПб.: Колокол, 1911. 40 с.
2. Борисенко И. В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII в. – нач. XX вв.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1982. С. 42–80.
3. Шовунов К. П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVII–XIX вв.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992. 319 с.
4. Очиров У. Б. К вопросу о численности калмыцких этнических групп за пределами калмыцких кочевий в конце XVII–XX вв. // Монголоведение № 2. Элиста, 2003. С. 194–203.
5. Номикосов С. Ф. Статистическое описание Области войска Донского. Новочеркасск: Обл. правл. Войска Донского, 1884. 762 с.
6. Колесник В. И. Демографическая история калмыков в XVII–XIX вв.: Учебное пособие. Элиста, 1997. 135 с.
7. Маслаковец Н. А. Статистическое описание кочевья донских калмыков // Труды областного Войска Донского статистического комитета. Вып. 2. Новочеркасск, 1874. С. 1–95.
8. Алексеева П. Э. О расселении калмыков на Дону // Вестник КИГИ РАН. Вып. 16. Элиста: АПП «Джангар», 2001. С. 291–313.
9. Беликов Т. И. Калмыки в борьбе за независимость нашей Родины (XVII – начало XIX вв.). Элиста, 1965. 179 с.
10. П. И. Рычков. Топография Оренбургской губернии (обстоятельное описание Оренбургской губернии) // Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащих. Изд. Г. Ф. Миллера. Ч. 1–2. СПб., 1762.; 2-е изд. Оренбург. отд. ИРГО, 1887. 405 с.
11. Гурий (Степанов) А. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. I. Калмыки. Казань, 1915. 100 с.
12. Беликов Т. И. Участие калмыков в Крестьянской войне под руководством Е. И. Пугачева (1773–1775 гг.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1971. 167 с.
13. З-в Н. Исторический обзор ставропольских калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1848. Т. XXXV. № 7–8. С. 27–38.
14. Борисенко И. В. Очерки по исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период. Элиста, 1991. 250 с.

15. Бурдуков Н. Ф. Митричин кристен: терские калмыки (1777–1905 гг.). СПб., 1905. 38 с.
16. Борисенко И. В. Расселение терских калмыков (XVIII–XX вв.) // Роль ленинских декретов в образовании и развитии Советской автономии Калмыкии. Элиста, 1982. С. 115–129.
17. Костенков К. И. Калмыки Моздокского казачьего полка (необходимое приращение к статистическим сведениям о калмыках) // Труды Астраханского губернского статистического комитета. Вып. 1. Астрахань, 1869. С. 165–166.
18. Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста, 1998. 181 с.
19. Лебединский А. А. Большедербетовский улус во 2-ой половине XIX века // Калмыцкая область. № 2. Астрахань, 1925. С. 90–123.
20. Львовский Н. Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса // Ученые записки императорского Казанского университета. Кн. 5. Казань, 1893. С. 79–106.
21. Ланко П. З. Отрывки из записок о калмыках Большедербетовского улуса // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. I. Ставрополь, 1868. С. 73–81.
22. Костенков К. И. Статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии // Труды Астраханского губернского статистического комитета. Вып. I. Астрахань, 1869. С. 1–56.
23. Лебединский А. А. К вопросу о вымирании калмыков // Калмыцкая область. Орган Калмыцкой областной плановой комиссии. № 1–2 (7–8), апрель. Астрахань, 1927. 45 с.

Бурятско-калмыцкие взаимосвязи: история и современность¹

В числе многонационального народа России – два этноса, представляющие монголоязычную общность: буряты и калмыки. Согласно этнолингвистической классификации народов мира, буряты и калмыки относятся к одной группе народов. Единое происхождение двух монголоязычных этносов подтверждается учеными на основе анализа целого комплекса источников.

Этногенетические связи этих народов отражены в этногонических сюжетах. Бурятские легенды называют *Баргу-батора* предком трех братьев: *Буряадая* – предка булагатов и эхиригов, *Хориодя* – предка хори-бурят и *Олюдая* – предка олётов. «Эта легенда, возможно, указывает на то, что олёты и протобурятские племена входили в состав объединения баргутов, населявших легендарную землю *Баргуджин-Токум*, которая в научной литературе связывается не только с Западным Забайкальем (долиной р. Баргузин), но и с Предбайкальем», – отмечает Е. В. Павлов [1]. Учитывая, что «в этническом составе как калмыков, так и бурят имеется большое количество одних и тех же родов, причем явно древнего происхождения, а не новообразования», надо согласиться с мнением П. Б. Коновалова о том, что «это обстоятельство вкупе с указаниями письменных источников на былую общность исторической географии бурят и ранних ойратов служит основанием говорить об ойрато-бурятской исторической общности эпохи средневековья» [2, с. 352].

По данным Г. О. Авляева, ряд этнических групп калмыков восходит к бурятской общности. В частности, этнолог считал, что калмыки-багуты

¹ При поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» на 2009–2011 гг. (подпрограмма № 12 «Проблемы социально-экономического и этнополитического развития южного макрорегиона», проект Ойратский мир: география расселения народов и топонимика»).

происходят от средневековой общности баргутов, являвшихся предками бурят [3].

Предки бурят и калмыков относились к группе так называемых «лесных» народов, основными занятиями которых были охота и рыболовство, а скотоводство имело вспомогательное значение. Как отмечает В. П. Санчиров, «к «лесным народам», по данным «Тайной истории монголов», относились ойраты, буряты (точнее говоря, бурааты, одно из западных протобурятских племен. – В. С.), бархуны (баргуты), урсуну (урсуты), хабханасы, ханхасы, тубасы, хори-туматы (Сокровенное сказание. § 239), включавшие в себя элементы монгольского, тюркского и самодийского происхождения.

В этом регионе в те далекие времена, как и теперь, проходила граница основного территориального размежевания тюрков и монголов. Предки ойратов, продвигаясь на запад, в XI–XII вв. отвоевали территорию, прежде занимаемую тюркоязычными племенами, и оказались на северной периферии монгольского мира. На севере и на северо-западе границы «страны ойратов» соприкасались с владениями земледельцев – тюркоязычных енисейских киргизов» [4, с. 16–17].

По мнению Х. Окады, проанализировавшего данные письменных источников, содержащие генеалогические легенды, в составе западных монголов можно выделить пять основных групп: 1) древнеойратская группа: хойты и баатуты (баатуды); 2) баргутская группа: баргу-бурааты; 3) найманская группа: дербеты и джунгары; 4) кереитская группа: торгуты; 5) восточно-монгольская группа: хошуты [5].

Как пишет В. П. Санчиров, «в первые три десятилетия XVII в. по мере усиления позиций хошутских, торгутских, джунгарских и дербетских князей в политической жизни ойратского общества племенные объединения хойтов, баатутов и баргу-бураатов оказались оттеснены на второй план. Некоторые из них перестали существовать как единое целое, утратив свое значение в политической жизни ойратов. Известно, например, что значительная часть хойтов попала в зависимость к дербетским князьям и перестала играть сколько-либо заметную роль в событиях XVII–XVIII вв. ... Другая их часть оказалась под властью монгольских князей. Это было юридически закреплено на съезде монгольских и ойратских князей 1640 г. В «Великом уложении» 1640 г. по этому поводу говорится: «Поколения Баргу, Батут и Хойт, находившиеся с года огня-змеи (1617 г.) по год земли-дракона (1628 г.) у Монголов, должны оставаться во владении Монголов, а находившиеся у Ойратов – во владении Ойратов ... В первой трети XVII в. хойты, баатуты и баргу-бурааты, по происхождению связанные с родо-племенными группами древних ойратов Восьмиречья, уже были

поглощены более крупными мощными ойратскими и монгольскими феодальными владениями» [4, с. 31].

Согласно Х. Окаде [5], первая группа западных монголов включала баргу-бураат. Баргуты считаются одной из групп, вошедших в состав бурятского этноса. «Ныне буряты разделяются на живущих в Иркутской губернии или северо-западной стороне Байкала – барга-буряты, и на забайкальских или живущих на юго-восточной стороне Байкала – монголо-бурят» [6, с. 116–117]. Три другие группы, выделенные Х. Окадой, – древнеойратская, найманская, керейтская и восточномонгольская. В древнеойратскую группу входили хойты и баатуты, зафиксированные самыми ранними источниками по истории монгольских народов. Потомками найманов, по мнению Х. Окады, являются цоросы и дербеты. Предками торгутов являлись южномонгольские керейты, восточномонгольская группа в составе ойратов представлена хошутами. Таким образом, буряты и калмыки являются потомками западномонгольских народов, в числе которых ученые выделяют пять основных групп. Основными субэтносами калмыков являются дербеты, торгуты и хошуты. Хойты и батуты довольно немногочисленны и входят в состав других субэтносов калмыков.

В. М. Бакунин, один из первых исследователей истории калмыков, выделял среди западных монголов четыре группы: Хошоут, Баргу Бурат, Зенгор, Торгут. «Из них первые – Хошоут – пребывание свое и донные имеют при Кокунуре, то есть при Синем озере, лежащем между Китайского государства, тибетского (или тангутского) народа, в котором живет Далай-лама, и Малой Бухарии (Малой Бухарией назывался Кашгар, или Восточный Туркестан), и имеют своих ханов, а около 1700 года от нападения зенгорцев вступили в подданство Далай-ламы. Другие – Баргу Бурат – напредь сего кочевали при реки Иртыша и при Алтайских горах и имели собственных своих владельцев. ... немалая часть вступила в подданство Российской империи и ныне пребывание свое имеет в Сибири в Иркутской провинции и на своем языке себя называют бурат, а россияне называют их братскими калмыками...» [7].

Современные исследователи выделяют в составе бурятского этноса группы, относящиеся по происхождению к выходцам из Джунгарии: «в составе бурят Предбайкалья (главным образом в составе племени булагат) относятся роды *ноёд*, *быкот*, *икинад*, *зод* (зодский род), *зунгар*, *шаранууд*, *барунгар* и *боронууд* ..., *манхолод*//*моголюд* В Кудинской долине (Эхирит-Булагатский район Усть-Ордынского бурятского автономного округа): *харанууд*, *дурлай*, *ехэнүүд* и *хурамша* (курумчинский).... В Верхоленье ... расселены *сэгэнуты* (*сэгэнүүд*), которые также представлены в составе забайкальских – байкало-кударинских и баргузинских эхиритов.

К «джунгарским» мигрантам в составе эхиритов относятся *тугуты* и *хайталы* ..., которые, если верить генеалогическим преданиям, пришли вместе с сэгэнутами Помимо этих родов, среди байкало-кударинских эхиритов зафиксированы представители рода *торгоут* [1].

Сходство бурят и калмыков состоит и в историческом прошлом, поскольку буряты и калмыки – два народа, вошедшие добровольно в состав Российского государства. В 2009 году Республика Калмыкия торжественно отметила 400-летие со дня добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. В 2011 году в Республике Бурятия отмечается 350-летие вхождения бурятского народа в состав России. Общность исторических судеб обусловила и общие черты в тенденциях развития культуры народов.

В культуре бурят и калмыков, двух этносов, вошедших в состав Российского государства, наблюдались этнокультурные контакты с народами, представляющими многонациональное население России. Вместе с тем общность культур связана как с общим происхождением, так и с тем фактором, что в поликонфессиональном пространстве Российской Федерации буряты и калмыки занимают одну нишу, они являются последователями тибетской формы буддизма.

Бурятия, географически расположенная вблизи от крупных центров буддизма – Монголии и Тибета – имела тесные взаимосвязи с буддийским миром со времени распространения данной мировой религии среди бурят. Калмыкия на протяжении XVII–XVIII вв. имела тесные контакты с буддийским миром, которые в XIX в. ослабли, но в начале XX века вновь оживились. Именно в этот период началось более тесное сотрудничество и с бурятскими буддистами. Главным проводником этих взаимосвязей стал Агван Доржиев, посланник Далай-ламы в России, много сделавший для развития религиозных институтов в буддийских центрах и налаживания контактов между ними.

Благодаря деятельности Агвана Доржиева в Калмыкии в 1907–1908 гг. были открыты две высшие конфессиональные школы. В них, в числе других учителей, работали бурятские священнослужители. В Икицохуровской Чёря работали Дандар Буюнтуев, гелюнг из Ацагатского дацана, имевший степень гавджи, Номха Церен Юмов, гелюнг из Селенгинского уезда Забайкальской области, также имевший степень гавджи. Дандар Буюнтуев в 1913 году исполнял обязанности директора этой высшей духовной академии. В Малодербетовской Чееря в те же годы работал бурятский гелюнг Чонджур Аюшев [8].

«С 1908 года инспектором-экзаменатором (шунлеви) работал лама Асхадинского дацана Забайкальской области Ченимбо Намдаков. Но в 1909 г.

он отбыл на родину, а вместо него был избран на эту должность лхарамба Джамьян Эрдэниев из Шубугуйского аймака Забайкальской области. «Надзирателем», или гебко, являлся лама из Асхадинского дацана – Дарджап Дхамбаев. Гунзут (унзат) малодербетовской Чееря также являлся выходцем из Бурятии, им был Джамцо Цебеков – «лама-пандит» из «Асхадинского» дацана. «Казначей» (шанзап) и «эконом» (зама) в Малодербетовской Чееря были из числа местного калмыцкого духовенства: Мукебюн Монцоков из Малодербетовского улуса и Бадма Далантаев также из Малодербетовского улуса. Но после 1909 г. ... казначеем в высшей конфессиональной школе стал бурятский лама из Худайской волости Забайкальской области Чонжур Аюшев, а экономом – Овше Мучкинович Норзунов – зайсанг Большедербетовского улуса Ставропольской губернии [8].

В Бурятии после периода репрессивной политики государства в отношении церкви в послевоенное время все же начали с разрешения властей действовать буддийские храмы, здесь располагался центр образованного в 1946 году Центрального духовного управления буддистов СССР. В Калмыкии после восстановления автономии и до 1988 года не было ни одного храма. Поэтому в период восстановления буддийских институтов в последнее десятилетие XX века руководство ЦДУБ СССР в лице бурятских буддистов оказало существенную организационную помощь. Священнослужители из различных дацанов Бурятии приезжали в Калмыкию для проведения служб в храмах и молитвенных домах: работа в Элистинском молитвенном доме осуществлялась вначале по принципу командирования священнослужителей из Иволгинского дацана (Бурятия). В течение первого года функционирования общины сменилось несколько священнослужителей, проработавших в течение короткого периода в молитвенном доме. Среди первых командированных лам были В. Р. Цымпилов (Туван Дорж), возглавивший молитвенный дом в г. Элисте, и В. Ламажапов (Базарсадо), до настоящего времени проживающий в столице Калмыкии.

Первым настоятелем молитвенного дома был бурятский лама Туван Дорж (В. Цымпилов), прослуживший в Элистинском хуруле с 1988 г. до 1992 г. В период возрождения религии возрос авторитет священнослужителей в обществе. В марте 1990 г. проводилась избирательная кампания по выборам депутатов Верховного Совета Калмыцкой АССР. Элистинская община буддистов и ее наиболее деятельные члены приняли активное участие в этом процессе. В результате настоятель молитвенного дома В. Р. Цымпилов (Туван Дорж) был избран депутатом Верховного Совета Калмыцкой АССР.

Благодаря сотрудничеству с Бурятией в Калмыкии появились новые кадры священнослужителей, ряд которых прошел обучение в Иволгинском дацане.

Традиции взаимного сотрудничества Бурятии и Калмыкии продолжают в настоящее время и в сфере науки. Показательным является научное содружество двух академических институтов, представляющих монголоведческую и в целом востоковедческую науку России. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии БНЦ СО РАН, правопреемник первого в Бурятии научного центра, и Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН имеют давние и хорошо налаженные связи. Одним из первых проектов, выполнявшихся параллельно двумя научными центрами, являлось в 1960–70-х годах исследование истории буддизма в Бурятии и Калмыкии. Бурятскими коллегами сделано немало в этом направлении [9, 10, 11 и др.]. В Калмыкии по результатам исследования истории буддизма в те годы опубликовано три сборника статей [12, 13, 14]. В последующем появились ряд монографий и других публикаций по истории буддизма в Калмыкии [15, 16, 17 и др.]. В 2009–2010 гг. осуществлен совместный проект, результатом которого является коллективная монография «Буддизм в современной России» [18]. В утвержденном распоряжении Президиума РАН от 06.07.2011 г. Тематическом плане научного сотрудничества между Российской академией наук и Академией наук Монголии на 2011–2015 гг. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН выступают в качестве основных исполнителей совместных с монгольской стороной проектов: «Буддизм в Монголии, Калмыкии, Бурятии, Тибете: история и современность», «Исследования истории, культуры, фольклора и письменного наследия ойратов», «Духовная культура и письменное наследие монгольских народов: создание единой информационной базы данных». От Академии наук Монголии для реализации данных проектов предполагается участие Международного института исследования кочевой цивилизации, Института истории, Институты языка и литературы.

Перспективы сотрудничества между ИМБТ СО РАН и КИГИ РАН видятся в совместных научных проектах, связанных с исследованием истории, культуры, этногенеза и этнокультурных контактов монгольских народов. Два востоковедных научных центра объединяет также тибетологическая проблематика.

ЛИТЕРАТУРА

1. Павлов Е. В. Сэгэнуты-олёты в этнической истории предбайкальских бурят // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. Элиста: Изд-во КГУ, 2008. С. 13–21.

2. Коновалов П. Б. О калмыцко-бурятских этногенетических связях // Материалы Международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее». Элиста, 2009. Ч. 1. С. 352–358.
3. Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста, 2002. 325 с.
4. Санчилов В. П. Формирование этнической общности ойратов – предков калмыков // Калмыки. М.: Наука, 2010. С. 12–55.
5. Okada H. Origins of the Derben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbücher. Neue Folge. Band 7. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987. S. 181–211.
6. Ксенофонов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Якутск, 1992. Т. 2. 317 с.
7. Бакунин В. М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутовского и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 153 с.
8. Бакаева Э. П. К вопросу об осуществлении связей между буддийскими центрами России в начале XX века // Мир буддийской культуры. Чита-Агинское, 2001. С. 88–96.
9. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и роль культовой системы. Новосибирск, 1983. 233 с.
10. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. 320 с.
11. Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. 228 с.
12. Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. 112 с.
13. Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. 157 с.
14. Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987. 132 с.
15. Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994. 127 с.
16. Дорджиева Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. (Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи: середина XVII – начало XX века). Элиста: «Джангар», 1995. 127 с.
17. Дорджиева Г. Ш. Буддистская церковь в Калмыкии в конце XIX века – первой половине XX в. М., 2001. 186 с.
18. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. М.: Фонд современ. ист., 2010. 392 с.

Вклад представителей бурятского и монгольского народов в развитие современной калмыцкой культуры

Монголов, бурят и калмыков объединяет общее историческое прошлое, связанное с формированием монгольской этнической общности в XIII в., которое проходило под властью Чингисхана. Как отмечает Т. Д. Скрынникова, «... у всех монгольских народов – единая древняя культура, корнями уходящая в центрально-азиатскую цивилизацию, была единая письменность – классическое, так называемое старомонгольское вертикальное письмо» [цит. по: 1, с. 75]. Много общих элементов в традиционной народной культуре этих народов.

В рассматриваемых регионах в постсоветский период активизировались процессы национально-культурного возрождения, в котором активную роль играет национальная интеллектуальная элита. В ее деятельности следует отметить следующие направления: «конструирование мифосимволической системы, ориентированной в прошлое (связь поколений), и стремление к этнической интеграции, которое выражается в создании интертекста культуры, где прослеживается преемственность: кочевые цивилизации Центральной Азии – Монгольская империя и Чингисхан – распространение буддизма – национальное движение начала XX в. – образование республик, воспринимаемые как моменты манифестации этнического» [1].

К сожалению, нет научных работ, где анализировалось бы взаимодействие культур этих родственных народов на современном этапе. В своей статье мы попытаемся восполнить этот пробел, рассмотрев вклад отдельных представителей бурятского и монгольского народов, оказавших влияние на развитие современной калмыцкой культуры.

Два российских этноса, буряты и калмыки, являются генетически родственными монголоязычными народами, они представлены титульными этносами двух республик в Российской Федерации. В 1609 году калмыки и в 1659 году буряты подписали договор о добровольном вхождении в

российское государство. С тех пор судьба этих двух родственных народов связана с судьбами русского и других народов многонациональной державы, с началом интегрирования в инокультурное пространство. В составе России два народа приобрели новые возможности для развития, так была создана система образования, появилась национальная интеллигенция. Многие калмыки и буряты, получив высшее образование, внесли большой вклад в развитие российской науки, литературы, искусства, государственно-политической сферы. Большое наследие оставили деятели калмыцкой и бурятской культур, видные поэты и прозаики, этнографы, художники, общественные деятели. В свою очередь, российская культура и наука получили возможность глубоко ознакомиться как с богатым культурно-языковым наследием монгольского мира, так и с особенностями культуры и быта калмыков и бурят [2, с. 282].

К сожалению, в настоящее время оба этноса, как и другие народы, испытывают отрицательные последствия урбанизации, унификации культуры с преимущественным внедрением элементов западного образца, которые привели к тому, что сужается сфера применения национальных языков, утрачены или существуют в сильно модернизированном виде основные элементы традиционно-бытовой культуры.

Однако за последние два десятилетия и в Калмыкии и в Бурятии, как и в целом по России, активизировались процессы возрождения национального самосознания, что вызвало повышенный интерес к проблеме сохранения этнокультурных ценностей, социокультурного развития этнических общностей. М. С. Антонова отмечает, что «изучение опыта религиозности бурят и калмыков в контексте традиционной культуры обретает особый смысл в связи с возрастанием роли религии в духовной жизни общества, усилением ее значимости как компонента национально-культурного возрождения народов, сохранения их этноконфессиональной идентичности, актуальностью проблемы обеспечения бесконфликтного развития межрелигиозных и межнациональных отношений в современной России» [2, с. 283–284].

В рассматриваемый период в Республике Калмыкия многое делается для восстановления утраченных этнокультурных и религиозных традиций. В 1988 г. в г. Элисте появилась первая официально зарегистрированная община буддистов. В этом же году был открыт первый молельный дом, настоятелем которого вскоре стал приехавший из Бурятии лама Туван Дорж. Вместе с ним в республику прибыло несколько бурятских священнослужителей, которые привезли с собой предметы культа. Важным событием стало создание Объединения буддистов Калмыкии (ОБК). В 1991 г. состоялась первая конференция ОБК, на которой утвердили устав и шаджин-ламой калмыцкого хурула был избран Туван Дорж [3].

В процессе духовного возрождения существовал целый ряд нерешенных проблем. Так, с появлением значительного количества общин буддистов и хурулов остро встал вопрос подготовки калмыцкого духовенства. Поэтому в начале 1990-х гг. на учебу в Индию, Монголию и Бурятию была направлена группа послушников, часть из них по окончании учебы вернулась на родную землю, ведет религиозные службы в отстроенных заново буддийских хурулах. В настоящее время в Калмыкии в буддийских храмах служат как священнослужители калмыцкой национальности, так и приглашенные тибетские учителя.

С начала 90-х годов в активную деятельность по развитию буддизма в Калмыкии включились буддийские священнослужители из Монголии. Многие из них продолжают вести частный прием, занимаясь выполнением определенных ритуалов. Современные верующие чаще всего обращаются в буддийские храмы с прагматической целью, в основном, при решении каких-либо своих личных проблем, к примеру, «продлить жизнь», «устранить препятствия», «призвать счастье», «открыть дорогу» для успешного дела, успехов в учебе. Как и другие буддийские учителя, монгольские ламы оказывают помощь в решении этих насущных для населения проблем. В то же время они выполняют не менее важную функцию – просветительскую, приобщая население к основам, философии буддизма, передавая ему необходимые знания. Во время индивидуальных приемов они рассказывают о том или ином ритуале, о принципах буддийского учения. В том, что современные калмыки стали приобщаться к буддизму, а некоторые успешно практикуют учение, есть немалая заслуга монгольских лам.

В конце 90-х г. прошлого столетия в калмыцкой столице был создан муниципальный театр классического балета «Элиста», в который были приглашены мастера балетного искусства из Бурятии. Главным балетмейстером театра была лауреат Государственной премии Республики Бурятия, народная артистка России Екатерина Самбуева. Художественным руководителем театра являлся заслуженный артист Республики Калмыкия Анатолий Очиров. Программа концертов театра была представлена фрагментами из классических балетов «Лебединое озеро», «Щелкунчик» П. И. Чайковского, «Дон-Кихот» А. Минкуса, хореографическими миниатюрами по мотивам калмыцких народных песен. В труппу театра входили заслуженная артистка России и народная артистка Бурятии Т. Дудеева, лауреат Международного конкурса, заслуженный артист Республики Бурятия М. Сат, заслуженная артистка Республики Бурятия М. Лубсанова, солисты балета В. Миронова, Д. Брыков, И. Пяткина, Н. Фадеева, Б. Цыбина, А. Тюрина, М. Ушаков, О. Монтоев, В. Шустиков, М. Николаев.

В 2002 г. состоялась премьера спектакля «Окн Тенгр» («Небесная

Дева»). Хореограф и постановщик балета – народный артист Бурятии Олег Игнатьев, один из самых востребованных и модных балетмейстеров страны. Музыка к балету написана калмыцким композитором Аркадием Манджиевым. Игнатьев вспоминает: «Идеи были разные, начиная с воплощения на сцене истории вечной любви Ромео и Джульетты, но на калмыцкой основе, и кончая шахматной легендой. В калмыцком хуруле Сандже-лама рассказал нам потрясающую древнюю легенду о Небесной деве, которая напомнила мне Шекспира. Женщина принесла себя в жертву ради людей, ради их счастья, убив своего мужа, а затем и сына. Столько чувств, эмоций! И я написал либретто к спектаклю» [4]. Тесное сотрудничество хореографа и композитора способствовало значительному обогащению танцевальной лексики и драматургии спектакля. Заслуженный деятель искусств РК, художник-постановщик Валерий Яшкулов также многое сделал для успеха этого балета.

Спектакль был поставлен силами танцоров театра «Элиста», также были привлечены артисты данс-балета «Парадиз», студенты хореографического отделения Элистинского училища искусств им. П. Чонкушова. Элистинцы восторженно приняли столь грандиозное представление, эмоционально пережили с главной героиней, талантливой балериной Т. Дудеевой волнующие моменты ее сценической жизни.

Театр классического балета «Элиста» непродолжительное время радовал калмыцких зрителей своими концертами. Из-за нерешенности экономических проблем театр просуществовал недолго, труппа распалась. Но у калмыцкой публики надолго остались в памяти талант и мастерство бурятских артистов балета.

С середины 90-х годов XX в. в республике стало развиваться шахматное движение. До 1995 г. квалификация местных шахматистов была недостаточно высокой, в республике насчитывалось всего несколько кандидатов в мастера спорта. Не хватало опытных тренеров для подготовки способных учеников. И в этой сфере на помощь пришли специалисты из Бурятии, а именно Сокто Намжилов, неоднократный чемпион этой республики. В скором времени он становится и чемпионом Калмыкии. Это дало ему возможность играть в финалах чемпионата России по шахматам. Намжилов также защищал честь Калмыкии на XXXIII Всемирной шахматной Олимпиаде, которая состоялась в 1998 году в г. Элисте. Несколько лет он проработал тренером в республиканской шахматной школе.

В современный период стали интенсивно развиваться культурные связи между Монголией и Калмыкией. Экономические контакты двух регионов налаживать гораздо сложнее из-за географической отдаленности и отсутствия необходимой инфраструктуры. Восстановление и

развитие культурных контактов – вполне реальный путь к возобновлению отношений в других сферах международного сотрудничества. Историк О. А. Джагаева в своей статье пишет, что «если ранее непосредственные связи у Калмыкии были с Убур-Хангайским аймаком, то с начала 90-х г. ее традиционные отношения с Монголией поднялись на новый уровень, так как Республика Калмыкия стала субъектом международного права» [5, с. 184].

В последние два десятилетия активно развиваются связи между Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН и Калмыцким госуниверситетом, с одной стороны, и Монгольским государственным университетом и институтами Академии наук Монголии, различными общественными организациями, с другой стороны [6]. Так, в марте 2006 г. в г. Улан-Баторе был создан «Центр по изучению истории и культуры ойратов «Тод номын гэрэл», который возглавил Баатаржавын Бат-Амгалан. Главными задачами организации являются изучение истории, религии, народного искусства, культуры и письменного наследия ойратов Монголии, воссоздание и развитие их традиций, всестороннее содействие молодым исследователям, работающим в данной области, установление и развитие культурных связей между Монголией и Калмыкией, распространение наследия духовной культуры ойрат-монголов [8, с. 63].

Центр учредил серийное издание «Библиотека Ойратика». Пятый выпуск данной серии вышел под названием «Калмыки: история и культура» В нем опубликованы на монгольском языке 20 научных статей ученых КИГИ РАН.

В июле 2007 г. впервые состоялась комплексная международная научная экспедиция калмыцких ученых в Монголию «Ойраты России и Монголии: история и современность», в ходе которой были зафиксированы современное состояние этнического языка, фольклора, культуры ойратских этнических групп, компактно проживающих на территории западной Монголии и сохранивших традиционный уклад жизни. Через год была проведена еще одна экспедиция в Монголию «Лингвоэтнографический ландшафт современной Монголии в структурно-типологическом ракурсе: западномонгольские локальные традиции», в которой участвовали ученые КИГИ РАН и Центра «Тод номын гэрэл». Исследователи записали образцы устного народного творчества, собрали богатый материал по религиозным обычаям и традициям, быту ойратских этнических групп [8, с. 65].

В 2008 г. в Калмыкии был открыт консульский отдел Монголии. По договору о сотрудничестве Калмыцкого государственного университета с Монгольским государственным университетом наметился обмен студентами, преподавателями, были подготовлены совместные научные

публикации, проведены научные экспедиции, конференции и т. д. На разных факультетах калмыцкого вуза обучаются студенты из Монголии. С сентября 2008 г. по февраль 2009 г. проходили стажировку 13 студентов из Монгольского университета [7, с. 197].

В феврале 2009 г. официальная делегация Республики Калмыкия побывала в Монголии. Во время встречи Главы РК с монгольским хамбо-ламой были обсуждены вопросы укрепления братских связей между Калмыкией и братской Монголией, развития контактов в буддийском мире. В Монголии насчитывается около 80 монастырей и более 4-х тысяч монахов. «У нас с монголами общие культура, история, поэтому нужно усердствовать в развитии наших отношений, особенно в сфере образования», – отметил калмыцкий шаджин-лама Тэло Тулку Ринпоче после встречи.

Статуя Цзонкапы, которая хранится в монастыре Гандан в Улан-Баторе, имеет большое духовное значение для калмыцкого народа. Глава Калмыкии в 2009 году обращался к хамбо-ламе Монголии с просьбой передать калмыкам эту статую как исконно принадлежавшую им реликвию. Глава монгольских буддистов не имеет принципиальных возражений против этой передачи [9].

Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче посещал Монголию несколько раз. В 2009 году в Убсунурском аймаке ему вручили орден Цеденбала. В библиотеке одного из университетов Кобдоского аймака Ховд хранится множество старинных текстов на тодо бичг (старокалмыцкой письменности). Один из хурулов назван в честь основателя «ясного письма» Зая-пандиты, в нем собрано очень много священных рукописей на тодо бичг. Тексты «Сутры Великого освобождения», «Сутры Золотого Света» были переданы в дар калмыцкому народу. В библиотеке небольшого храма «Раши Гонза Линг» хранятся тексты, представляющие большую редкость. Примером служит написанный на тодо бичг трактат ламы Цонкапы «Ламрим Ченпо» («Большое руководство к этапам Пути Просветления»), являющийся основополагающим текстом для последователей распространенной в Монголии и буддийских регионах России школы Гелуг [10].

В Республике Калмыкия, по данным переписи 2002 г., проживают более сорока представителей монгольского народа, все они заняты в различных сферах. Тринадцать лет живет в Калмыкии семья Паламсурэн Менгенцецг. Монголка решила заняться изготовлением войлочных изделий, которое было исконным ремеслом калмыков, но, к сожалению, забытым в силу разных обстоятельств. Менгенцецг сама моделирует, изготавливает и украшает мягкие теплые тапочки, пинетки, кухонные принадлежности, игрушки, сувениры, подушки, жилеты, пояса. В Элисте, в центре города,

есть магазин, обустроенный в настоящей монгольской юрте, в нем можно приобрести изделия Мэнгэнцэцэг, а также известных монгольских фирм, производящих одежду из кашемира [11].

Во многих элистинских магазинах можно по приемлемым ценам приобрести сувениры, предметы быта, изготовленные монгольскими умельцами, красочную одежду в модном ныне этностиле. Эта продукция сыграла и продолжает играть неоценимую роль в приобщении современных калмыков к богатству материальной культуры предков. Ведь традиции ношения этнической одежды ойратов утрачены в процессе приобщения к общеевропейской культуре. Деятельность монгольских представителей в этом отношении, безусловно, имеет большое значение для возрождения и сохранения национальной одежды калмыков.

Монгольские деятели искусств сыграли и продолжают играть большую роль в процессе возрождения национальной музыки. Среди них Энхтуяа Шархуу, которая с 1994 г. проживает в Калмыкии. Долгое время она была солисткой в Государственном оркестре народных инструментов, знакомила население, почитателей музыки с волшебной мелодией таких инструментов, как йочн, хучр, которые были утрачены в культуре калмыков. С первых дней своего приезда опытный музыкант обучает детей игре на домбре, йочн, хучр в элистинской школе искусств и в селе Оргакин Ики Бурульского района. По ее инициативе был создан ансамбль «Саргерл». Свою безграничную любовь к калмыцким песням, мелодиям она передает ученикам, которым нравится исполнять «Ээжин дун», «Һурвн альмн», «Иньг мини». За большой вклад в развитие музыкальной культуры республики ей присвоено звание «Заслуженный работник культуры Республики Калмыкия» [12].

Сотрудничество в области культуры, образования и науки между Монголией и Калмыкией продолжает развиваться. В июле 2010 г. в Улан-Удэ прошла IV Генеральная сессия Конвента монголов мира, в которой участвовала делегация Калмыкии. В рамках Конвента был подписан ряд документов о сотрудничестве в сфере науки. Среди приоритетов актуальные для Калмыкии вопросы – совместное изучение природных ресурсов, предотвращение опустынивания и эрозии почв, использование возобновляемых источников энергии, создание новых лекарственных препаратов из натурального сырья на основе тибетской медицины [13].

В начале февраля 2011 г. депутаты Элистинского Городского Собрания (ЭГС) С. Мانتеев, Б. Очиров побывали в Улан-Баторе по приглашению монгольской стороны. Визит оказался не только культурно насыщенным, но и перспективным в плане развития экономических отношений между

нашими родственными народами. Депутаты ЭГС провели ряд встреч с ведущими бизнесменами Монголии. Один из них – Сяяхан Батыр – собирается открыть в Калмыкии собственный бизнес. В Элисте планируют создать монгольский историко-культурный центр «Монголия и мир», в строительстве комплекса также примут участие предприниматели Монголии. Центр будет заниматься не только информационной деятельностью, но и проведением различных конкурсов, обменом студентов и др. А руководство монгольской телерадиокомпании «НТВ» выступило с предложением подписать соглашение о сотрудничестве с республиканским телеканалом. На встрече также было озвучено, что в декабре этого года в Калмыкии пройдут Дни Монголии. Осенью в стране Вечно синего неба возведут памятник Убуши-хану высотой в шесть метров. Миниатюра будущего монумента была подарена калмыцкой делегации. Основным спонсором проекта выступила Ассоциация торговцев одного из аймаков Монголии. Строительство памятника приурочено к 240-летию ухода части калмыцкого народа во главе с Убуши-ханом в Джунгарию [14].

Таким образом, современные плодотворные взаимовыгодные контакты между братскими народами – калмыцким, бурятским, монгольским – направлены на восстановление утраченных этнокультурных и религиозных традиций, возрождение богатейшего духовного, письменного, музыкального, танцевального, изобразительного наследия монголоязычных народов, подъем национального сознания. И в дальнейшем эта работа будет расширяться и углубляться, так как в условиях усиливающейся глобализации монголоязычным этносам необходимо, консолидируясь, вместе находить достойные ответы на вызовы современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Скрынникова Т. Д. Культурно-историческая память в современном национально-культурном возрождении бурят // Россия и Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации / отв. ред. В. М. Дианова, К. Ю. Солонин. СПб., 2009. 360 с. С. 70–84.
2. Антонова М. С. Традиционная культура бурят и калмыков: основания диалога // Единая Калмыкия в единой России: через века к будущему. Мат-лы междунар. науч. конф. Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2009. Ч. 1. С. 282–287.
3. Уланов М. С. К проблеме возрождения буддизма в Калмыкии // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. 405-лет. со дня рождения выдающегося просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 176 с. С. 138–143.
4. Каляева Л. Я чувствую здесь притягательную ауру... Элистинские новости. 23 августа. 2002. С. 8.

5. Джагаева О. А. Сотрудничество России и Монголии в области высшего образования (на примере Республики Калмыкия) // Становление и развитие высшего профессионального образования в национальных республиках Юга России. Мат-лы регион. науч. конф., посвящ. 40-лет. Калм. гос. ун-та. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2010. 226 с. С. 184–186.
6. Очирова Н. Г., Омакаева Э. У. Сотрудничество ученых Калмыкии и Монголии в сфере гуманитарных наук // Труды Южного научного центра РАН. Т. V: Социальные и гуманитарные науки. Ростов-на-Дону: ЮНЦ РАН, 2009. С. 381–388.
7. Мургаев С. М. Международное сотрудничество Республики Калмыкия в сфере высшего образования // Становление и развитие высшего профессионального образования в национальных республиках Юга России. Мат-лы регион. науч. конф., посв. 40-летию Калм. гос. ун-та. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2010. С. 195–198.
8. Бат-Амгалан Б. Деятельность Центра «Тод номын гэрэл» по изучению истории и культуры ойратов // Мат-лы Международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвящ. 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. Ч. 1. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2009. 445 с. С. 63–65.
9. Эрендженова В. Буддисты готовятся к 400-летию юбилею // Известия Калмыкии. 10 февраля 2009.
10. Эрендженова В. Паломники собираются в Индию // Известия Калмыкии. № 138. 30 июля 2009.
11. Самбуева Т. Сувениры из войлока // Правительственная газета. 26 сентября 2009.
12. Хальмг хазрт седклэн өгсн көгжмч // Хальмг үнн. 28 сентября 2010.
13. Балакаева Н. В гостях у Байкала // Известия Калмыкии. 23 июля 2010.
14. Эрендженова В. Монголы почтят память Убуши хана // Известия Калмыкии. 11 февраля 2011.

«Нутук»: к вопросу о понятии «кочевье» и территории расселения ойратов (на материалах фольклора)¹

Во многих работах монголоведческого характера одной из устоявшихся констант представляется номадический характер культуры народов монгольской группы. Культура монголов – кочевников Центральной Азии представляется как классическая в исследованиях по хозяйственно-культурным типам. В системе основных координат кочевнической культуры обычно рассматривается и понятие «нутук» (калм. *нутг*), чаще всего переводимое как «кочевье», хотя спектр значений этого термина шире: *нутг* – «1) родное место, родина, родной улус, *төрсн һазр* – родина, родное место; 2) фольк. владения, 3) кочевье, место кочевий» [1, с. 387].

Исследуя концепт «Родина» в культуре монголоязычных народов, М. М. Содномпилова приводит основные термины, транслирующие понятия «земля», «мир» (*дайда* – мир, *дэлхий/дэлхэй* – мир, *земля, газар* – земля, *орон* – страна, *газар дайда* – земля, мир, места, местность, территория, *газар усун* – земля-вода, белый свет, *алтан дэлхий* – земля-матушка), а также термины, обозначающие малую родину (*ехэ орон, нутаг/нутуг/нутук, тукум*), которые охватывают спектр понятий «родина, кочевье» [2, с. 210; 3, с. 260; 4, с. 124]. Освещая проблему земельных отношений в кочевом обществе, исследователь определяет «нутук» как «пространство земли, достаточное для содержания той или иной кочевой единицы», которое считалось принадлежащим господину – нойону или царевичу [3, с. 195].

Этнографические материалы показывают, что понятие «нутук» является многозначным и связано не только со значением «кочевье». При

¹ Работа выполнена при поддержке подпрограммы фундаментальных исследований Президиума РАН: «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтничном макрорегионе» программы «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» по проекту «Ойратский мир: география расселения народов и топонимика».

этом необходимо учитывать, что проблемы перехода монголов к кочевому скотоводству, и в том числе датировка изменения типа хозяйства, еще недостаточно исследованы, а хозяйственно-культурный тип народов монгольского круга отличался специфическими особенностями, которые сформировались под влиянием естественно-географических условий обитания: «главные наши источники, как Рашид-ад-дин, так и «Сокровенное сказание» разделяют монгольские племена XII в. на две группы ... : на группу племен лесных или звероловных [hoiün irgen] и на группу степных или скотоводческих [ke'er-ün irgen]» [5, с. 328–239]. По мнению ряда исследователей, для ранних монголов не являлось чуждым земледелие [6]. Б. Я. Владимирцов отмечал, что «в источниках и пособиях наших имеется несколько намеков на то, что в некоторых местах древние монголы жили оседло и занимались земледелием и рыболовством», но этот вопрос недостаточно исследован [5, с. 340]. В. С. Стариковым высказана идея о монголо-маньчжуро-корейском центре земледелия; по мнению этого ученого, земледелие маньчжуров связано с монголами [7, с. 104, 105, 166]. В. И. Рассадин предположил, что монгольские племена жили компактно, «причем, где-то по соседству и в тесном контакте с тунгусо-маньчжурскими племенами», а свиноводство монголов имеет независимое происхождение [8, с. 71, 76]. Исследовав с позиций междисциплинарных исследований данную проблему, Б. Б. Дашибалов пришел к выводу, что древние этапы культурогенеза монголов были связаны с оседлыми земледельческими культурами восточноазиатского типа, предки монголов проживали оседло в районе, имевшем выход к морскому побережью, занимались земледелием и свиноводством [6; 9].

Предки калмыков – ойраты – в конце XII – начале XIII в. являлись «лесным народом», они обитали в пограничной зоне между лесом и степью и занимались как охотой и рыболовством, так и скотоводством. «Родина древних ойратов Восьмиречье (Секиз-мурэн) (современная территория восточной части Тывы и Хубсугульского аймака Монголии) находилась на стыке горно-степных и горно-таежных районов, что явилось определяющим фактором в их хозяйственной деятельности» [10, с. 213]. К XIII в. «лесные» монголы делились на две группы: собственно охотники; скотоводы и земледельцы, в хозяйстве которых охота имела подсобное значение. Ойраты и их соседи по Прибайкалью (называвшемуся монголами Баргуджин Токум) относились, по мнению калмыковедов, ко второй группе [10, с. 204–205]. Более раннюю историю монгольских племен исследователи связывают с иной территорией: нижнее течение р. Онон, или верховья Амура [11, с. 161], или нижнее и среднее течение Амура, территория восточнее и северо-восточнее современной Монголии

по южным берегам Амура, от устья Аргуни до устья Нонни и по северной полосе современной Маньчжурии [12, с. 134]. По мнению Л. Р. Кызласова, на данной территории в VI–IX вв. ранние монголы обитали в лесах, занимались охотой и рыболовством, разведением свиней и лошадей, и лишь с движением киданей с X в. их племена начали миграцию на запад; на обширной территории до Дальнего Востока в это время прослеживалось влияние культур тюркоязычных степных народов: «Археологические находки подтверждают сильнейшее воздействие степных культур западного «карасукского» и особенного «тагарского» облика не только на области Северного Китая, которые прилегают к степной зоне, но и на равнины Маньчжурии, вплоть до Приамурья и Приморья [12, с. 129–130]. Б. Б. Дашибалов и В. И. Рассадин считают, что формирование культуры протомонголов как оседлых земледельцев, свиноводов, имевших выход к морскому побережью, может быть связано с Южной Маньчжурией [9; 13]. «Лесной» период, как и контакты с тюркскими племенами, по мнению С. Ю. Неклюдова, сильнее отражены в мифологии ойратов и калмыков по сравнению с другими монголами [14].

К периоду формирования калмыцкого этноса этнические группы, консолидировавшиеся в единый народ, в хозяйственном отношении представляли кочевников. Поэтому по отношению к калмыцкому скотоводческому обществу термин «нутук» (*нутг*) рассматривается в аспекте понятий номадической культуры как территория кочевий улуса. В Калмыцком ханстве территории кочевий улусов, возглавлявшихся владельцами – нойонами, были определенными, и нарушение системы кочевий каралось ханской властью и судом. Основное направление перекочевок было меридианальным, и до периода, когда территории кочевий стали сокращаться под давлением царских властей, весенне-летний сезон калмыки проводили на левой стороне Волги, а зимовали на правобережье и на левобережье в приморских районах. При этом необходимо учитывать, что, хотя места кочевок и являлись определенными, но они могли меняться под влиянием каких-либо значительных событий (миграции, войны, межэтнические и междоусобные конфликты и др.). В эти моменты менялось и «родное место», а понятия, с ним связанные, осмыслились более широко.

Значение термина «нутук» в начальный период этнической истории калмыков можно выяснить на основе привлечения к анализу такого уникального вида исторических источников, как письма калмыцких ханов и их современников, содержащие деловую переписку верхушки Калмыцкого ханства с российской администрацией, благодаря чему эти письменные памятники (на старокалмыцкой письменности «тодо бичиг» – «ясном письме» – и в русском переводе) отложились в архивах. В письмах кал-

мыцких ханов и их современников термином «нутук» обычно обозначается территория кочевья. Так, об удалении от территории кочевья в связи с оказанием военной помощи в одном из писем говорилось: «Кубанские татары не понесли большого ущерба, но, находясь в одиночестве, я со своим войском выступил от границ нутука и добрался до Кубани» (*Йэру Хобони мангхуд эбдэрэжи йэкэ үгэй хагца болугсан ду цэриг мордожи нутугийн захаса мордожи Хобонду күрэби* (НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Ед. хр. 317)) [цит по: 15, с. 79]. В таком же значении используется термин «нутук» и в других местах: «*Цэриг мани түрүүни нутугийн захаду ирээжи* (НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 5) – «Войско прибыло к переднему краю нашего владения»; *Нутугийн захаду цэриг харба бида* (НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 9) – «Мы выставили войско на границе кочевья» [15, с. 76]. Образованный от существительного *нутг* глагол *нутгх* соответственно обозначал расположение [на какой-либо территории], местонахождение определенной группы кочевников. К примеру, в письме Убаши-хана от 4.10.1765 г. на имя главы учреждения «Калмыцкие дела» И. А. Кишенского, в котором указывались факты притеснений калмыков, говорилось: «Мана хальмг кезэнэс нааран үвлэс биш хурвн цагт Ижлд нутглэс бээдгиг та медх киртэ биший. Ода шидрэ түүндмдн балһсн, батаһ бэрэд, шидринэн һазрт хальмг эс халһад, урдк заңгарн нутглэс йовий гихлэ, өвсн, түлэн модн гигчэс өөд зарһта-цүүһэтэ болад, Ижлэс талдан манд нутглэс бээх һазр уга болад, йирин мана хальмг гигч Ижлэс өвс эс идх, түлэ, геринэн мод эс авх, нег түржэ зүдх цагтан малдан мод утлжэ эс өгх киртэ болад бээжэ эс бээнү. Йирин мана хальмг кезэнэс нааран эзнэ хээрэр Ижлд нутглэс йовдг бишийвидн». Переводчик Т. Щетнев 5.10.1765 г. это место интерпретировал так: «Сим самим небезизвестно, что наши калмыки издревле кроме зимняго времени находятся при Волге. А ныне, пред недавним временем на тех местах поставя города и ватаги, и близко к тем местам калмык не припускают. Есть ли ж наши по прежнему в те места взойдут, то как в траве, так и в дровах происходит ссора и суд. Нам же кроме Волги находиться других не имеется. Сверх же сего как видно, что нашим калмыкам при Волге ни травы, ни рубить дано не будет. Мы же калмыки все при Волге находимся по милости государыниной» [16, с. 60–61].

В то же время изменение территории кочевания означало, что весь «нутук» изменил локализацию, и в этом конкретном случае термин «нутук» может рассматриваться не просто как территория, все кочевье, включая улус, осуществляющий миграцию: «Нутук наш стал подниматься выше по реке и откочевал за пределы владений Айшева Читера» (*Нутук бидан өөдөлөжи Айишин Читэрээсэ цаару нөүбэ* (НА РК. Ф. 36. Оп. 1. Ед. хр. 52)) [15, с. 80]. Так же можно понимать выражение *нутглэс йовх*, которое

встретилось в цитированном ранее письме Убаши-хана, которое переведено было современником в одном случае «взойдут» [на старое место кочевий] в другом случае – «находятся» [16, с. 61]. Таким образом, в период функционирования Калмыцкого ханства понятие «нутук» означало место кочевий, владения, а конкретно в период миграции, когда менялись территории, – и сам движущийся улус, т. е. население).

После ликвидации Калмыцкого ханства в 1771 г., последовавшей вслед за откочевкой большей части народа в пределы Джунгарии, и определения границ Калмыцкой степи Астраханской губернии территории кочевий значительно были сокращены, а система их распределения трансформировалась. Изменения в системе кочевок отразились и на понятии «нутук» (*нутг*), которое стало сближаться с понятием территориально-административной единицы – улуса или аймака. Так, на вопрос о происхождении во время проведения экспедиции по проекту «Генография» (2007 г.) информанты давали следующие ответы: *Баһ дөрвд, Баһ хурла нутг* («Нутук Малодербетовский [по названию улуса], Бага хурула»); *Баһ дөрвд нутг, Баһ хурла әңг* («Нутук Малодербетовский, этническая группа Бага хурула»); *Баһ дөрвд, Буурлахна, үлдчир нутга* («Малодербетовский [улус], Бурулы [этническая группа], из нутука ульдочинского»). Понятие «нутук» прежде обозначало территорию определенной группы (употребляемым является понятие *әңг-нутг* (этническая группа-нутук)). Но также распространено понятие *әәмг-нутг* (аймак [административная единица, часть улуса]-нутук), происхождение которого более позднее.

В культуре бурят также происходили трансформации содержания данного понятия. По мнению М. М. Содномпиловой, «термин «нутук», первоначально обозначавший территорию проживания, позднее стал осмысливаться и как «место рождения», при этом «в культуре кочевых этносов существовали глубокие духовные связи с землей, а ряд фактов позволяет усомниться в том, что кочевники ... легко могли менять места проживания» [4, с. 124, 126]. Исследователь связывает происхождение ряда специфических характеристик в представлениях о родной территории с полусоседностью этнических групп, для которых «обязательным условием считалось наличие и поддержание тесной связи человека с родовой территорией» [4, с. 127].

В культуре калмыков до настоящего времени сохранились сходные традиции и представления о родной земле как месте рождения и обитания предков, характерные для календарной и погребальной обрядности. Так, в современных обрядах жертвоприношения родной земле и воде (*һазр-усн/* букв. «земля-вода») принято выезжать на места поселения предков и/или этнической группы, нарушение этого условия зачастую рассматривается

как неканоническое следование традициям. В похоронной обрядности приняты обычаи захоронения на родной земле, и порой погребальные процессии вынуждены преодолевать путь в сотни километров (в случае если жизнь человека закончилась в районе проживания неродной для него этнической группы).

Указанные характеристики свидетельствуют, с одной стороны, о традициях, сложившихся при переходе от кочевого скотоводства к полuosедлому и оседлому быту. С другой стороны, необходимо учитывать то, что понятие «нутук» (*нутг*) – родная территория – складывалось, начиная с периода сложения этнической общности, еще в ойратский период жизни этноса, когда предки калмыков – западные монголы – считались «лесным народом», занимавшимся охотой, рыболовством и частично переходившим к производящим типам хозяйства.

Этнические представления о «нутуке» как месте проживания этнических групп могут дать дополнительную информацию о географии расселения предков калмыков – ойратов. В этой связи представляет интерес анализ выражения *нутг усн болх* (букв. «стать родной землей, родной водой»), который авторы двуязычного калмыцко-русского словаря переводят как «вступить в брак» [1, с. 387], при этом последнее значение семантически обозначает включение в новое родовое сообщество. Таким образом, этимологически данное понятие означает восприятие в качестве родины, родного места, новой территории, связанной с водной стихией (*усн* – «вода, водный» [1, с. 538]). Глубинное значение понятия *нутг усн* также раскрывается в связи с анализом понятия «земля-вода», под которым понимается пространство этноса. В культуре многих народов алтайской общности понятие «земля-вода» (калм. *һазр-усн*) является обозначением территории, имеющей собственного духа-покровителя, или хозяина местности. Последнее свидетельствует об архаических истоках понятий *һазр-усн* («земля-вода») и *нутг усн* («земля-вода» или «родная территория-вода»).

В данной связи весьма интересно сопоставление противоположных значений, которые могут быть присущи понятию «вода». С одной стороны, выражение *нутг усн болх* семантически связывается с освоением нового пространства (включая водное), которое становится родным. С другой стороны, необходимо учитывать, что в традиционных представлениях брачующиеся стороны представляли как чужеродные, обладающие своим сакральным пространством, в которое символически включался новый человек. Учеными анализируется значение воды, реки, океана как маркера чужой территории, границы между мирами. В таком аспекте рассматривается мотив преодоления водного пространства в статье Д. В. Убушиевой

в данном сборнике [17], основанной на анализе песен Багацохуровского цикла (записанного среди калмыков-торгутов локального цикла, сохранившего архаические истоки). Как отмечает Д. В. Убушиева, символика океана/моря в песнях данного цикла состоит в пограничности; океан делит мир как по горизонтали, так и по вертикали [17]. Данный маркер характерен, отмечает исследователь, только для Багацохуровского цикла «Джангара».

Символика воды как основного элемента в понятии *нутг усн болх* («стать родной землей-водой» / вступить в брак») связана с определяющим значением водных источников как «главного и необходимого для жизнедеятельности элемента ландшафта» [3, с. 221]. Но в этой взаимосвязи результативным может быть и сопоставление калмыцкого понятия *нутг усн* с монгольским *ебесун-усун* («трава-вода»), которое является синонимом «*nutug, nuntuγ* – кочевье» и, по мнению Л. Л. Викторовой, отражает особую роль в кочевом монгольском обществе скота и продуктивности и площади пастбищ, которые могли лимитировать его количество [11, с. 111]. Таким образом, уточненный термин «*ебесун-усун*» отражает кочевнические представления о пастбищах как основном содержании кочевья, факторе, определяющем количество скота, а значит, богатство общества.

В связи с понятием *нутг усн* («родная земля-вода») необходимо рассматривать сведения о так называемых «водяных» монголах, которые известны по данным западноевропейских путешественников В. Рубрука и П. Карпини: в XIII в. эти народы проживали к востоку от «степных» монголов, занимавшихся скотоводством, и занимались рыбной ловлей и охотой. В настоящее время «ученые сходятся во мнении о тождестве водяных монголов и шивэйских племен Восточного Забайкалья и Верхнего Амура, которые упоминаются в китайских хрониках с V в. до конца Ляоской династии. С шивэйцами связывается большая группа погребений так называемой бурхотуйской культуры, изучение которой позволило археологам установить, что ее носители занимались рыболовством, охотой и скотоводством, в их состав входили монголоязычные, тюркоязычные и тунгусо-маньчжурские племена Приамурья» [18, с. 52]. Концепции, согласно которой под названием «шивэй» китайских хроник имелись в виду разные этнические культуры, придерживается исследовательница этнической истории народа мохэ Е. И. Деревянко, проанализировавшая целый комплекс данных по народам Приамурья I тыс. н. э. [19]. Данная концепция была в целом поддержана С. А. Арутюновым, обратившим внимание, что, «как и в случае с ханниганами в позднейшее время, мы имеем здесь дело с разными уровнями монголизации (у шивэй – киданизации) исходного тунгусо-маньчжурского субстрата» [20, с. 173].

Анализируя представления о «нутуке» во взаимосвязи с проблемой типа хозяйства и географии расселения калмыков и их предков, обратимся к фольклорному материалу. Среди ойратских групп торгутов Монголии и Китая широко распространена песня «Мой торгутский нутук» (*Торгууд нутаг минь*, калм. *Торһд нутг минь*), которая является одним из этнических маркеров для представителей данной народности. Значение этой песни, наряду с некоторыми другими этноспецифическими характеристиками культуры торгутов, отличающей их от других ойратов, состоит в том, что она является своеобразным гимном родной территории, родине. Поэтому при встрече с соотечественниками, как правило, обязательно вспоминают данную песню, а во многих изданиях, посвященных культуре монгольских торгутов, обязательно публикуются ее слова:

*«Өндөр өндөр ууланд
Өнгийн будан татна.
Өсөж төрсөн торгууд нутаг
Өнөдл маньдаа санагдана.*

*Давхар давхар ууланд
Дангийн будан татна.
Далай их торгууд нутаг
Дандаа маньдаа санагдна.*

*Хар хээр морь минь
Хазаар даран тэмүүлнэ.
Ханагар их торгууд нутаг
Хавар намарт санагдана». [21, с. 75].*

«Высокие-высокие горы
Обволакиваются нависшим туманом.
Торгутский нутук, в котором родился и вырос,
Вечно будет нам вспоминаться.

Складчатые горы
Покрываются совершенно туманом
Как океан, большой нутук торгутов
Постоянно нам вспоминается.

Черно-гнедой конь мой,
Не подчиняясь узде, стремится вперед.
Чрезвычайно огромный нутук торгутов
Весной и осенью [т. е. круглый год] вспоминается».

В фольклорном тексте понятие «нутук» характеризуется как территория, родная для представителей определенной этнической группы, причем покинутая ими, а потому постоянно («круглый год», «вечно») вспоминаемая. Последние характеристики позволяют предположить, что в гимне родине фигурируют географические реалии, возможно, уже не характерные для региона проживания представителей данной этнической группы, тем более, что имеется упоминание коня, стремящегося вдаль вместе с хозяином. В данном контексте «нутук» выступает не в значении «кочевье», поскольку система кочевков скотоводов предполагает цикличность и возвращение на определенные места летовок и зимовок. Фольклорный материал позволяет сделать вывод о значении понятия «нутук» – «родина, место рождения», а также о том, что оно может быть обусловлено не переходом от кочевого к полуоседлому образу жизни, но и более ранними периодами в истории этносов.

Бытование данной песни-гимна родине связано с потомками населения, расселенного на территории Цинской империи после прихода части калмыков, уведенных наместником Убаши из пределов Калмыцкого ханства в 1771 году. Среди них китайская историография выделяла «старых» торгутов (откочевавших в начале XVII века на территорию Российского государства и составлявших большую часть калмыков до второй половины XVIII века) и «новых» торгутов – потомков тех, кто остался в XVII веке в составе Джунгарского ханства, бежавших после разгрома последнего в 1758 году в Россию. Таким образом, ареал бытования фольклорной традиции, воспевающей родные территории торгутов, свидетельствует о древнем происхождении гимнической песни, имевшей распространение и среди населения Калмыцкого ханства.

Песня под названием «*Нутук*» присутствует в репертуаре калмыцкого композитора и певца А. Манджиева, активно сотрудничающего с монгольской художественной интеллигенцией, выступавшего с гастрольями среди потомков калмыков-торгутов, ныне входящих в состав населения СУАР КНР. В тексте песни, исполняемой нашим современником, не упоминается «нутук» как место рождения, что позволяет сделать вывод о том, что песня посвящается памяти о далеком крае, где проживают соотечественники, и который воспринимается как прародина калмыков. Кроме того, заметны нововведения, продиктованные стремлением внести ясность в образный строй. Тема вечности, характерная для древнего гимна («вечно будет вспоминаться»), заменена в современной песне темой повседневности («и днем, и вечером»); появляются реалии, связанные с природой Калмыкии – цветы, покрывающие горы, широкая территория; неясным для аудитории может оказаться геологический термин *давхр уул* («складчатые горы»), тем

более, что правильному пониманию этого термина противоречит образ гор, покрытых цветами:

*Өндр-өндр уул деер
Өнгтэ цецгүд делгэтэ.
Өргн ик торһуд нутг минь
Өдр-асхнд-ла сангдна.*

*Давхр-давхр уулн деер
Даңгин будан татна.
Дала ик торһуд нутг минь
Данднь манд-ла сангдна.*

*Хар-хар мөрн-яла
Хазаран дахад цорвлна.
Хальмгин ик торһуд нутг минь
Хаврт намрт сангдна.*

Высокие горы
Покрыты сплошь разноцветными цветами.
Широкий и большой мой нутук торгутский
И днем, и вечером вспоминается.
Складчатые горы
Постоянно покрываются туманом.
Как океан, большой торгутский нутук мой
Всегда нам вспоминается.
Черный конь
Следует за уздой.
Калмыцкий большой нутук мой торгутский
Вспоминается весной и осенью.

В варианте начала XX века, также подвергшемся своеобразной трансформации, обнаруживаем ойратский гимн родине в сборнике калмыцких песен под названием «Песня 1914-го года». Начальная часть песни, в которой повествуется о походе на территорию Австрии (Австро-Венгрии) в период Первой мировой войны, завершающаяся благопожеланием благополучно и в здравии вернуться домой, является лишь поводом к исполнению основного текста, в котором так же, как и в песне монгольских и китайских торгутов «*Торһуд нутг минь*», упоминаются реалии древней прародины:

*«Арвн дөрвдгч жилднь
Австрин дээнднь одлав.
Австрин дээнднь орв чигн
Амулц мөнд ирий.*

*Давхр-давхр ууласнь
Дэки будан тасрхи.
Дала өргн **һазр-усм**
Дангин уханас **һархи**.
Өндр-өндр ууласнь
Оньдин чеежэс **һархи**.
Өнр мана **һазр-усн**
Оньдин чеежэс **һархи**». [19, с. 46].*

«В четырнадцатом году
Отправлялся я на австрийскую войну,
Хоть и вступили в австрийскую войну,
В здравии и благополучии вернемся!
Со складчатых гор
Вновь не сходит туман.
Широкая, как океан, **земля-вода** моя
Не выходит из головы [вспоминается постоянно].
Высокие-высокие горы
Никогда не уйдут из сердца
Богатая наша **земля-вода**
Никогда не уходит из сердца».

В калмыцком варианте начала XX века отсутствует термин *нутг*, под которым в тот период уже подразумевалась территория определенной этнической группы, в границах часто совпадавшая в территориально-административными единицами – аймаками (*ээмг*). В этом тексте, имеющем сходство с ойратским текстом, понятие *нутг* заменено на понятие *һазр-усн* («земля-вода»), не имеющее значения «прародина», переводимое исследователями и как «белый свет» [4, с. 124].

Таким образом, фольклорные материалы свидетельствуют о том, что значение понятия «нутук» – «родина, место рождения» может быть обусловлено не переходом от кочевого к полуседлому образу жизни, а более ранними периодами в истории этносов, «лесным» периодом – для ойратов. Замена термина *нутг* в варианте песни начала XX века (хозяйство калмыков являлось полуседлым) на термин *һазр-усн* («земля-вода»)

обусловлена появлением к тому времени взаимосвязи понятия «нутук» с территориально-административными единицами Калмыкии, памятью о назначении песни – гимна прародине, а также более широким значением второго понятия. Отсутствие в данных фольклорных материалах элементов, восходящих к кочевому типу хозяйствования, является свидетельством ее древности и глубинного содержания понятия *нутг*.

Указанные материалы дают возможность реконструировать представления о прародине части ойратов и калмыков: она характеризуется широкими просторами территории и складчатыми горами, постоянно покрытыми туманом. Гимническая песня, воспевающая родные места, может рассматриваться как один из константных маркеров, связанных с этнической прародиной ойратов-торгутов Монголии, Китая, а также Калмыкии.

В описании древнего «нутука» ойратов-торгутов упоминаются складчатые горы. «Складчатыми горами» называются горы, возникающие в подвижных зонах земной коры (геосинклиналиях). К складчатым горам относятся горы системы Алтая – сложной системы самых высоких в Сибири хребтов. Зоны складчатости имеются и на территории, расположенной к востоку и северо-востоку от Монголии – в Амурской области, в Приморье, а также на северо-востоке Китая, севере Кореи. Таким образом, относительно вопроса о географии первоначального расселения ойратов данные фольклора указывают на обширную зону высоких складчатых гор и широкие долины, и на наличие обильных водных источников.

ЛИТЕРАТУРА

1. Калмыцко-русский словарь. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.
2. Нанзатов Б. З., Николаева Д. А., Содномпилова М. М., Шагланова О. М. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
3. Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Удан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
4. Содномпилова М. М. Концепт «Родина» в мировоззрении монгольских народов // Этнографическое обозрение, № 3. М., 2007. С. 117–124.
5. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 295–488.
6. Дашибалов Б. Б. О становлении монгольского кочевничества // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: Изд-во КГУ, 2007. С. 4–12.

7. Стариков В. С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967. 255 с.
8. Рассадин В. И. Бурятская животноводческая терминология как источник по исторической этнографии // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 55–80.
9. Дашибалов Б. Б. На монголо-тюркском пограничье (Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 202 с.
10. Санчилов В. П. Ойраты накануне образования монгольского раннефеодального государства Чингис-хана в конце XII – начале XIII в. // Вестник КИГИ РАН. Вып. 18. Элиста, 2003. С. 211–217.
11. Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М.: Наука, 1980. 224 с.
12. Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1992. 234 с.
13. Дашибалов Б. Б., Рассадин В. И. Откуда вышли предки монголов? // Восточная коллекция. Зима. 2004. № 4 (19). С. 34–41.
14. Неклюдов С. Ю. Ойрат-калмыцкая мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Совет. Энцикл., 1988. С. 247–248.
15. Бембеев Е. В., Асирова Н. Д. К вопросу о семантике пространственных послелогов калмыцкого языка XVIII века (на материале исторических писем) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. № 2. С. 75–81.
16. Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). Факсимиле писем. Издание текстов, введение, транслитерация, перевод со старокалмыцкого на современный калмыцкий язык, словарь Д. Б. Гедеевой. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 196 с.
17. Убушиева Д. В. Мотив преодоления водного пространства и преодоления пути посредством скачек (на материале песен Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Монголоведение. № 5. Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 349–356.
18. Зориктуев Б. Р. Эргунэ-кун и начальные этапы монгольской истории. // Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. С. 9–68.
19. Деревянко Е. И. Племена Приамурья. I тысячелетие новой эры. Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск: Наука, 1981. 333 с.
20. Арутюнов С. А. Рец. на: Деревянко Е. И. Племена Приамурья. I тысячелетие новой эры. Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск: Наука, 1981. 333 с. // Советская этнография. 1984. № 3. С. 170–173.
21. Вангийн торгуудын түмний түүхэн дурдатгал. Улаанбаатар, 2003. 233 с.
22. Төрскн хазрин дуд. Хальмг улсин кезэнк болн өдгэ цэгин дуд. Элст: Хальмг дегтр харһач, 1989. 318 с.

Имущество и собственность у алтайцев: представления и современные практики

Изучение вопросов, связанных с имуществом и собственностью, относится к классическим темам этнографии. Исходя из постулатов доминировавшей в XX веке в советской науке теории марксизма-ленинизма, исследователи изучали вопросы землевладения и землепользования у алтайцев, полагая, что основой экономики у них была частная собственность на землю, как у оседлых земледельцев. В середине 1930-х – начале 1950-х гг. этнографы пришли к выводу о том, что собственность на землю у алтайцев – семейно-общинная. Так, С. А. Токарев указывает: «В кочевых и полукочевых скотоводческих аймаках ... не удалось найти ни следа общеродового землепользования» [1, с. 31]. После этого долгое время указанные проблемы мало интересовали специалистов. Понятия и термины, означающие экономические, в том числе имущественные взаимоотношения при заключении брака у алтайцев-теленгитов, достаточно подробно были рассмотрены уже последней четверти XX века В. П. Дьяконовой [2, с. 112–120]. Собственно имущественная сфера этнической культуры алтайцев предметом исследования не становилась ни в дореволюционный, ни в советский, ни в современный период.

Целью этой статьи является анализ представлений и практик современных алтайцев об имуществе и собственности. Ключевым термином для описания анализируемых представлений является *мал*. *Мал* – это особое понятие этнической культуры алтайцев, включающее отношения между людьми, между человеком и природой. Рассматривать понятие *мал* в рамках когнитивистской парадигмы как концепт этнической культуры позволяет его смысловой объем, включающий культурно-специфические представления алтайцев о мире, в котором взаимодействуют собственники (в качестве последних могут выступать человек и не-человеческие существа, относящиеся к категории духов-хозяев объектов природы) и собственность *мал* в виде домашних животных и диких зверей. Концепт *мал* в современном алтайском

языке объемлет широкий круг значений, важных для этнической культуры: «скот», «имущество», «собственность». Ассоциативное поле этого концепта включает в себя такие значения, как «богатство», «деньги», «пища», «полноценная личность», «человек», «народ». Определить термин *мал* как концепт позволяют также его актуальность и эмоциональная нагруженность. Так, желая выразить мысль о ценности этнического единства алтайцев во время подготовки переписи населения в 2002 и 2010 гг., авторы газетных публикаций используют метафору стада. Подобно тому, как отделение от стада чревато для отбившегося животного быть съеденным хищниками, так и разделение алтайцев на северных (со статусом коренных малочисленных) и южных представляется писавшим на эту тему авторам угрозой для бытия народа. Следовательно, описывая *мал* как концепт собственности, можно рассматривать его как ментальный конструкт, содержащий множество смыслов, отражающих социальные, родственные, экономические, правовые, религиозные и онтологические представления и практики алтайцев.

Методологической основой данной статьи явилась гипотеза известного лингвиста А. Вежбицкой о лексических универсалиях: «Под универсальными понятиями я подразумеваю те, которые универсально лексикализированы, т. е. во всех языках воплощены в словах» [3, с. 381]; «Универсальные понятия обеспечивают куда более прочный фундамент для непредвзятого изучения культур, чем те, которые замкнуты в одной культурно-языковой системе или же в одном культурном ареале» [3, с. 380]; «Чтобы описывать и сравнивать культуры, нам, во-первых, нужны слова, – бесплотные понятия здесь просто не годятся, и, во-вторых, слово дает осязаемое свидетельство существования понятия» [3, с. 381].

Наличие слов, терминов и означаемых ими понятий позволяет глубже вникать в феномены этнической культуры, позволяя анализировать ее концепты, специфическим образом категоризирующие языковую картину мира носителей этого языка. Вместе с тем, интерпретация понятий и концептов культуры какого-либо этноса приводит к универсальным понятиям, в лингвистическом аспекте, и к кросс-культурным универсалиям, в этнологическом аспекте.

В современном алтайском языке имеется ряд слов, относящихся к имущественной сфере. Это такие понятия, как *jōōjō* со значением «движимое неодушевленное имущество», «накопление», «добро» [4, с. 57]. К категории *jōōjō* можно отнести жилище, мебель, посуду, одежду, обувь, то есть всю совокупность материальных предметов, вещей, используемых человеком в повседневной жизни.

Алкы или *алкы-бараан* означает «имущество», но имеет нюанс приобретения имущества самим говорящим, «благоприобретенное имущество»

[4, с. 17]. *Алкы*, как и производное от него слово *алкыш*, «благопожелание», «благодать», имеет также значение «нематериальная ценность».

Энчи имеет значение «приданое», «наследие», «имущество, полученное в наследство от родителей в виде скота» [4, с. 192; 2, с. 114–120]. *Энчи* может быть названо и нематериальное наследие, например, унаследованный дар сказительства. Помимо этого, *энчи* в значении «наследие», «наследство» используется как метафора деторождения, *энчилу оору* – «наследственная болезнь», присущая женщинам.

Приданое невесты называется *инје-сеп* [4, с. 64; 127]. Эти два термина, *инје* и *сеп*, совокупно и каждое отдельно обозначают «приданое», «одежда», «украшение», «утварь», а также все то, что и *энчи*, но употребляются только в отношении имущества девушки, выходящей замуж.

Баркы означает «имущество, полученное в подарок от дяди по матери», а также «обязательный подарок дяди по матери племяннику» [4, с. 27]. Глагол, производный от него, *баркылап-*, означает поездку матери с ребенком по достижении им трехлетнего возраста к ее брату, дяде этого ребенка, с целью выкупа утробных волос, состриженных им при первой стрижке. К *баркы* относятся подарки от дяди по матери в виде лошади и/или кобылы, жеребенка, коровы, теленка, овцы, ягненка, а также ружья, ножа, седла.

Ўп означает «наследство после умершего» [5, с. 286] и может включать в себя различного рода предметы – утварь, одежду, обувь, посуду и т. д.

Все приведенные термины описывают материальные объекты относительно реального или потенциального владельца. Прежде всего, следует отметить, что каждое из приведенных понятий описывает абстрактное имущество. Однако контекст каждого понятия конкретизирует пол, возраст, социальный статус лица, **получившего** некое имущество. Одно словосочетание, *инје-сеп*, гендерно-ориентировано и указывает на то, что это имущество, полученное невестой в качестве приданого. Никто другой обладать *инје-сеп* не может. Слово *баркы* указывает на владельца – ребенок в возрасте от 1 года и старше, а прежний владелец имущества – его дядя по матери. Никто иной получить *баркы* не может. Ситуации употребления термина *ўп*, например, *ўбин алган*, «получил все имущество, которое осталось после умершего», указывают на устойчивые негативные коннотации и позволяют предположить нелегитимность статуса нынешнего владельца имущества. Это, возможно, не близкий родственник умершего, либо постороннее лицо. *Энчи* может быть получено как ребенком, так и взрослым, как женского, так и мужского пола. В большинстве случаев это понятие означает именно «наследство», т. е. то, что дали родители и родители родителей, или «наследие», при употреблении в литературном

тексте. Два других термина, *алкы* и *јööжö*, содержат указание на **приобретение** имущества, так как глагол *ал-* имеет основное значение «брать», а *јöö-* «копить». Все приведенные термины, кроме *энчи*, подразумевают любое движимое и недвижимое имущество, предметы, вещи, а также такие нематериальные феномены, как талант сказителя и шамана. *Энчи* имеет еще значение «скот, полученный в наследство».

Помимо указанных понятий со значением «имущество» имеется термин *мал*.

Мал в алтайском языке означает как домашний скот вообще, так и лошадей в частности, а также «имущество» [4, с. 108]. Лошади именуются также *јылкы* или *јылкы мал*. Помимо этого, для уточнения вида скота употребляются такие словосочетания, как *кой мал*, овцы, и *уй мал*, коровы. *Мал* в значении «скот» является важным экономическим понятием и обычно-правовым термином, поскольку охватывает как основную сферу жизнедеятельности алтайцев – скотоводство, так и основной объект обычного права – скот. Другого собирательного термина в значении «скот», кроме *мал*, нет. *Мал*, таким образом, это скот, имущество и собственность.

Именно этот концепт, концепт собственности, в фундаментальном смысле является стержнем этнической культуры алтайцев. Я полагаю, что скотоводство в начале XXI века продолжает оставаться основным, наиболее социально-значимым, символически нагруженным способом жизнеобеспечения, поскольку имеется непосредственная связь между представлениями алтайцев о человеке и об имуществе как необходимой составной части концепта личности. На это, в частности, указывают авторы трехтомного монографического исследования «Традиционное мировоззрение...»: «Только глава семьи и владелец имущества был в глазах общественного мнения полноценным членом социума, имеющим возможность деятельно участвовать в решении всех вопросов жизни» [6, с. 207].

Сначала о различных значениях самого термина. В современном алтайском языке значение *мал* – «домашний скот» – является доминирующим. Имплицитно присутствуют значения «имущество», «богатство», «добро» и «пища». Как пишет известный советский тюрколог Н. А. Баскаков, «Через языки соседних народов-мусульман в ойротский (алтайский – С. Т.) язык проникли также некоторые слова из арабского и персидского языков, относящиеся к более поздним заимствованиям, напр.: *мал* скот» [4, с. 236]. Производными от существительного *мал* являются слова «пастух» *малчы*, «любитель скота» *малзак*, «имеющий скот» *малду* и т. д.

Термин *мал*, по мнению чл.-корр. РАН А. В. Дыбо, «Появляется в поздних древнеуйгурских документах и в списках Югнеки и Кутадгу Билиг, т. е. XIII–XIV вв., и значит сначала «имущество», «товар», уже позже –

«скот». Т. е., вся картина подтверждает традиционное предположение, что это – заимствование из арабского «мал» со значением «имущество», «товар» [I]. В современном арабском языке «мал» имеет значение «деньги» и «имущество» [II], но не «скот». В современном турецком языке, наряду со словом *мал* в вышеперечисленных значениях, имеется еще термин *давар* для обозначения мелкого рогатого скота, овец и коз [III]. В современном алтайском языке слово *тавар/давар* имеется, но оно не применяется для обозначения овец и коз [IV]. Хотя имеются антропонимы Тавар, Товаров. Термин *мал*, обозначающий такие понятия, как «домашнее животное», «скот», «имущество», «собственность», «богатство», «вещь», «добро», «деньги», имеется во многих тюркских и монгольских языках. Но в монгольских языках он означает только «скот» [7, с. 224; 8, с. 651–652].

Процесс вытеснения исконно тюркского собирательного термина со значением «скот» заимствованным из арабского языка [8; V] словом *мал*, имеющим значение «имущество», «деньги», вероятно, мог происходить так же, как это произошло с индоевропейским **peku* [10, с. 51–60]. Изначально имея значение «личное движимое имущество», со временем **peku* стало означать «скот» = «мелкий скот» = «овцы, бараны», хотя «само по себе **peku* не означает ни стадо, ни какой-либо вид животных» [10, с. 51–60]. Как утверждает Э. Бенвенист, «Термины, указывающие на различные формы владения, – это термины, обозначающие отношение к владельцу, но ничего не говорящие о природе объекта владения. <...> Точно так же специальный английский термин *cattle*, фр. *chaptel* восходит к латинскому *capitale* «основное имущество»; уже в тексте, датированном 1114 г., слово *capitale* значит «стадо, движимость». <...> Переход «движимое богатство -> скот» типичен. <...> Таким образом, «скот» очень часто обозначается терминами, относящимися к имуществу вообще, т. е. называется просто «имущество»; обратное же не имеет места никогда» [10, с. 53]. Эмиль Бенвенист писал, что индоевропейская семья языков «распространена от Центральной Азии до Атлантики», а пути миграций народов охватывали территорию всей Евразии, результатом чего являются современные языки, несущие в себе следы древних взаимодействий, я сочла возможным сослаться на авторитет известного лингвиста, несмотря на то, что алтайский язык относится к языкам алтайской языковой семьи, а не индоевропейской. Примечательно отметить попутно, что вывод Э. Бенвениста о том, что «слова, обозначающие *куплю* и *продажу*, невозможно отделить от слов со значением «давать» и «брать» [10, с. 70], находит подтверждение в тюркских языках. В азербайджанском и турецком *алыш-вериш* (букв. «брать-давать») обозначают торговлю, а в алтайском – отношения реципрокности, при наличии слова «*саду*», одновременно означающего «покупать» и «продавать», т. е. «торговля».

Следовательно, имея в виду выводы Э. Бенвениста, можно предположить, что арабское *мал*, «имущество», в алтайском языке стало со временем обозначать широкий спектр понятий, включающих ныне такие значения, как «домашнее животное», «скот», «богатство», «имущество», «собственность», «деньги», «дикое животное» как собственность духов-хозяев местности, «жертва» духу-хозяину местности. В подтверждение значения *мал* как «дикое животное» сошлюсь на аналогичное представление у карачаевцев и балкарцев. Одно из значений *мал* – это «зверь (предмет охоты) *Апсатыны барды сансыз-санаусуз маллары* – фольк. У Апсаты (бога охоты) зверей без числа и счета», т. е. бог Апсаты богат своим *мал*, который является объектом охоты человека» [11, с. 457].

Алтайцы считают, что не существует ничего такого, что не имело бы своего владельца, хозяина: *ээ жок неме жок*. Следовательно, *мал* означает еще и отношения владельца и его собственности. При этом важно отметить, что в алтайском языке абстрактного специального понятия «чужое» в отношении имущества и скота, аналогичного русскому «чужое», не имеется. Если задать вопрос «Это Ваша лошадь?» (*Слердин малар ба?*), заведомо зная, что данная лошадь не является собственностью того, кому задан вопрос, то ответ будет таков: «Нет, эта лошадь принадлежит Алтаеву» или «Нет, не моя лошадь». Если же тот, кому задан вопрос, не знает, кто является владельцем этой лошади, то он может ответить так: «Какого-то человека лошадь» (*Кижинин малы*). То есть, выражение «какого-то человека» и является аналогом понятия «чужое», «не мое», «не наше». Домашние и дикие животные, как и инструменты, оружие, посуда, вещи, одежда, обувь, головные уборы и пр. – всегда имеют вполне определенного владельца.

Таким образом, согласно представлению о том, что у всего сущего имеется владелец, выстраивается следующая картина: скот (домашние животные) принадлежит определенному человеку, хозяину; человек принадлежит старшине, зайсану или хану; объекты природы принадлежат духам-хозяевам местности *ээлер* (во множеств. числе); дикие животные и птицы (вся фауна и флора) принадлежат духам-хозяевам гор, называемым *Алтайдын Ээзи*, поскольку в данном контексте дух-хозяин Алтая – это метонимия, означающая как хозяина отдельной горы, так и всего Алтая [12, с. 430; 13, с. 177]. Всех вместе: людей, скот, зверей и птиц, растения и камни объединяет то, что они относятся к категории *тынар тынду* – «имеющее дыхание».

Все, что относится к категории *тынар тынду*, имеет владельца, *ээлу*. По аналогии с термином «пищевая цепочка» можно назвать эти отношения в алтайской онтологии «имущественной цепочкой». Человек создан создателем (*Лайаачы, Кудай, Бурхан, Ульген* и т. д.). Специально для

(питания) человека высшими божествами определены/созданы домашние животные: *Алтын уйген суксын деп / Адысты Буркан јайаган / Алтайыска јурзин деп / Бойысты Буркан јайаган* (слова из песни, исполняемой во время проведения обряда поклонения Алтаю: «Золотую узду чтобы надевать/ Лошадь нашу Бурхан создал/ На Алтае нашем жили чтобы/ Нас самих Бурхан создал») [14]. Все, что создано руками человека для самого человека – это его имущество. Человек, имеющий имущество, собственность, т. е. полноправный и правомочный владелец, является подданным хана: *Мал болзо камчылу/ Эл болзо каанду*, «Скот если, то плеть имеет/ Народ если, то хана имеет» (пословица).

Владение и распоряжение собственностью, имуществом, относящимся к категории *тынар тынду*, «живое/дышащее», в т. ч. человеком и животными, обозначается и в обыденной речи алтайцев, и в фольклоре выражением «голову знать/ведать» *бажын билер*. В практическом аспекте это выражение – дескрипт имущественных отношений, а в онтологическом аспекте оно означает распоряжение чьей-либо жизнью и смертью.

Представление о голове, «обещаемой» человеком духам-хозяевам, имеется у современных алтайцев в часто используемом выражении *баи болзын*. Фольклористы переводят его как выражение благодарности, наподобие русского «слава Богу!». Как мне объясняли информанты, суть выражения означает совершенно иное – «чтобы моя голова принадлежала тебе!», когда произносят фразу *Алтай-кудайыма, агаи-тажыма баи болзын!* (Алтаю богу моему, деревьям и камням моим голова моя пусть вверена будет!). Смысл этой фразы и в выражении благодарности, и в том, что жизнь и смерть («голова» в значении «жизнь») говорящего находится в ведении вышеозначенных субъектов – духа-хозяина Алтая, обитающих в «деревьях и камнях», то есть гор, поросших лесом. Однако никогда нельзя говорить «Суумга баш болзын!» («Реке/Воде моей голова моя пусть вверена будет»), так как дух-хозяин/ка воды незамедлительно ответит: «Пусть твоя голова у меня будет». Это означает, что тем самым говорящий «обещает»/вверяет свою голову, а значит жизнь и смерть, духу-хозяину воды. Даже благополучно перебравшись через реку во время разлива, например, поблагодарить за это следует вершину, с которой течет эта река. Хотя, как известно по материалам Л. П. Потапова, в первой четверти XX в. его информанты утверждали, что древнее (древнетюркское) божество «Земля-Вода», Йер-суу, равнозначно божеству Алтай [15, с. 280]. Таким образом, почитая в целом духа-хозяина Алтая, в образе которого воплощены все объекты – и горы, и реки Алтая, причем каждый объект представляется владением определенного духа-хозяина, который тоже называется Алтай, – свои «головы» алтайцы «вверяют» только горам. Следовательно,

приемлемым представляется умереть в горах, где «деревья и камни», но не в воде. Вероятно, это связано с тем, что вода – это путь в «иной» мир, подземный мир, мир мертвых. Оказавшееся в водной стихии (горных рек с бурным течением) тело человека найти и похоронить затруднительно. Душа умершего в результате утопления представляет собой опасность для живых, вероятно, потому, что приемлемым считалось захоронение на/в земле с проведением соответствующих похоронно-поминальных ритуалов. Таким образом в алтайской онтологии постулируются отношения человека и не-человеческих существ, духов-хозяев, во власти которых «ведать головами» людей.

Однако это не означает, что подобные отношения равны отношениям собственника в лице духов-хозяев и имущества в лице человека. Эти отношения можно описать как отношения родства, причем божества и духи-хозяева выступают в качестве старших/предков, а человек – в качестве младшего/потомка. И человек, и не-человеческие существа – собственники, владеющие каждый своим видом скота. Об этом пишет Л. Брож в статье «Пасторальный перспективизм: взгляд из Алтая» [16, с. 291–310]. Л. Брож, опираясь на теорию Э. Вивейроса де Кастро о мультинатурализме/ перспективизме [17, с. 469–488; VI], использует для интерпретации собранных им в алтайском «поле» материалов термин «пасторальный перспективизм» [16, с. 291–310]. Смысл введенного Л. Брожем термина «пасторальный перспективизм» призван описать представления алтайцев, состоящие в том, что дикие животные и птицы (*ан-куи*), обитающие в определенной местности, являются имуществом (*мал*) локального духа-хозяина, ээ («владелец», «хозяин»). Животные, птицы, все природные объекты являются имуществом духа-хозяина Алтая. Таким образом, говорит Л. Брож, отношения человек – животное, владелец/хозяин – скот с позиции пасторального перспективизма распространяются не только на людей, но и на не-человеческий мир, мир духов-хозяев. Доместичированные/дикие животные определяют субъект, в отношении которого они являются или домашними, или дикими. Следовательно, маралуха, объект охоты в перспективе охотника, – это «корова» в перспективе духа-хозяйки местности [16, с. 291–310].

Владельцы *мал* могут распоряжаться своим имуществом путем обмена, дарения, продажи. Между человеческими и нечеловеческими владельческими практиками есть существенная разница в том, что люди совершают сделки в виде обмена (*толыжу*) и в виде купли-продажи (*саду*). Духи-хозяева совершают дарение (охотничья добыча человека – это подарок от локального духа-хозяина), а также совершают сделки в виде ставки при игре друг с другом (дух-хозяин с другим духом-хозяином) в

кости, шахматы, карты. В случае проигрыша души диких животных и птиц в следующем году «переселяются» и обитают в другой местности, дух-хозяин которой выиграл [18, с. 162; 19, с. 120–121].

Человек питается мясом своего *мал*, т. е. мясом домашних животных, и мясом *мал* духов-хозяев, которые, с точки зрения человека, являются дикими животными. Духи-хозяева мясо своего *мал* не едят – они просто владеют ими. Но, с другой стороны, они «питаются» дымом от сжигаемых в огне продуктов, жертвуемых им человеком. Охотники, чабаны, «знающие» люди и обычные люди, выезжающие на сенокос, при первом в году выезде обязательно проводят обряд «кормления» духа-хозяина местности. При этом охотники соблюдают табу и не берут с собой в тайгу мяса домашних животных, так как они идут на охоту с целью добыть мяса. А чабаны и косари жертвуют первинки любой пищи, за исключением соли. В этом проявляются отношения генерализованной реципрокности между человеком и нечеловеческими существами.

Имущественные взаимоотношения между человеческими и нечеловеческими владельцами проявляются также в обряде посвящения домашнего животного в дар Хозяину Алтая. Считается, что овца или лошадь (но не коза и не корова) должны быть определенной масти, «нравящейся» духам-хозяевам. Посвященное животное (*ыйык мал*) живет в стаде владельца человека до глубокой старости. Ездить на нем нельзя никому категорически (может быть потому, что на нем ездит дух-хозяин?). Мясо состарившейся (*согумтык* – «годное уже лишь на мясо») лошади должна съесть семья владельца, но череп он должен отнести на возвышенное «чистое» место, например, каменную насыпь *обоо*. Помещение черепа посвященной лошади может означать передачу/дарение этого животного в собственность Хозяину Алтая. Череп лошади, которая была посвящена Хозяину Алтая, перемещается, следовательно, из загона для скота, одомашнированного локуса, в локус владений духа-хозяина. Возможно, череп=голова лошади может быть воплощена в новом теле, теле марала-самца [16, с. 294], как ездового животного духа-хозяина. О такого рода отношениях человек – животное / *мал* – не-человек и говорит Брож, называя их пасторальным перспективизмом.

Следовательно, происходит трансформация такого рода: когда посвященная лошадь жива, она остается в номинальной собственности владельца – человека. Во власти последнего «знать голову» этого животного – в данном случае не разрешать другим людям ездить на ней верхом, не убивать. После смерти лошади ее мясо (тело) съедает семья (на сторону отдавать, продавать нельзя категорически) владельца-человека. А череп передается владельцу-не-человеку, духу-хозяину, который распоряжается по-

своему – присоединяя бывшую лошадь, ставшую оленем/маралом/лосем, к своему *мал*, к своему стаду. С позиции пасторального перспективизма можно предположить, что именно эта картина трансформации отражена в образе рогатых лошадей из пазырыкских курганов Алтая (в экспозиции Эрмитажа), на головы которых надеты кожаные маски оленей/маралов. Смена статуса собственника – смерть владельца человека (и становление его духом-предком?) – предполагает смену телесного статуса и лошади, превращенной надеванием рогатой маски в оленя.

В отношениях человек/не-человек и собственность имеется еще один аспект. Речь идет о шаманской практике замены души человека, находящегося в опасности ее утраты, душой домашнего животного. Дескриптом этого аспекта служит слово *солунты* «обмен» от *солу-* «обменивать» [4, с. 129]. В глагольной форме *сол-* (*солунган*, *солунар*, *солужар*) означает случайный или намеренный обмен чем-либо, вещью, одеждой, обувью, не имеющий коммерческого характера, не для извлечения прибыли, в отличие от похожего по значению, но отличного по смыслу слова *толыжу* «обмен как сделка».

Обмен *солунты* производят в случае длительной болезни или иной ситуации, чреватой смертью человека. Взамен души мужчины «используется» душа его ездового коня, взамен души женщины – душа коровы. Как правило, это любимый конь или самая высокоудойная корова. *Солунты* производит шаман или «знающий» человек, или сказитель. Такие способности признавали, например, за известным сказителем, ныне покойным, А. Г. Калкиным. Желая помочь больному, а это может быть только член семьи, обращается к шаману с просьбой о посредничестве в «обмене» душ. Больной может знать, но может и не знать об этом. После проведения ритуала замены души владельца на душу его животного последнее сдыхает без объективно видимых причин. Последующее выздоровление владельца недвусмысленно связывается с успешным обменом. Иногда случается так, что в семье, в которой есть больной пожилого возраста, внезапно умирает здоровый человек молодого возраста. Подобная смерть считается результатом *солунты* – обмена души больного на душу здорового человека. Общественное мнение крайне отрицательно относится к такой практике.

Довольно подробно обсуждая случаи замены души человека на душу скотины или души здорового на душу больного, алтайцы почти не говорят или говорят крайне мало о другой стороне подобного обмена. И, тем не менее, дискурс наводит на предположение о том, что актором выступают локальный дух-хозяин местности и/или Хозяин Алтая. Причина заболевания, как следует из рассказов о *солунта*, кроется в неправильном поведении заболевшего (тема наказания за аморальность), в наступлении

ногой на нечто такое, на что нельзя было наступать (тема вредоносной магии), в поедании того, что нельзя было есть именно этому человеку (тема правильной / неправильной / запретной пищи и предназначенности определенной пищи определенному человеку).

Для разъяснения последней темы я вновь хочу обратиться к идее Э. Вивейроса де Кастро о мультинатурализме [20, с. 137–156] или моонатурализме. Вивейрос де Кастро говорит, что америнды объясняют причину большинства заболеваний «местью съеденных животных. Если мы едим тело животного, не принимая предосторожности в отношении его духа, дух может проявлять себя местью и пожирает нас. <...> Таким образом, мы всегда должны быть осторожны, когда дело касается еды. Это очень деликатный метафизический акт» [20, с. 144]. В случае индейцев Амазонки вопрос о том, что именно человек съел, связан с тем, что все животные и человек имеют одинаковое тело, все – люди, т. е. субъекты, говорящие о себе «я» и к своим родственникам применяющие местоимение «мы», и это является универсальной основой вещей. Америнды решают эту проблему при помощи перспективы охотник/добыча (или жертва). Если «я» – это ягуар, то его добыча не выглядит как человек в его «видении» – для него, как субъекта, все остальные субъекты «видятся» объектами/добычей, например, в виде свиньи пекари, т. е. как животные. Человек ест жареную рыбу, и эта рыба для него просто рыба. Точно так же гриф, который, как видит человек, ест червей на трупе, «считает», что он, гриф-человек, ест жареную рыбу. Возможность видеть мир с разных перспектив есть у шамана. Надевая шкуру ягуара, цепляя когти грифа, шаман обретает «дополнительные» тела, которые может использовать. Вернувшись из путешествий по разным перспективам/телам/субъектам, он объясняет своим людям о «других людях», которых они видят в виде животных [20, с. 144].

В случае алтайцев «работает» схожий, но не совсем такой же, механизм. Человек может заболеть или даже умереть, если он съест мясо животного, добытого им в нарушение таких правил охоты, как мера – убийство сверх меры – это аморальность [VII]. Владелец-не-человек «дает» охотнику добычи столько, сколько он считает нужным. Здесь имплицитно подразумевается, что духу-хозяину «знаком» каждый охотник, и он ведет счет добытого им. Владелец-не-человек, следовательно, «знает», сколько всего на протяжении всей жизни и во время данной охоты охотник может «получить» добычи [16, с. 297].

Неписанные, но известные всем нормы поведения охотника предписывают ему проявлять уважение к не-человеку-владельцу *мал* путем подношений=кормления. Эта жертва духу-хозяину может выглядеть и как

сказание/сказка, о чем неоднократно писал в своих работах Л. П. Потапов [21, с. 127–128].

Исходя из того, что дикие животные – это скот духов-хозяев, Брож, вполне справедливо, проводит параллель между охотой и угоном скота, описывая это как две стороны одной медали. Охотник, соблюдающий предписанную ему нормативной культурой моральность, получает в дар от духа-хозяина добычу, которая в то же время является его «домашним» животным. Таким образом, пишет Брож, происходит метаморфоза – *ан* (дикое животное с позиции охотника), являясь *мал* (с позиции духа-хозяина), благополучно становится добычей охотника. Обратное происходит тогда, когда охотник не соблюдает норм, и его охота представляется духу-хозяину как угон его «скота», *баранта*: в описываемом Брожем случае один охотник застрелил другого, «увидев» его как оленя, а локальное сообщество интерпретировало убийство «мстью» духа-хозяина за кражу его скота [16, с. 297–298].

Следовательно, душа убитого охотника в результате стала объектом *солунта* (как и жертва), потому что охотник пошел добывать не предназначенную для него пищу. Если рассматривать с такой точки зрения, то широко распространенная у народов Сибири норма скрывать имя охотника, убившего медведя (считающегося родственником людям, «дедушка», «брат», «дядя по матери» и т. д. [22, с. 88–90], может быть продиктована стремлением к сокрытию от духов-хозяев и божеств точного количества добытых им зверей.

Миф о предназначенности определенной пищи определенным существам содержится в приведенных В. И. Вербицким [VIII] в рубрике «Предания» материалах по мифологии алтайцев под названием «Первая пища человека по изгнанию его из Аруун-Сюдюнь; вражда с животными; происхождение огня, супружества и смерти» [23, с. 97–98]. Судя по текстам этих «преданий» алтайцев, человек представляется не самым удачным творением – он не имеет шкуры, крепких когтей и выглядит как «слабое звено» в ряду сотворенных божествами тварей, однако вполне собственнически ориентированным.

«Ульгэнь показал ему все травы и плоды, годные к употреблению, сказав: «Пробуй и ешь, что тебе нравится». Таргын-нама, отведав всякия растения, травы и плоды, нашел, что все они питательны. В продолжение лета, пока человек питался своими плодами и растениями, был он свеж и здоров; осенью же, когда трава стала засыхать, и человек начал сохнуть, так что первую зиму провел он едва живой. На другой год человек, наученный горьким опытом, стал готовить к зиме свежие плоды и зелень. Когда настала зима, к его запасу стали сходиться разные животные; человек,

видя, что запас его скоро истребится, стал отгонять их и, не давая есть, начал бить их палками. Обиженные звери и скоты, пригласив птиц и рыб, принесли жалобу на человека Ульгэню». Решение Ульгэня было таково: «Рыбы и птицы пусть едят, что им угодно; вы, животные, ешьте траву; а ты, человек, ешь семянный хлеб и мясо животных; что потребно для животных, ты не бери, а что потребно человеку, вы не берите; ты, человек, убивай их, снимай с них кожи и одевайся ими, а мясо вари и ешь» [23, с. 97].

Человеку его создателем предопределено питаться хлебом и мясом. Именно это имеется в виду в алтайском выражении *мал-аиш*. Два этих слова по отдельности имеют в самом распространенном смысле значение *мал* «скот» и *аиш* «пища», «хлеб» [4, с. 36] и «зерно». Словосочетание *мал-аиш* обозначает не только «скот, являющийся собственностью и пищей владеющего», но и, в более широком смысле, «то, что предназначено человеку как его имение, владея и распоряжаясь которым, он кормится так, как предопределено ему было изначально».

Как все скотоводы [24, с. 113, прим. 15 на с. 113], алтайцы при встрече задают друг другу вопросы о здравии скота и детей: *Мал-аиш кандый турган? Бала-барка кандый журген?*, что буквально можно перевести как «Есть ли у вас скот-мясо и зерно/пища? Сыты ли, здоровы ли ваши дети и внуки?». Обычный перевод: «Благополучен ли ваш скот? Благополучна ли ваша семья?». Иными словами, в традиционной культуре, как мне представляется, концепт личности включал в себя следующие необходимо-достаточные компоненты: наличие *мал* во всей широте описанных выше значений и смыслов и наличие «голов» человеческих в его ведении.

Описанный концепт собственности позволяет провести онтологическую «границу» между человеком, не-человеком и животными.

В мифологии алтайцев есть недвусмысленное указание на то, что во «времена творения» все были «людьми одной земли»: разговаривали друг с другом, понимали друг друга и даже конфликтовали. Более того, два первых творения Ульгэня [23, с. 91] сотворены из одного вещества: «Когда человека еще не было, Ульгэнь усмотрел на море плавающую, как льдину, массу земли и на ней присохший слой глины, похожий на остов человека. Ульгэнь снял этот слой глины <...> и сказал: «что это такое бездушное? Пусть это будет человек! <...> Остальная масса, от коей взят стан Эрлика, сделалась великою рыбою. Ульгэнь назвал ее *пель* (таймень)». Тела человека и тайменя сотворены из глины и земли. Последующих людей мужского пола он сотворил из глины и камыша: «Кости человека созданы из камыша, а тело из глины. Устроив остов человека, Ульгэнь дунул в уши и нос, – и человек стал жив и разумен. Когда он дунул в уши, тогда душа вошла, а когда дунул в нос – ум вошел» [23, с. 91]. И человек, и животные

обладают душой=дыханием. Современные алтайцы чаще всего под словом *тынду* имеют в виду «живое» и «животное». Но в экспрессивной речи, когда хотят сказать «Каких только людей не бывает на свете!», могут использовать *тынду* как синоним слова «человек», *кижи*. Когда хотят уничижительно отозваться о каком-либо человеке, говорят «*Мал эмес, кижиге эмес*», «Ни скотина/животное, ни человек» (эквивалент «ни рыба, ни мясо»). Но когда женщина проявляет гнев в отношении своей коровы, она называет ее «бабой», *кадыт*.

Итак, как именно при наличии души и у человека, и у животного проводит алтайская онтология грань между человеком и животным, человеком и не-человеком? Объединяет человека, животное и не-человеческие существа то, что все они были сотворены. И человек и животные имеют глаза, уши, нос, зубы, ноги, ногти/когти, кости – потому что они сотворены из одного вещества. Человека и нечеловеческие существа, духов-хозяев, объединяет то, что они являются собственниками, скотоводами, владельцами *мал*.

Отличие человека от животного состоит в том, что человек владеет домашними животными, охотится на диких животных и этим кормится. Духи-хозяева тоже владеют животными, но питаются не ими, а жертвами, которые им приносит человек. Животные/звери питаются другими животными, но они не владеют собственностью. Следовательно, как мне представляется, онтология алтайцев предполагает единственное отличие, отграничивающее человека от животного и не-человека: человек владеет собственностью и питается ею же. В языке алтайцев гуманоцентризм (по аналогии с этноцентризмом) выражен весьма определенно: только о человеке можно спросить «Кто?» (*кем?*), обо всех остальных существах – «Что?» (*неме?*).

Рассмотренные в статье термины имущественной сферы позволили проанализировать и описать концепт собственности *мал* у алтайцев. Седентеризация современных алтайцев была завершена к 70-м годам XX века, и для картины мира алтайцев продолжают быть актуальными скотоводство и охота, а в их языке столь тщательно категоризированы понятия, означающие собственность на скот и собственность на все остальное.

Концепт *мал* в современном алтайском языке является многослойным ментальным конструктом, объемлющим широкий круг смыслов и значений, важных для этнической культуры. Ядром выступают такие значения, как «скот», «богатство», «деньги», «имущество», «собственность», а на периферии находятся связанные ассоциативно с основными значениями понятия «пища», «полноценная личность», «человек», «народ».

ЛИТЕРАТУРА

1. Токарев С. А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М., 1936. 155 с.
2. Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтай. кн. изд-во «Юч-Сюмер», 2001. 223 с.
3. Вежибская А. Язык. Культура. Познание / отв. ред. М. А. Кронгауз. Пер. с англ. Изд-во «Русские словари». М., 1996. 416 с.
4. Ойротско-русский словарь. Изд. 2-е / сост. д. фил. н. Н. А. Баскаков и к. фил. н. Т. М. Тошакова. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 2005. 312 с.
5. Грамматика алтайского языка. Сост. членами Алтайской миссии. Изд. 2. Репринт. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек». 2005. 640 с.
6. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усанова М. А. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 241 с.
7. 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. 492 с.
8. Русско-монгольский словарь. Испр. и дополн. 2-е изд. / под ред. акад. Ш. Лувсанвандана. Улан-Батор: Госиздат, 1982. 840 с.
9. Акбулатов И. О происхождении башкирских названий денег // Ватандаш. № 11. Уфа. 2003. http://kraeved.opck.org/biblioteka/bashkortostan/o_proishojdenii_bash_naz_deneg.php.
10. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. Пер. с фр. / общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
11. Карачаево-балкарско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева и Х. И. Суюнчева. М.: Рус. яз., 1989. 892 с.
12. Тюхтенева С. П., Халемба А. Е., Шерстова Л. И., Добжанская О. Э. Алтайцы. Духовная культура // Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 429–461.
13. Тюхтенева С. П. О культе гор на Алтае // Шаманизм и иные ранние религиозные верования и практики. Сб. ст., посвящ. 90-лет. д. и. н., проф. Л. П. Потапова. М., 1995. С. 173–179.
14. Полевые материалы автора, записанные в с. Курунда Усть-Коксинского района в 1990 г., архив автора.
15. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.
16. Broz L. Pastoral Perspectivism: A View from Altai. Inner Asia (special issue – Perspectivism). 2007. 9/2. P. 291–310.
17. Castro, E. Viveiros de. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // Journal of the Royal Anthropological Institute. N.S. 4 (3), 1998. P. 469–488.
18. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
19. Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан Алтай: Этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 168 с.

20. Castro, E.V.D. From Multiculturalism to Multinaturalism // In: Cosmograms. M. Ohanian & J.-C. Royoux (Eds.). Berlin: Lukas and Sternberg. 2005. P. 137–156.
21. Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб.: МАЭ, 2001. 168 с.
22. Соколова З. П. Животные в религиях. СПб.: Лань, 1998. 286 с.
23. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сб. этнограф. ст. и исслед. М., 1893. 221 с. Переизд.: Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек». 1993.
24. Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. 196 с.

ПРИМЕЧАНИЯ

- I) Ответ А. В. Дыбо на вопрос автора статьи был получен по электронной почте 14.05.2010 г.
- II) Информация от д-ра Мохаммеда Хамида Мохаммеда (Калифорнийский Университет, США) получена по электронной почте 20.12.2009 г.
- III) Информация от д-ра Эрдала Шахина (Мармара Университет, Стамбул) получена по электронной почте 7.06.2010 г.
- IV) Вопросы сравнительной лингвистики не относятся к компетенции автора данной статьи. Для темы исследования важно указание на факт отсутствия в актуальном словнике современного алтайского языка исконного тюркского или монгольского термина, означающего «домашний скот», эквивалентного заимствованному из арабского языка термину «мал», представляющегося ныне единственным собирательным понятием для обозначения домашнего скота. Интересно попутно отметить, что в современном алтайском языке фонема «в» в середине слова – редкое явление. Контекст употребления однокоренных с *давар/тавар/табар* слов *тан-, таб-* в значении «купленный / приобретенный товар» в алтайском языке может служить указанием на то, что тюркское *давар* в нем замещено презаимствованным «товар» из русского языка.
- V) Есть и иное мнение по этому поводу. И. Акбулатов полагает, что наличие слова *мал* в «восточно-тюркском, якутском языке (*мал* – вещь, вещи, имущество), а также в монгольских (монгольском, бурятском, калмыцком *мал* – скот), которые не входили в сферу влияния арабской культуры, позволяет говорить об обратном. К тому же, как известно, скотоводческая лексика была заимствована монголами у тюрков при переходе их к кочевому скотоводству, очевидно, где-то в середине I тыс. н.э. Следовательно, слово *мал* исконно тюркское».
- VI) Идея Э. Вивейроса де Кастро состоит в том, что европейской парадигме мультикультурализма (одна природа – множество культур) он противопоставляет мультинатурализм народов бассейна Амазонки, основанный на мысли о том, что существует душа как всеобщая универсалия и множество тел (одна культура – множество природ). В своей статье «Космологиче-

ский дейксис и перспективизм индейцев» он говорит, что в америндской космологии важна перспектива. Лосось «видит» себя человеком, ягуар также «видит» себя человеком: он приходит к себе домой, «снимает» одежду=шкуру=«конверт» и пьет пиво из маниоки. Человек, если бы посмотрел на его пиво, увидел бы кровь. Человек, надевая маску какого-либо животного, обретает его тело, и если это, к примеру, маска лосося, то это означает, что под водой человек воспользуется телом лосося и сможет дышать, как рыба. См.: Castro, E. Viveiros de. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. N.S. 4 (3), 1998. P. 469–488.

- VII) Брож объясняет это через понятие о «мере» кипе – Broz 2007. P. 297; я объясняю это также через понятие о «мере», но используя словосочетание *ойинен откуре*, букв. «времени свыше», кем «мера» и «время», аай-баш букв. «норма-голова/начало» – все они имеют также значение «мера».
- VIII) Я отдаю себе отчет в том, что собранные и опубликованные протоиереем алтайской духовной миссии В. И. Вербицким материалы по мифологии и фольклору алтайцев в определенной степени являются результатом «конструирования» в процессе выстраивания ему и его помощникам понятной и приемлемой логики. Особо явно это видно в части «Предания» (с. 89–100): в мифах о творении мира одновременно фигурируют шаманистский Ульгень, он же Курбустан-Аакай, и буддийские Майдере и Мангдышире, богатыри, «созданные» Ульгением. И, тем не менее, я считаю возможным использовать материалы Вербицкого, перепроверяя и сверяя их с более поздними материалами, представленными светскими исследователями: Г. Н. Потаниным, Н. П. Дыренковой, А. Г. Данилиным, Л. Э. Каруновской, Л. П. Потаповым и др.

О значении коня и овцы в обрядовой культуре кочевников

При разработке темы «Конь в культуре кочевников скифской эпохи Евразии» был произведен анализ следующих видов источников: погребальных сооружений, письменных источников, предметов в зверином стиле и этнографических данных. По каждому виду источников была использована особая методика, отвечающая его специфике и позволяющая наиболее полно оценить роль и место коня и конской упряжи (символа коня).

Основным и наиболее многочисленным источником для вышеназванной темы исследования являются погребальные сооружения – более пятисот курганных захоронений из Северного Причерноморья, Нижнего Поволжья, Южного Приуралья и Горного Алтая. Они были проанализированы комплексно, включая все элементы погребального сооружения: расположение могилы хозяина, конской могилы, впускных погребений, расположение тризны, рвов и так далее – для того, чтобы оценить место захоронений коня и упряжи в планировке кургана и в системе ориентации всего погребального комплекса [1, с. 164–166; 2, с. 75–81; 3, с. 118–122; 4, с. 9–28; 5, с. 273–283].

Письменные источники сводятся к нескольким упоминаниям Геродота в 4-й книге «Истории». В разделах IV, 59–63 «Истории» Геродот автор описывает жертвоприношения богам в двух формах: бескровной, путем удушения (мелкий скот и лошади)¹ и с пролитием крови (пленные вражеские воины). В сведениях Геродота прослеживается особое отношение скифов к крови, как субстанции, несущей в себе жизненную силу и энергию. Пролитие крови вражеских воинов призвано было усилить энергию скифских богов и жизненную силу всего их рода и племени. Для

¹ Согласно комментарию, возможен перевод – «мелкий рогатый скот и особенно лошадей» (6, Примеч. 510. С. 326). Учитывая степной ландшафт и кочевой характер скотоводства скифов, при котором доля коз в стаде была минимальной или отсутствовала вовсе, можно понимать, что скифы приносили в жертву овец и лошадей

своих кровников и скота из своего стада пролитие крови не допускалось, поскольку это могло ослабить жизненную силу всего рода.

В разделах IV, 71–73 «Истории» описаны похороны и поминки скифского царя, во время которых опять-таки бескровным способом (удушением) умерщвляется свита царя: наложница, виночерпий, повар, конюх, слуга, вестник, 50 юношей-всадников, а также 50 лошадей для них. Геродот четко отделяет обряд жертвоприношения и обряд «перехода» свиты царя на службу ему в загробном мире. В описании похорон овцы вовсе не упоминаются Геродотом, там фигурируют одни кони, которые в этом случае были неотъемлемой частью соумирающего погребального инвентаря.

Сведения о предметах с изображением коня были нами собраны по каждому региону Евразии и проанализированы. Образ коня относится к одним из наиболее редких сюжетов звериного стиля. При этом в подавляющем большинстве случаев он изображен взнузданным и со всадником, что отражает функцию коня как ездового животного. Имеется всего несколько предметов с изображением коня в сценах терзания. Эти изображения можно рассматривать наряду с наиболее популярной серией, в которой копытные животные (олени, лани) терзаются хищниками или фантастическими существами. Редкость образа коня без узды на объектах звериного стиля является показателем того, что конь в скифскую эпоху не входил в пантеон божеств.

Для анализа были отобраны этнографические данные по кочевым народам степной Евразии: бурятам, тувинцам, алтайцам, казахам, киргизам и калмыкам, то есть народам, проживавшим в тех же природно-географических условиях, что и кочевники скифской эпохи. Установлено, что в погребальном обряде этих народов конь играл утилитарную роль сопровождающего транспортного животного, а также показателя престижа и богатства его хозяина. Известно также, что конина была предпочитаемым видом мяса на похоронах и поминальной трапезе. Привлечение данных этнографии показало, что у кочевников Евразии роль коня в погребальном обряде была аналогичной той, которая прослеживается по археологическим источникам. В одинаковой степени отчетливо прослеживается по археологическим и этнографическим источникам и роль коня в профанной сфере как транспортного и боевого животного, а также важного хозяйственного ресурса – источника пищи, ремесленного сырья и подвижного капитала. Расходятся археологические и этнографические источники только при попытке реконструировать роль коня в сакральной сфере. В отличие от «немых» в этом аспекте археологических источников, этнографические сведения подавляют своей многочисленностью, разноплановостью и сложным взаимосочетанием. При штудировании и сборе фактологической

базы была неожиданно обнаружена постоянная спутница коня в области культовых действий, в некоторых случаях дублирующая его, а в большинстве случаев играющая параллельно ту же самую роль. Толчком к такому наблюдению послужили сведения Геродота о жертвоприношениях скифов, где «мелкий скот и кони» упоминаются только в этом сочетании и ни разу по отдельности, когда речь идет о культовых действиях. После первичной классификации данных было выделено два наиболее важных аспекта, отражающих роль коня и его спутницы – овцы: 1) конь и овца – заменители человеческой души; 2) конь и овца – проводники жизненной энергии. Учитывая схожесть роли коня в погребальном обряде археологических кочевников и кочевников исторического времени, на наш взгляд, не будет ошибкой экстраполировать два указанных выше аспекта в сакральной сфере на идеологию кочевников раннего железного века.

Конь и овца – заменители человеческой души

Для написания этого раздела используются в основном материалы по этнографии калмыков, данные по другим тюрко-монгольским народам привлекаются в качестве аналогий. Как известно, каждый обряд или поверье являются только проявлением общей концепции понимания мира этноса, которая носителям языка близка и понятна². Поэтому, зная логику рассуждений по одной культуре, можно проследить внутренний код обрядовых явлений в этнографии родственных (тюрко-монгольских) народов.

Чтобы наиболее полно представить, каким образом конь и овца могли заменять человеческую душу, необходимо коротко остановиться на представлениях калмыков о мире. Традиционные представления об устройстве мироздания калмыков, также как и во всех архаических культурах, и особенно родственных тюрко-монгольских, выражаются через образы зверей. По представлениям калмыков, мир делится явно на три зоны: верхнюю, среднюю и нижнюю. Это зональность легко прослеживается по содержанию ритуальных действий по отношению к представителям животного мира. Например, птицы понимаются как представители верхнего, светлого мира. Если калмык случайно видел белого луня, это считалось счастливым предзнаменованием, в этот момент необходимо было сразу сойти с коня, расстелить платок или кусок ткани светлого цвета и помолиться (либо просто помолиться). Похоже, символика платка связана с действиями по сбору «благодати», кроме того, при складывании платка «благодать» верхнего неба забиралась с собой. Случалось так, что на кого-то попадал

² Ряд фактов по этнографии калмыков приводятся без ссылок, поскольку они известны.

птичий помет с неба, это расценивалось как знак немилости, небесного гнева. Этому человеку необходимо было переосмыслить свое поведение, для укрощения своей гордыни он должен был обойти семь кибиток или семь семей и везде просить милостыню – «һууль һуух». Собрав ее и добавив угощения от себя, человек должен был произвести следующий обряд: ранним утром уйти в степь, на высоком месте расставить семь чашек-пиал с угощением для птиц и удалиться.

Еще один пример отношения к птицам. Девочки у калмыков считаются чистыми существами. Игра в альчики, считалось, имеет особую основу, поэтому играть ими во время зимовки (опасного, темного времени года) – праздника Зул (в декабре) до праздника весны Цаган сар (в феврале) – было запрещено. Каждый мальчик имел свой личный мешочек-түнгрцг с альчиками. Девочкам не разрешалось иметь мешочек с альчиками, хотя играть, пока девочка была маленькой, не возбранялось. В отличие от замужней женщины девочке разрешалось находиться в кибитке родителей на мужской стороне, забирать и использовать по своему усмотрению деньги и сладости с домашнего алтаря. Девочек не загружали тяжелой работой, они больше занимались шитьем, вышивкой и т. д. По возможности старались их баловать, одевать по красивей и побогаче. Замуж выдавали девочек рано, в 13–15 лет, поэтому, пока они оставались в родительском доме, они считались временными гостями, в скором времени покидающими навсегда родных. Этой посылкой определялось особое отношение к девочкам, поэтому они были особенно любимыми. Традиционное платье девушки у калмыков имело орнитоморфную символику. Рукава девичьего платья кроились так, что они начинались почти от талии и плавно сужались к манжете, по нижнему краю рукава нашивали кружева, изображавшие оперенье крыльев птицы. Маленькая шапочка-камчатка имела форму пилотки, поэтому ее уголок впереди выглядел как клювик птицы. Непременной частью девичьего костюма был камзол, своего рода жилет, носившийся как белье под платьем, стягивавший грудь (считалось неприличным девушке иметь высокую грудь). Цвет ткани для девичьего платья выбирали неяркий, голубоватого или зеленого оттенков. Девушка как чистое существо не должна была возбуждать чувств формами и цветами, то есть всячески подчеркивалась духовность, чистота. Таково же было отношение к верхнему миру.

К представителям нижнего мира, несмотря на его опасность и негативность, положено было проявлять, прежде всего, уважение и осторожность, чтобы не навлечь на себя гнев. Этот момент хорошо просматривается по отношению к змеям. Змеи рассматривались как яркие представители нижнего, темного, опасного, мира. Если змея оказывалась в жилище или

близко от жилища калмыка, то ей выражали уважение и ставили ей плошку с молоком. Как правило, после питья молока змея сама удалялась восвояси. Встреченную в степи змею также обходили с осторожностью и уважением.

Средний мир, в традиционных представлениях, населен людьми и животными (домашними и дикими). Среди диких животных особо выделялись олень-марал и волк. У калмыков есть племена «бухс» (бух – бык, другое значение этого слова – самец диких копытных животных, а также название северного оленя) и чонс (чон – волк). Тотемность этих животных находит убедительное подтверждение в этногенетической легенде из «Сокровенного сказания». Целый ряд тюрко-монгольских народов ведет свое происхождение от оленя-маралихи Алан-Гоа и серо-пятнистого волка Борто-Чино.

Традиционный костюм замужней женщины западных монголов (в том числе калмыков) имеет зооморфную символику (оленихи-маралихи). Рукава платья терлг скроены так, что подобны бедру оленихи, манжеты – копытам. Имеются различные варианты головных уборов, но всех их объединяет необычная громоздкость и сложность, на наш взгляд, напоминающая роговую корону оленя. Восприятие оленя-марала как матери-прародительницы характерно и для тюркоязычных кочевников. У киргизов считается, что младенцев приносят на своих рогах маралы. Этот сюжет хорошо показан в знаменитой повести Ч. Айтматова «Белый пароход».

Традиционно калмыки выращивали все «четыре вида скота» (дөрвн зүсн *мал*), а именно овец, коней, верблюдов и крупный рогатый скот. В то же время во всех ритуальных действиях во время свадеб, похорон и других обрядов использовалось мясо только овец и коней и никогда крупного рогатого скота и верблюдов. Старые калмыки объясняют, что это связано с тем, что овцы и кони имеют «горячее дыхание» (*халун киштэ*), а крупный рогатый скот имеет «холодное дыхание» (*киштн киштэ*). Представление о горячем и холодном дыхании извечно и из этнографии алтайцев и тувинцев. Поэтому калмыки в жертву приносили только животных с горячим дыханием, как наиболее близких к человеку.

Интересно проследить некую «иерархию» животных у калмыков. Например, к крупному рогатому скоту существовало даже негативное отношение. Если хотели подчеркнуть примитивность, грубую силу, отсутствие интеллекта, воспитания, говорили о человеке «бод мал» (крупный рогатый скот). У тувинцев крупный рогатый скот и козы считались связанными с нечистой силой, поэтому, проходя мимо них, необходимо было стегнуть их плеткой или спугнуть в сторону [7, с. 75]. К собакам было двойственное отношение. Собак со светлыми пятнами над глазами почитали. К другим собакам, несмотря на всеобщую любовь, прослеживалось некоторое

пренебрежительное отношение. Поскольку между монголоязычными калмыками и тюркоязычными казахами, киргизами – соседями-кочевниками существовало явное определенное противостояние, то обе стороны взаимно давали собакам имена людей, тюркоязычные давали монгольские собственные имена и наоборот. Это подтверждает и известная песня «Мана нохан нернь – Бумбржан»³ (Кличка нашей собаки – Бумбрджан), в ней проявляется некое отношение к соседям, с которыми кочевникам приходилось сталкиваться из-за территории пастбищ для скота.

Овца в представлениях калмыков занимала почетное место. В свадебной традиции калмыков жених, приехавший забирать невесту («живую душу» из рода), до сегодняшнего дня должен в обязательном порядке привезти живую овцу, как заменитель человеческой души женского пола. Овца, именно овцематка, имела особое значение. В ее названии, единственном из названий животных, использовался суффикс *-нр*. Как установил лингвист Н. Н. Убушаев, суффикс *-нр* применяется только с именами существительными, обозначающими людей – *багшинр*, *худнр* (учителя, сваты). Овцематки у калмыков назывались *няяднр*, от того же корня, что и *нээж* (близкий, породненный друг) [8, с. 5–12].

Крестец овцы, сваренный целиком (*ууцын махн*) был символом плодородия, рождения здоровых детей. *Ууцын махн* везли родители своей дочери и зятю при первом, обязательно торжественном, визите после свадьбы. Орнамент в виде направленных в разные стороны загнутых рогов барана считается символом плодородия у киргизов, им украшают свадебные ковры. Во время празднования Цаган сар каждому калмыку положено было *зе бэрх*, то есть посетить брата матери с подарками и получить свой подарок как племянник *-зе* в виде отделенной от коленного сустава, просмоленной и отваренной вместе с копытцем ножки овцы – *ишир* и нанизанных на нитку борцоков, которые выпекались и нанизывались специально для каждого племянника. Эти связки борцоков назывались *зе-боорцг*, в низку входил специальный набор: *хуц борцг* (баран-производитель), *мөрн боорцг* (конь), *шовун боорцг* (птица), *һалуна баасн борцг* (помет гуся), *шор боорцг* (ременная застежка), *хорха боорцг* (насекомые), *хавтха боорцг* (плоский, круглый – символ солнца), *мошкмр боорцг* (узел счастья), *жולה боорцг* (повод коня) и т. д. Моя мама нанизывала одну низку больших борцоков для нашей семьи и несколько низок более мелких борцоков по числу семей, которым положено прийти в гости как *зе*. Видимо, данный обряд символизирует обновление плодородной силы путем поедания ножки овцы из стада родственников по материнской линии, а набор борцоков – полноту жизни.

Конь (*мөрн*) в калмыцкой культуре более связан с мужчиной. При-

³ В тюркском языке красивое женское имя.

нести в жертву коня было более престижно, чем овцу. Казахи очень ценили и берегли лошадей, любовно называя их «ести жануар» – мудрым животным, «тилис адам» – безязыким человеком. Своих горячо любимых детей они называли лошадиными прозвищами: жеребенок мой «кулыным кулыншагым». Ребенку, делающему первые шаги, казахи стреножат ножки конским волосом, затем просят уважаемого человека распутывать их ножницами. Обряд разрезания пут помогал ребенку быстрее окрепнуть и начать бегать [9, с. 4–45]. У казахов также справедливого и честного человека именовали «аргамак», и самого коня называли человеческими именами, давая теплые человеческие прозвища: «каратам» – зрачок моих глаз, «шыгарым» – светоч ясный и т. п.

О соотношении с душой человека, на наш взгляд, свидетельствует обычай дарить жеребенка при рождении ребенка. Казахи Старшего Жуза и кыргызы называют этот обычай «бясире мал», «баланын бясире», то есть «то, что положено новорожденному». «Бесире» – «положенный» – это чаще всего жеребенок, родившийся одновременно с ребенком. В других случаях «бесире» посвящали ребенку, когда ему было 2–3 года или же 7–8 лет, когда он уже сам мог скакать на коне. «Бесире» – «положенный» – мог быть только в единственном числе, так обозначался только конь. Родители и родственники никогда не забывают о «бесире», они наблюдают, как он растет, и как растет их ребенок. По легендам, «бесире»-«положенный» горюет, его глаза наполняются слезами при смерти хозяина, он опускает голову, если хозяину грозит опасность. То есть практически конь ассоциируется с человеком. Казахи говорят о себе: «Мы народ с характером лошади», т. е. казах по характеру как бы похож на коня. Только в двух вещах есть высшее свойство, говорится в казахской пословице, одна из них человек, другая – лошадь.

Встречаясь на дороге казахи приветствуют друг друга «Ат лау аман ба?» или «Ат колигин аман ба?» (букв. «Хорошо ли поживает твой конь?»). У казахов вопрос «Алтым ким?» (букв. «Кто твой конь?») означает «Как твое имя?». О том, что имя коня было частью имени человека, свидетельствует фольклор. Например: «Керкула атты Кендебай» – «Богатырь Кендебай с конем Керкула», или «Караска атты Камбар» – «Богатырь Камбар с конем Караска». Получается, что конь и особенно «бесире» были частью души его хозяина. Поэтому они могли брать на себя наказание, заслуженное человеком. У казахов и киргизов существует способ избежать кары за ложную присягу, принятую перед народным судом. Перед принесением заведомо ложной присяги с сочиненными на этот случай молитвами режут белую кобылу (при незначительных делах – белого барана), вареное мясо которой должны есть ответчик и свидетели, для того чтобы кара за ложную

присягу пала на душу зарезанной белой кобылы [8, с. 4–45]. В этом обряде буквально лошадь (или овца) заменяет человека. У калмыков, если хотя бы сказать о ком-то, что его дела идут в гору, говорят «мөрнь гүүжэнэ», то есть «его конь бежит».

При этом конь ассоциируется в основном с мужчиной. Коня и мужчину нельзя было бить по голове. Считалось, в голове мужчины, в его волосах заключена часть жизненной силы рода. Чтобы оберечь ее от опасности, женщинам, даже жене, как рожденной в чужом роду, нельзя было без крайней надобности прикасаться к голове мужчины, гладить его волосы. У тувинцев во время ритуального оплакивания супруги муж должен был обязательно прикрывать волосы, надевать шапку, чтобы уберечь жизненную силу рода от опасности. Голову коня варили только целиком, никогда не разрубали при варке. Оголившийся череп после варки выставляли на высоком месте – на пригорке, камне в степи или вывешивали на деревянном шесте вблизи жилища.

В логической цепи «лошадь – замена души мужчины», «овца – замена души женщины» пол животного не играет роли, тем более, что верховые лошади у кочевников были всегда кастрированы. Ягнят мужского пола, родившихся весной, уже осенью кастрировали. В стаде всегда преобладали овцематки и валухи. Лошадь и овца могут взаимозаменять друг друга, как видно по выше приведенному примеру с избеганием кары. В любом случае овца была менее значимым или менее престижным жертвенным животным, чем лошадь. Еще одно сравнение. В калмыцком языке есть выражение (тенгрт темэ үзүлэд), то есть достигнуть цели, «пообещав небу верблюда». Чаще всего так говорят, когда цель достигается всеми правдами и неправдами, т. е. человек обещает то, чем сам не владеет. В таком случае можно сделать вывод, что верблюд был жертвой большой, но не такой ценной, отчасти «пустой».

Самым дорогим и почетным гостям дарили коня, то есть дарили самое ценное, что имели. О системе ценностей кочевого общества свидетельствует калмыцкая песня «Тавн хасг» («Пять казахов»). В ней повествуется о калмыцком хане, попавшем в плен к пяти казахам. Плененный в первом куплете просит забрать весь его многочисленный скот: стада овец, табуны коней, только отпустить его на волю. Во втором куплете он предлагает свою любимую сестренку – писаную красавицу в обмен на его волю, в третьем куплете предлагает свою любимую супругу редкой красоты, и только в последнем куплете он предлагает своего верхового коня. Такое, на современный взгляд, некрасивое поведение героя песни калмыки объясняли тем, что скот – дело наживное, а сестренку в любом случае придет время отдать замуж, то есть в руки чужим людям. Если же сам богатырь

будет отпущен на свободу, то он отвоюет назад все: и скот, и сестру, и жену. Верховой конь был частью его самого, поэтому его предлагает герой песни в последнюю очередь. Пока остается невыясненным, на основе каких параметров овца и конь считались животными «с горячим дыханием», а козы, верблюды и крупный рогатый скот – «с холодным дыханием». Этот факт никто из опрошенных мной стариков – калмыков не мог объяснить. В этнографической литературе также не пока не удалось найти подобной информации. Во всяком случае, овца и конь рассматривались как наиболее близкие человеку и выступали заменителями его души. По письменным источникам, из той же «Истории» Геродота, известны факты принесения в жертву лошадей и овец через удушение, то есть без пролития крови, а вражеских воинов – наоборот, с пролитием крови. Этот факт можно интерпретировать следующим образом: лошади и овцы заменяли единокровных родственников. Таким образом, конь и овца в традиционных представлениях ценой своей жизни «спасали» жизнь человеку.

Конь и овца – передатчики жизненной силы

В данном разделе поставлена цель раскрыть другой аспект в восприятии коня у кочевых народов степной Евразии, а именно его способность передавать жизненную энергию, силу. Обладая этой силой, конь имел способность защищать, оберегать людей.

Вполне логичный вопрос: почему именно конь, а не другое животное? Согласно этногенетической легенде монголов, олень и волк были тотемами, то есть животными, давшими жизнь всему народу. Из домашних животных конь больше всех напоминал внешне оленя-марала. Особенно, если ему надеть маску оленя с рогами, как в курганах пазырыкской археологической культуры Горного Алтая, относящейся к скифской эпохе. Известен факт из истории, когда супруга ойратского хана Галдан Бошокту хана Анну-хатун в ночь перед сражением с неравными силами заказала мастеру выковать маску с рогами оленя для ее боевого коня. Когда стало ясно, что сражение проиграно, хан был смертельно ранен в бою, Анну-хатун на своем «тотемном» коне повела за собой войско и прорвала кольцо окружения, тем самым спасла жизнь тысячам ойратских воинов [10].

Особую роль могло сыграть и то обстоятельство, что конь был исключительно важен как транспортное животное. Кроме того, в отличие от смиренной кроткой овцы, конь обладал силой, ростом и мог быть очень агрессивным. Конь, несмотря на его травоядность, часто пускает в ход свои зубы. Приведу пример: мой отец в молодости в сердцах отстегал коня, по прошествии некоторого времени конь напустился на него и сильно покусал, содрал кожу с плеча до лопатки.

О значении коня и символике верховой езды свидетельствует следую-

щий факт. Три принципиальных изменения состояния человека – выйти замуж, умереть и оседлать, сесть на коня, оседлать – обозначаются в калмыцком языке одним словом – «мордх». Чтобы оценить степень значимости понятия «сесть на коня», следует объяснить смысл двух указанных переходных обрядов. По отношению к умершему человеку слово «мордх» применяется в торжественном, положительном смысле и подразумевает кардинальную смену статуса, например, когда уважаемый человек умирает достойной смертью. Мой дедушка умер ночью, утром наша бабушка сказала нам, тогда еще детям: «*Аавтн морджс одв*» (букв. «Ваш дедушка сел на коня»). Сама бабушка прожила до 83 лет и умерла, когда моей дочери было уже 4 года. Но еще с детства я помню, как она часто меняла в сундуке свою одежду, приготовленную для погребения, более лучшим или более красивым платьем или туфлями. Примерив понравившуюся ей обновку, она торжественно говорила «мордхларн, өмснэв», то есть («одену, когда сяду на коня» (умру).

Когда девушка выходит замуж, согласно калмыцкой традиции, также происходит смена статуса. Она «умирает» в качестве девочки для своих родных. Поэтому, когда невесту выводят из ее родного дома, родители обязаны произвести обряд «*даалһ авлһн*», который производят при выносе покойника для того, чтобы «счастье, жизненная сила рода» не ушли вместе с уходящей. В семье жениха девушка получает новый статус, ей дают новое имя, изменяют прическу и переодевают в костюм замужней женщины. Таким образом, «сесть на коня» для кочевника было кардинальным изменением состояния, подобным смене жизни и смерти.

Похоже, эти обстоятельства – внешнее сходство с тотемным оленем-маралом, сила и принципиальная разница между состоянием «пешком» и «верхом» – послужили основой для наделения коня функциями передатчика энергии, жизненной силы от небес, предков простым людям.

Примеров, подтверждающих, что конь воспринимался как передатчик «благодати», энергии, жизненной силы и в силу этого мог служить оберегом, охранявшим и защищавшим, имеется огромное количество. Начнем с наиболее простых, бытовых примеров, смысл которых легко распознается.

Во время празднования Цаган сар (праздника весны) калмыки при возможности старались забить коня белой масти и распределить мясо так, чтобы каждой семье досталась его доля. Объяснить это можно представлением, что конь был материальным воплощением посланной предками или небом (божествами) жизненной энергии, силы. Съев кусочек конины (мяса ритуально забитого коня), каждый приобщался к «энергии» рода, получал положенную ему порцию силы. Цаган сар, согласно лунно-сол-

нечному календарю, наступал после зимовки, и с этого дня можно было начать весеннюю кочевку. Зима для кочевника – это опасное и трудное время года: выпавший глубокий снег мог напрочь лишить скот корма и привести к его массовой гибели, целые стада скота во время метелей (буранов) могли уйти по ветру, затеряться и замерзнуть в степи поодиночке, а голодные волчьи стаи за одну ночь могли задрать сотни овец и т. д. Во время непогоды рушились переносные жилища кочевников – юрты, болезни и холод были опасны для людей. С окончанием зимовки люди отмечали завершение периода испытаний и символически приобщались к энергии, посланной предками, путем поедания мяса белого (чистого, священного) коня.

По той же причине, когда наступали роды, то муж роженицы должен был ехать срочно к своему табуну и находиться все это время с лошадьми. Во время родов в опасности находилась жизнь как матери, так и ребенка. Пребывание мужчины – мужа и отца ребенка – вблизи лошадей, по представлениям калмыков, усиливало жизненную силу рода, которая распространялась на его семью – жену и рождающегося ребенка. У каракалпаков до недавнего времени в помещении во время родов имелись «бакан»⁴ и уздечка. С момента начала схваток «бакан» устанавливали с левой стороны от двери в вертикальном положении, к нему прикрепляли другой, упирающийся в решетку юрты на такой высоте, чтобы роженица, стоя на коленях, могла опираться на него грудью во время родов. При этом она руками держалась за уздечку, привязанную к горизонтальному бакану [11, с. 184–185]. Старики-калмыки рассказывают, что при тяжелых родах вокруг кибитки роженицы прогоняли табун лошадей. Значит, близкое соприкосновение с конями должно было усилить жизненную энергию, так необходимую в этот момент рождающемуся ребенку и его матери. У казахов во время тяжелых родов, чтобы спасти роженицу и ребенка, разбирали дверь юрты, чтобы завести в юрту огромного коня, которому давали понюхать грудь роженицы. Для оказания «скорой, неотложной энергетической подпитки» выбирались особенно рослые, крупные кони, с длинным хвостом и гривой, считалось, такие кони влияют особенно эффективно [9, с. 45].

У калмыков было поверье, что если положить под голову череп лошади, то ночевать в степи безопасно, так как череп лошади отпугивает нечистую силу.

В эпосе «Джангар» упоминается памятник, так сказать, монументального искусства – камень «*Джиндми мөрн*», находившийся в средней из 7887 рек Бумбы. Камень при этом необязательно должен был иметь

⁴ Деревянный шест, подпирающий решетку юрты.

скульптурную форму коня, вполне возможно, речь идет только о размерах камня. Калмыки часто размеры определяли животными образами. Например, маленький пригорок назывался *зурмн толһа*, то есть пригорок величиной с суслика, *укр чолун* – камень величиной с корову, *морн чолун* – камень величиной с коня. Благодаря этому камню, согласно эпосу, в стране Бумба благословенны все – от мальчика-сироты до голодной собаки. Этот образ раскрывается через алтайское сказание, в большой мере, как считают специалисты, сохранивший архаические черты. В эпосе «Алтан-Бизе» говорится о рыжем жеребце, явившемся ночью после жертвоприношения в стойбище Борала и приведшем с собой весь народ и скот. Он стоит на вершине золотой горы и сверху следит за благополучием рода, скота и их хозяина Борала.

Роль коня как передатчика энергии прослеживается по ярким примерам, и она более изучена в литературе. В то же время точно такая же роль овцы совершенно несправедливо обходится вниманием. Между тем, как конь, так и овца имели одинаковую функцию, которая использовалась просто в различных сферах. Об этом свидетельствует факт из киргизского эпоса «Семетей». Герои эпоса перед началом какого-либо задуманного дела иногда отправлялись в овечью отару или к табуну, чтобы притронуться к голове выбранного ими животного, что, по поверью, приносило им удачу в походе или в других делах [12, с. 269].

Возвращаясь к археологическим данным, можно предполагать, что похожие представления существовали и в скифскую эпоху. Об этом свидетельствуют многочисленные изображения копыта коня на предметах и на наскальных изображениях скифской эпохи. Учитывая схожесть роли коня в погребальном обряде археологических кочевников и кочевников исторического времени, думается, не будет ошибкой экстраполировать обе описанные в данной статье функции коня и овцы в сакральной сфере на идеологию кочевников раннего железного века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Очир-Горяева М. А. Конская узда в погребальном обряде кочевников скифской эпохи Нижнего Поволжья // Проблемы археологии Нижнего Поволжья. Волгоград, 2004. С. 164–166.
2. Очир-Горяева М. А. Церемониальные и профанные уздечные наборы ранних кочевников Евразии // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2008. С. 75–81.
3. Очир-Горяева М. А. Ориентация по странам света: традиции и истоки // Про-

- блемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста, 2008. Вып. 2. С. 118–122.
4. Очир-Горяева М. А. Особенности погребального обряда кочевников Евразии скифской эпохи // Вестник древней истории. № 1. М., 2009. С. 9–28.
 5. Очир-Горяева М. А. О планиграфии скифских курганов // Эпоха раннего железа (к 60-летию С. А. Скорого). Киев; Полтава, 2009. С. 273–283.
 6. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982.
 7. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
 8. Убушиев Н. Н. Категория множественности в калмыцких говорах // Вестник КИГИ РАН. Вып. 20. Элиста, 2006. С. 5–12.
 9. Токтобай А. У. Культ коня у казахов. Алматы, 2004. С. 3–45.
 10. Ринчен Б. Принцесса и другие новеллы. М., 1972. С. 184.
 11. Есбергенов Х. Обряды и верования каракалпаков, относящиеся к юрте // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 184–185.
 12. Айдаркулов К. О некоторых аспектах звериного стиля в эпосе «Семетей» // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. С. 263–268.

Этнография детства у калмыков: традиционные способы ухода за ребенком на первом году жизни

Появление ребенка – это один из важнейших моментов в жизни семьи и социума его родителей. Физическое и умственное развитие ребенка в период детства и дальнейшая жизнь зависят от заботы близких в первые месяцы и годы жизни. В сложных условиях кочевого быта у калмыков уход за ребенком на первом году жизни был особенно важен, поскольку подчас решался вопрос о самом существовании ребенка. Это способствовало как возникновению обычаев и обрядов детского цикла, так и комплекса различных способов повседневного ухода за ребенком.

Отдельные аспекты данной тематики у калмыков нашли отражение в работах таких исследователей быта калмыков в XIX – начале XX вв., как Б. Бергман [1], И. В. Бентковский [2], И. А. Житецкий [3], П. И. Небольсин [4], Н. А. Нефедьев [5], П. Смирнов [6] и др. Этнографические материалы по детскому циклу, в том числе по уходу за детьми на первом году жизни, встречаются в работах У. Д. Душана [7], У. Э. Эрдниева [8], Д. Д. Шалхакова [9], В. П. Дарбаковой [10], П. Э. Алексеевой [11]. Ценными источниками по этнографии детства у калмыков являются работы Е. Э. Хабуновой [12], Э. У. Омакаевой [13, 14], С. З. Ользеевой [15]. С тем же необходимо отметить, что этнография детства у калмыков все еще малоисследованна.

Уход за маленьким ребенком сводился, в первую очередь, к кормлению, выполнению различных гигиенических процедур, лечению и охране его здоровья на физическом и сакральном уровнях.

Одним из основных условий успешного развития ребенка у калмыков считалось его правильное кормление, по традиции основанное на молочном и мясном рационе. До появления у матери молока (примерно на второй-третий день после родов) первой пищей новорожденного был кусочек курдючного сала, «обточенного в таком виде, чтобы ребенку легко было сосать» [4, с. 85], причем салом прикармливали постоянно, пока мать его

кормила своей грудью. Такое кормление часто приводило к желудочно-кишечным расстройствам и большой смертности новорожденных [7, с. 18–19]. Особого режима при кормлении не соблюдали, но все же матери старались не приучать ребенка к частому кормлению, чтобы он не мешал ей выполнять домашнюю работу.

Излишками своего грудного молока, если в этом была необходимость, калмычки кормили новорожденных или малолетних детей из других семей. При отсутствии или недостатке молока у матери ребенка кормили молоком из специального рожка, сделанного из коровьего рога. Соской служил высушенный и дополнительно обработанный сосок коровьего или овечьего вымени, который часто хранился в соляном растворе для сохранения его мягкости. По данным И. А. Житецкого, в XIX в. в дополнение к грудному вскармливанию калмыки кормили ребенка «*бозо*, разбалтывая его молоком или же просто водой» [3, с. 27].

У калмыков во время кормления грудью было принято прикрывать лицо или голову ребенка либо ладонью, либо отрезом ткани. Считалось, что таким образом можно было уберечь ребенка от «сглаза», следствием которого могли быть заболевание ребенка или исчезновение молока. По свидетельству П. Смирнова в традиционном быту открыто кормить грудью позволялось только женщине, родившей близнецов [6, с. 76–77].

Примерно с трехмесячного возраста малыша начинали прикармливать твердым куском жира с прослойкой мяса *һадр өөкн*, из которого он должен был высосать все питательные вещества *шим*, также ребенку давали вареный бараний хвост. По свидетельству Б. Бергмана, одним из продуктов питания детей был *көөрүг*, представлявший собой смесь парного молока с гущей *бозо*, полученной после перегонки молочной водки [1, с. 118].

Грудное кормление заканчивалось, когда «ребенку минет год» [4, с. 91], но очень часто кормили «до двух и трех лет» [5, с. 190] или пока не родится следующий ребенок. При этом считалось, что отнимать от груди лучше ранней весной или осенью, так как летом, ввиду климатических условий и однообразия пищи, можно было нанести большой вред здоровью ребенка.

Купали детей редко. Для купания использовали корыто, отмеченное в записях И. А. Житецкого как «тебиш ашлу» [3, с. 26]. В воду для купания добавляли немного соли или отвара чая, что должно было препятствовать возникновению потницы и различных высыпаний. После купания тело ребенка смазывали жиром или маслом [14, с. 245]. Во время купания по телу ребенка проводили поглаживающие движения руками, «словно лепили», что, по убеждению калмыков, должно было способствовать формированию крепкого и сложенного тела ребенка. К гигиеническим про-

цедурам по уходу за кожей ребенка относилось каждодневное умывание его материнским молоком.

Относительно одежды ребенка в возрасте до года сведений в этнографической литературе мало. После родов новорожденного заворачивали в пеленки, сделанные из ношенных нижних частей внутреннего платья матери или бабушки и рубашки отца. Младенческую рубашку *барна* шили из светлой ткани, без ворота и без завязок. Распашонку с воротом надевали на ребенка по достижении им месячного возраста, что было связано с представлениями о витальности и нахождении ребенка в промежуточном периоде после родов, поэтому исполнялся ритуал по «очищению» распашонки через окуливание благовониями и троекратное встряхивание. Если дети в семье часто погибали в младенческом возрасте, то на ребенка надевали одежду, взятую в многодетной семье, где все дети были здоровы [14, с. 246].

Ребенок находился в колыбели до тех пор, пока не начинал ходить. По данным исследователей быта калмыков в XIX веке, после родов ребенка помещали в «лубок» – дощечку вогнутой формы, примерно 50–60 см длины [11, с. 118], «или из лубьев составленный ящик» [5, с. 190], на котором было три шнурка (ниже плеч, на поясе, у щиколоток), поэтому «малюток пеленают довольно крепко, привязывая к доске» [3, с. 27]. К сожалению, более точное описание «лубка» в литературных источниках отсутствует. У. Э. Эрдниев высказал предположение, что это «кора (лубок) липы или другого дерева» [8, с. 203]. Вероятно, ребенка недолго держали в «лубке», так как, по свидетельству П. И. Небольсина, «в тот самый день, когда ребенку дают в первый раз груди... его из лубка, в котором его первое время нянчили, перелагают в зыбку «юлге»» [4, с. 89]. «Лубок» обтягивали тканью в теплое время года и овчиной – в холодное время. В этот промежуток времени ребенок не имел еще имени, и его называли «*некэн идэн*» от названия используемой невыделанной овчины *некэ* [12, с. 29].

Изготовленную колыбель *өлгэ* вносил в жилище отец ребенка и, помещая ее на почетное место головной частью на север (ставить колыбель поперек входа запрещено), подвешивал в изголовье семейной кровати «... на унинах ... на постромках из холстинной тесьмы с левого бока» [8, с. 204]. Перед тем как впервые положить ребенка в колыбель, ее окуливали благовониями [14, с. 246]. Колыбель в последующем использовалась в данной семье и могла быть передана только от родителей сыну.

По форме калмыцкая колыбель представляла собой ящик, в котором две деревянные рамки скреплялись между собой распорками. В дощечке, вставленной в ногах, делали круглое отверстие, в которое вставляли मोчеотводную трубку *цорго*. Она состояла из двух частей: нижней дощечки

тавг с желобками по краям и верхней, слегка выпуклой и полой внутри. Внутренний край *цорго* представлял собой раструб, а внешний зауженный выводился из колыбели. К нему дополнительно могли прикрепить тонкий желоб для стока мочи. Верхняя часть нижней дощечки представляла собой четырехугольник, который выстилали мягким конским волосом из гривы жеребят и заменяли по мере необходимости. У нижнего основания рамки были длиннее, что позволяло поставить колыбель почти в вертикальном положении [4, с. 89–91; 8, с. 203–204]. Как описывал П. Небольсин, «ребенка без всякой одежды кладут в зыбку таким образом, чтоб он, опираясь головкой в миниатюрную подушку, лежал на тюфячке только спинкой, и сейчас же под ним начинается дощечка с конскими волосами, а затем и желоб коробки» [4, с. 90]. По мнению большинства исследователей, именно такая конструкция мочеотводной трубки способствовала искусственной деформации детских ног.

Калмычки часто кормили ребенка практически в вертикальном положении. П. Смирнов в своих записках о быте калмыков отмечал: «Расплакавшегося ребенка мать обыкновенно берет на руки вместе с коробкою и, не развязывая оной, дает ему грудь, чем и успокаивает малютку» [6, с. 77]. Это помогало лучшему усвоению пищи и давало возможность оставить ребенка в любом месте. Во время перекочевки мать могла взять ребенка с собой в седло, пристегнуть к себе спереди поясом, закрыв его полой верхней одежды [11, с. 119] или перевозить при перекочевках в корзине, навьюченной на верблюда [4, с. 90]. По мере подрастания ребенка на полуобруч в изголовье колыбели подвешивали различные предметы в виде игрушек, например, тонкие бараньи кости.

Забываясь о гигиене ребенка, калмыки дополнительно подкладывали под него гигроскопическую подстилку из золы, завернутой в старое белье. Хорошим средством была присыпка, которую изготавливали из ковыля и полыни, их сушили, раскатывали скалкой, а потом поджаривали [16]. В случае появления опрелостей пользовались присыпкой, изготовленной из пылицы грибов *тенгрин ки* (букв. «дыхание неба»), измельченных чаинок, оставшихся после распиливания чайного брикета, или из перепревшего конского навоза, который пережигали и растирали.

Спящего в колыбели ребенка старались оградить от внешнего воздействия, так как считалось, что во сне он общается со своим духом-покровителем *Заячи*, поэтому смех и улыбку ребенка во сне объясняли их совместной игрой. В качестве оберегов от нечистых сил калмыки подвешивали к колыбели различные предметы, например, клык крота, буддийский талисман *бу*, кнут отца и т. д., а на время отсутствия малыша в колыбель клали острые предметы (нож, ножницы и даже топор).

Когда ребенок начинал ползать и пытаться ходить, мать, выполняя домашнюю работу, вынуждена была носить его с собой. Она сажала ребенка к себе на свое левое бедро, рукой поддерживая его снизу, а он держался за нее руками. Для облегчения ношения ребенка калмычки также использовали широкую тряпичную подвязку *далыч*, которую завязывали свободно по спине через плечо. Если мать отлучалась ненадолго, то могла привязать ребенка к *зел* (волосяной веревке для привязывания молодняка скота) или колу, забитому в полу жилища так, чтобы ребенок мог «ползать на привязи по такому пространству, чтобы нельзя было попасть в огонь или золу» [5, с. 190].

По представлениям калмыков, дети с младенчества могли подвергаться воздействию злых духов, сглазу и вредоносной магии недружелюбно настроенных людей. Чтобы избежать этого, запрещалось выносить ребенка на улицу с наступлением сумерек, переносить через дорогу, оставлять на ночь детские вещи вне жилища. В семьях, где дети часто умирали в младенчестве, практиковалась длительная изоляция очередного новорожденного – «... вот почему в кибитку семейного калмыка не всегда возможно войти, и если только дверная кошма опущена, то необходимо предварительно испросить позволения на вход...» [3, с. 27]. Также считалось, что негативно воздействовать на ребенка можно было через ногти и волосы ребенка, которые находятся в симпатической связи с ним. Поэтому мать тщательно собирала вычесанные и выпавшие волосы ребенка, а также отгрызала ему ногти, избегая тем самым контакта ребенка с ножницами как острым предметом. Ногти закапывали под порог, придавливая землю правой пяткой и произнося заговор [17, с. 173]. Охранительную функцию выполняли носимые ребенком различные амулеты и обереги [18, с. 259–262]. По сообщению У. Д. Душана, по достижении детьми годовалого возраста калмыки «... пришивают к вороту когти хищных птиц, делают *бу* из шкурки хорька, амулет из запястных костей зайца...» [7, с. 48]. Другой исследователь, У. Э. Эрдниев, отмечал частую практику прикрепления «к воротнику детской одежды (особенно шубы) трубчатых костей зайца: считалось, что этот амулет защитит ребенка от дурного глаза», что, по его мнению, указывало на бытование у калмыков в прошлом промысловых культов [8, с. 366].

Если дети заболевали, использовались различные способы лечения. Одни из них были целесообразны с точки зрения народной медицины, другие носили суеверно-магический характер. Так, костным жиром большой берцовой кости лечили воспаление среднего уха у детей [8, с. 366], при гнойных выделениях делали аппликации из творожной массы. Золотуху и отит лечили прикладыванием к уху сырого сердца, взятого у животного сразу после забоя. При сильном кашле отпаивали суслиным жиром, мо-

локом с козым жиром или отваром травы *шаһан будг* («гусиные лапки»). Ожоги смазывали сметаной или топленным внутренним жиром животных. При повышении температуры давали отвар овса или длительно кипяченую воду *ширгамр*. Укус собаки лечили пеплом собачьей шерсти. Конъюнктивит, считалось, поддавался лечению закапыванием молока кормящей матери в больной глаз ребенка.

Большое значение при лечении детей придавалось магическим способам исцеления. Например, корь калмыки называли *торһн кишлг* или *улан кишлг* (букв. «шелковая рубашка» или «красная рубашка»), поэтому чтобы вылечить ребенка от кори, ему надевали одежду красного цвета. Для лечения лишая использовали золотое кольцо, очерчивая им «границы» лишая, чтобы остановить «расползание». Медной монетой придавливали грыжу и туго обматывали, полагая «вдавить» ее обратно. Ячмень, считалось, можно вылечить троекратным приложением больного глаза к противоположному колену с произнесением обязательного заговора. Считалось, что некоторые заболевания можно излечить только заговором *домһлһн* с использованием магических атрибутов. Например, вокруг опухоли очерчивали круг либо когтем черной птицы, либо «ногтем медведя», «когтем дракона», «ногтем черта», «рожками змеи», «клыком крота», «стрелами дракона». От испуга детей избавляли троекратным выливанием в воду расплавленного свинца: по тому, какая фигура сложится при застывании его, определяли то, что испугало ребенка. Чтобы снять «сглаз», мать обтирала лицо ребенка своим подолом или сжигала 7–9 лучин, бросая их в чашку с соленой водой. По количеству утонувших лучинок судили о силе «сглаза», а воду выливали на перекрестке двух дорог.

Таким образом, традиционные способы уход за ребенком, его лечения и охраны здоровья были направлены на становление ребенка полноценным и здоровым членом семьи и социума его родителей. В их основе были народный опыт в условиях кочевого быта и традиционное мировоззрение. Рациональные способы обеспечения нормального физического развития ребенка дополнялись различными иррациональными способами для достижения наилучшего результата.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергман Б. Воспитание детей у калмыков // Теегин герл. 1991. № 3. С. 118–119.
2. Бентковский И. В. Женщина – калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальных отношениях // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Ставрополь, 1869. Вып. 3. С. 95–119.

3. Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 75 с.
4. Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. 190 с.
5. Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834. 286 с.
6. Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 248 с.
7. Душан У. Д. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Элиста, 1976. Вып. 1. С. 5–89.
8. Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 311 с.
9. Шалхаков Д. Д. Семья и брак у калмыков (XIX – начало XX вв.). Ист.-этнограф. исслед. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. 86 с.
10. Дарбакова В. П. Старое и новое в семейной обрядности калмыков // Теегин герл. 1976. № 2. С. 31–35.
11. Алексеева П. Э. Женщина-мать и ее роль в калмыцкой семье // Altaica VI: Сб. ст. и мат-лов. М., 2002. С. 101–108.
12. Хабунова Е. Э. Очаг (обряды и обрядовый фольклор жизненного цикла калмыков). Элиста: АПП «Джангар», 2005. 206 с.
13. Омакаева Э. У. Магия и астрология в калмыцких обычаях и обрядах, связанных с рождением ребенка и первым годом его жизни // Altaica. М., 1998. Вып. 2. С. 101–106.
14. Омакаева Э. У. Родильная обрядность у калмыков // Калмыки (раздел в томе серии «Народы и культуры») / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнолог. и антрополог. им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Калм. ин-т гуманитар. исслед. РАН. М., 2010. С. 229–249.
15. Ользеева С. З. Калмыцкие обычаи и традиции. Элиста, 2003. 256 с.
16. Научный архив КИГИ РАН. Ф. 6. Оп. 2. Д. 335. Л. 7
17. Эрендженев К. Золотой родник: о калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 125 с.
18. Шараева Т. И. Обереги в детском цикле у калмыков // Известия Алтайского государственного университета. Барнаул, 2009. № 4/3 (64/3). С. 259–262.

*Н. В. Балинова, Н. Х. Спицына,
В. А. Спицын, Э. К. Хуснутдинова*

Опыт историко-генетического исследования в Калмыкии на современном этапе¹

Историко-генетические исследования позволяют определить структуру генофонда, его дифференциацию и степень родства этносов. При сопоставлении данных популяционной генетики с этнологией, лингвистикой, археологией, антропологией народа можно получить наиболее полную картину расо- и этногенеза определенной этнической общности, территории и человечества в целом [1; 2; 3; 4].

Ойраты – предки современных калмыков – представляли собой сложный этнический комплекс, ядро которого сформировалось на основе многочисленных монгольских и тюркских племен [5]. В процессе этногенеза в составе союза ойратов сформировалось несколько субэтнических групп: торгуты, дербеты, хошуты, зюнгарты и др. В дальнейшем на территории современной Калмыкии стали преобладать представители субэтнических групп торгутов и дербетов, а также сложилась новая, более молодая в эволюционном плане группа – бузавы [5]. За время проживания в волжских степях в иноэтническом окружении калмыки находились в довольно тесном контакте с народами Северного Кавказа и с русским населением, что отразилось в антропологических характеристиках групп [6].

Однако данные соматологии, собранные Д. О. Ашиловой, позволили сделать вывод об относительной однородности калмыков, представляющих один из вариантов центрально-азиатского антропологического типа, с некоторым ослаблением монголоидных особенностей у донских калмыков и больших дербетов [7]. Напротив, дерматоглифическое исследование об-

¹ Работа выполнена по проекту «Ойратский мир: география расселения народов и топонимика» подпрограммы «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтническом макрорегионе» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» (2009–2011 гг.).

наружило наибольшую выраженность «восточного комплекса» у донских калмыков и больших дербетов. По данным краниологии В. П. Алексеевым был сделан вывод о наличии европеоидной примеси в составе калмыков [8]. Также проводились и другие исследования по генетике групп калмыков [9; 10]. Имеющиеся обширные данные по истории, этнографии, лингвистике и антропологии калмыков освещают сложные процессы сложения этноса калмыков. Однако еще остаются неясными многие вопросы о древнем происхождении родо-племенных групп, о вкладе различных этнических групп в формирование генофонда современного этноса и филогенетических взаимосвязях с близкими по происхождению народами. Необходимость проведения соответствующих популяционно-генетических исследований диктовалась малой степенью изученности населения Калмыкии. Масштабное исследование генетической и демографической структуры калмыцких популяций послужит вкладом в сумму знаний о разнообразии генофонда человечества и будет использовано для исследования историко-генетических процессов формирования калмыков.

Материалы и методы

Выбор районов Калмыкии для популяционно-генетического исследования был обусловлен предшествующими работами этнографов и антропологов. В ходе экспедиций в 2004–2006 гг. в Республике Калмыкия был собран генетико-демографический материал в 9 сельских популяциях общей численностью 6540 человек. Анкетные данные представлены популяциями Лаганского р-на (*торгуты*), Целинного р-на (*дербеты*) и Городовиковского р-на (*бузавы*). Сбор популяционно-генетических данных в вышеперечисленных районах осуществлялся путем опроса женщин пострепродуктивного возраста по стандартной схеме [11]. Составлены и проанализированы 704 анкеты, подсчитаны генетико-демографические характеристики для сельских популяций Калмыкии, вычислены индексы Кроу [12; 13], репродуктивные и возрастные параметры.

Сбор биологических проб производился с информированного согласия у взрослого коренного населения исследованных районов Республики. Генетический анализ проведен в выборке, включающей 355 образцов крови. Полиморфизм FХПВ был определен среди представителей трех субэтнических групп калмыков: дербеты – $n=82$, торгуты – $n=108$ и бузавы – $n=63$ человека. ДНК выделяли из периферической крови стандартным методом фенольно-хлороформной экстракции. Сбор образцов крови проводился в вакутейнеры с консервантом 0,5 М раствора ЭДТА. Генотипирование вариантов FХПВ проводилось с использованием полимеразной цепной реакции синтеза ДНК (ПЦР). ПЦР проводилась с

применением амплификатора «Терцик» производства компании «ДНК-технология». В работе использовалась ДНК полимераза *Thermus aquaticus* производства фирмы «Силекс». Для идентификации аллелей тетра nukлеотидного повтора в F13B локусе использовались следующие праймеры: F13B-1A 5' -TGAGGTGGTGTACTACCATA-3' (TTTA цепь) и F13-1B 5' -GATCATGCCATTGCACTCTA-3' (TAAA цепь). Использовалась последовательность проведения ПЦР, изложенная в работе Д. Нисимуры и Дж. Мюррея [14]. Результаты оценивали проведением вертикального электрофареза в 6–7 % полиакриламидном геле с последующей визуализацией в УФ-свете. Частоты аллелей определялись общепринятым методом из пропорций генотипического распределения. Равновесие Харди-Вайнберга рассчитывалось на основании сравнения числа наблюдаемых и ожидаемых гомозигот и гетерозигот при использовании χ^2 – теста. Для оценки вклада отдельных этно-антропологических компонент в формировании популяции калмыков в целом и трех субэтнических групп калмыков был использован метод аппроксимации А. Венке [15], который позволяет определить относительный вес ряда этно-антропологических компонент в исследуемой популяции (в %) при использовании дискретно варьирующих признаков:

$$p^l = 100d^l / \Sigma d^k \quad (1)$$

$$d^l = 1 / \Sigma (c_i - x_i)^2 \quad (2)$$

$$d_k = \Sigma d^l \quad (3),$$

где m – число аллелей, l – исследуемая популяция, g – число этно-антропологических общностей, с которыми сравнивается исследуемая популяция.

Результаты и обсуждение

Репродуктивные параметры для пострепродуктивной когорты групп вышеперечисленных этнических групп представлены в таблице 1. Как видно из представленных данных, среднее число беременностей и медицинских аборт в популяциях Лаганского и Целинного районов республики сходны и сильно отличаются от Городовиковского. Среднее число выкидышей различается у всех трех групп калмыков, наибольшее значение наблюдается в Целинном районе, по остальным параметрам различия не достоверны по t -критерию (5 % уровень значимости).

Таблица 1

Показатели репродуктивных функций в сельских популяциях Калмыкии

Изучаемый параметр	КАЛМЫКИ				Русские	Казахи	Северо-кавказские народы
	Торгуты (Лаганский район)	Дербеты (Целинный район)	Бузавы (Городовиковский район)	Суммарно			
Общее число анкет	155	188	119	462	119	43	52
Среднее число беременностей, приходящихся на одну женщину	4,62±0,20	4,64±0,21	7,97±0,32	5,49±0,15	6,66±0,35	5,79±0,64	6,63±0,43
Среднее число живорождений	3,34±0,13	3,18±0,16	3,08±0,13	3,21±0,08	2,86±0,13	3,42±0,25	4,02±0,34
Среднее число абортотворения	1,10±0,14	1,13±0,13	4,73±0,30	2,05±0,13	3,43±0,31	1,77±0,51	1,65±0,29
Доля женщин, не делавших абортотворения	56,2%	60,6%	10,9%	46,1%	23,5%	46,5%	44,2%
Среднее число выкидышей и др. патологий	0,168±0,037	0,308±0,045	0,126±0,030	0,214±0,024	0,336±0,069	0,419±0,137	0,404±0,113
Среднее число мертворождений	0,026±0,013	0,032±0,015	0	0,0216±0,007	0,025±0,014	0,186±0,075	0,115±0,059
Среднее число детей, доживших до репродуктивного возраста	3,30±0,13	3,03±0,14	3,06±0,13	3,13±0,08	2,82±0,13	3,30±0,053	3,69±0,31
Среднее число умерших детей	0,097±0,040	0,170±0,045	0,076±0,027	0,121±0,024	0,084±0,039	0,140±0,053	0,327±0,101

Таблица 2
Данные к определению границ репродуктивного возраста в сельских популяциях Калмыкии

Изучаемый параметр	КАЛМЫКИ				Русские	Казахи	Северо-кавказские народы
	Торгуты (Лаганский район)	Дербеты (Целинный район)	Бузавы (Городовиковский район)	Суммарно			
Возраст анкетировуемых женщин	51,79±0,81	54,59±0,88	57,37±1,09	54,35±0,54	59,28±0,99	61,67±2,09	53,96±1,27
Возраст менархе	14,18±0,13	13,73±0,098	13,78±0,12	13,90±0,07	14,16±0,13	14,18±0,21	14,65±0,23
Возраст рождения первого ребенка	22,99±0,28	23,76±0,32	23,77±0,35	23,51±0,18	22,83±0,37	22,62±0,54	22,79±0,44
Возраст рождения последнего ребенка	30,48±0,41	31,91±0,47	31,56±0,48	31,30±0,26	30,79±0,54	31,92±0,90	32,06±0,82
Возраст наступления менопаузы	47,71±0,37	47,23±0,40	48,80±0,36	47,81±0,23	49,03±0,46	43,44±2,15	47,58±0,53

Таблица 2
Индексы потенциального отбора и составляющие их компоненты (по витальным статистикам)
сельских популяций Калмыкии

Изучаемый параметр	КАЛМЫКИ				Русские	Казахи	Северо-кавказские народы
	Торгуты (Лаганский район)	Дербеты (Целинный район)	Бузавы (Городовиковский район)	Суммарно			
I_m	0,022	0,063	0,025	0,038	0,030	0,042	0,089
I_f	0,251	0,396	0,219	0,300	0,264	0,233	0,360
I_{tot}	0,278	0,483	0,250	0,350	0,302	0,285	0,481

Примечание: I_m – индекс дифференциальной смертности, I_f – индекс дифференциальной плодовитости, I_{tot} – индекс потенциального отбор

Калмыки в суммарном отношении достоверно отличаются от русских по среднему числу беременностей ($t=3,07$), живорождений ($t=2,29$), мед. аборт ($t=4,11$) и лиц, доживших до репродукции ($t=2,03$). Следует отметить, что межэтнические различия более выражены, чем внутриэтнические. Во всех перечисленных этнических группах в предшествующем поколении наблюдалось расширенное воспроизводство, что согласуется с данными по сельским популяциям Бурятии, Башкирии и т. д. [16].

В настоящее время демографическая ситуация изменилась, что наглядно демонстрируется на половозрастной пирамиде [см.: 17], на которой отразилась насильственная депортация калмыцкого народа в 1943–1957 гг., проявляясь дефицитом лиц 51–65 лет и, соответственно, уменьшением доли их потомков. Деформация нижней части пирамиды показывает сокращение числа детей младших возрастных групп 0–10. По данным таблицы 2 возрастные показатели достоверно различаются лишь в возрасте наступления менопаузы: 47,81 лет – у калмыков и 49,03 – у русских, $t=2,37$. Длина поколения, рассчитанная как среднее между возрастом рождения первого и последнего ребенка [18], у калмыков составляет 27,41 лет, у русских – 26,81 лет. Индекс Кроу и его составляющие компоненты, рассчитанные на основании витальных показателей, позволяют оценить дифференциальные скорости выживания и плодovitости в популяциях [12]. Представленные в таблице 3 значения индекса Кроу в Целинном районе выше (0,483), чем в Лаганском (0,278) и Городовиковском (0,250). Высокое значение I_{tot} в первой группе может быть связано с повышенной долей акушерской патологии.

Анализ генетико-демографических показателей калмыцких сельских популяций позволил сделать следующие заключения: пострепродуктивная возрастная когорта женщин калмычек и русских Калмыкии характеризуются расширенным типом воспроизводства, что позволяет характеризовать демографическую ситуацию предшествующего поколения как положительную. Индекс Кроу и основные статистические данные витальности указывают на незначительное влияние естественного отбора. Влияние небиологических факторов оказывает существенное воздействие на процессы воспроизводства в популяциях.

**Этно-антропологическая специфичность генетического
разнообразия FXIIIВ. Полиморфизм субъединицы В 13-го
фактора коагуляции в калмыцких группах.**

Распределение генотипов и аллелей FXIIIВ в трех основных субэтнических группах калмыков представлено в таблицах 4, 5, 6.

Таблица 4

Распределение генотипов и аллелей FXIIIВ в выборке дербетов

Генотипы	Набл. числ.	Ожид. числ.	Частоты аллелей
10/10	38	39,49	*10=0,7115±0,0363
8/10	12	9,96	*8 = 0,0887±0,0229
9/10	20	19,92	*9 = 0,1795±0,0307
8/9	2	2,51	*6 = 0,0128±0,0090
9/9	3	2,51	*12 = 0,0064±0,0064
6/10	2	1,42	$\chi^2_{\text{HW}} = 2,4884$; d.f. =10
10/12	1	0,71	P > 005
10/11	0	0	Ho=0,4744;
7/8	0		He=0,4532
6/9	1		
8/8	3		

Таблица 5

Распределение генотипов и аллелей FXIIIВ в выборке торгутов

Генотипы	Набл. числ.	Ожид. числ.	Частоты аллелей
10/10	44	42,81	*10 = 0,6296±0,0329
8/10	30	27,07	*8 = 0,1991±0,0272
9/10	13	20,15	*9 = 0,1481 ±0,0242
8/9	9	6,37	*6 = 0,0139±0,0080
9/9	5	2,37	*11=0,0046±0,0046
6/10	3	1,89	*12=0,0046±0,0046
10/12	1	0,63	$\chi^2_{\text{HW}} = 10,9857$; d.f.= 15;
10/11	1	0,63	P > 0,05
7/8	0	0	Ho = 0,5278
6/9	0	0	He = 0,5418
8/8	2	4,28	

Таблица 6

Распределение генотипов и аллелей FXIIIВ в выборке бузавов

Генотипы	Набл. числ.	Ожид. числ.	Частоты аллелей
10/10	14	18,89	*10=0,5476±0,0443
8/10	20	14,79	*8=0,2143±0,0366
9/10	15	12,60	*9=0,1825±0,0344
8/9	4	4,93	*6=0,0476±0,0190
9/9	2	2,10	*7=0,0079±0,0079
6/10	6	3,29	$\chi^2_{\text{HW}} = 13,4121; \text{d.f.} = 10$ $P > 0,05$ $H_0 = 0,7302$ $H_e = 0,6185$
10/12	0	0	
10/11	0	0	
7/8	1	0,21	
6/9	0	0	
8/8	1	2,89	

Анализ распределения генотипов и аллелей FXIIIВ в трех субэтнических группах калмыков свидетельствует о выраженной неоднородности различных антропологических составляющих в их историческом формировании. Так, дербеты характеризуются наиболее заметными центрально-азиатскими антропологическими особенностями и по своим генетическим характеристикам близки с монголоидными группами Центральной Азии. Бузавы, напротив, отличаются существенной долей европеоидных факторов в составе генофонда: в данном случае высокой пропорцией аллеля *8. Субэтническая группа торгутов в антропологическом отношении по соотношению частот аллеломорфов FXIIIВ занимает промежуточное положение. Для сравнения в табл. 7 приведены концентрации аллелей FXIIIВ в разных этно-антропологических общностях.

Таблица 7

Преимущественные частоты аллелей FXIIIВ в основных антропологических сообществах

	*6	*7	*8	*9	*10
Европеоиды			++++++		
Негроиды	++++++	++++++			
Монголоиды					++++++
Индейцы Америки				++++++	
Аборигены Австралии				++++++	++++++

Знаком + обозначено преимущественное распространение аллеля в определенных антропологических сообществах.

На основании сводок распределения аллелей FXIIIВ среди мирового народонаселения можно видеть этно-антропологическую специфичность в концентрации определенных аллелей [19; 20; 21; 22; 23]. Так, аллель *8 в наибольшей концентрации представлен в европеоидных популяциях. Для африканских народов к югу от Сахары характерны аллеломорфы *6 и *7. Монголоиды, в целом, отличаются преимущественной концентрацией аллеля *10. Американским индейцам и австралийским аборигенам в большей мере присущ фактор *9; последние также обладают достаточно высокой пропорцией аллеля *10. На основании мировых сводок распространения факторов FXIIIВ можно видеть: 1) общность аллеля *9 для мирового народонаселения в целом и 2) возрастание его пропорции среди аборигенных групп, локализованных по периферии ойкумены, что может свидетельствовать о его древности. С учетом этно-антропологической специфичности в распределении аллелей FXIIIВ в работе была проведена оценка вклада гипотетически исходных антропологических компонентов в формировании калмыцких субэтнических групп. В таблице 8 приведены средние частоты 6 аллелей субъединицы В 13-го фактора коагуляции для восточно-азиатских, центрально-восточно-европейских и переднеазиатских популяций.

Таблица 8

Распределение частот аллелей FXIIIВ в монголоидных и европеоидных группах из мирового народонаселения

Аллели	*10	*8	*9	*6	*11	*7
Повторы (п.о.)	185	177	181	169	189	173
Частоты аллелей в исходных этно-антропологических компонентах для сравнительного анализа						
Восточноазиатский	0,710	0,075	0,208	0,001	0,006	0,000
Восточно- и центрально-европейский	0,429	0,238	0,236	0,079	0,002	0,013
Переднеазиатский европеоидный	0,356	0,315	0,226	0,088	0,003	0,013

В таблице 9 представлены результаты идентификации исходных антропологических составляющих в формировании субэтнических групп калмыков в соответствии с примененным методом анализа А. Венке [15].

Таблица 9

Соотношение этно-антропологических компонент
в составе трех субэтнических групп калмыков

Группы калмыков	Пропорции этно-антропологических компонент (в %)		
	Восточно-азиат- ский монголоидный	Центрально- и Восточно-европео- идный	Переднеазиатский (европеоидный)
Калмыки (суммарно)	67,29	21,69	11,01
Дербеты	98,27	1,09	0,64
Торгуты	57,82	27,41	14,76
Бузавы	21,95	56,88	21,18

Из данных таблицы 9 следует, что калмыцкая этническая общность в целом представляется неоднородной по своему антропологическому составу. Пропорция восточно-азиатского компонента среди калмыков в целом составляет 67,29 %. На долю переднеазиатского европеоидного компонента приходится 11 %. Наконец, пропорция центрально- и восточноевропейского антропологического компонента в составе калмыцкой популяции оценивается 21,69 %.

Что касается распределения исходных антропологических компонент в формировании отдельных субэтнических групп калмыков, то следует заметить, что наибольший монголоидный компонент представлен в составе дербетов (свыше 98 %). В группе торгутов представлены монголоидный (57,82 %), центрально- и восточно-европеоидный (27,41 %), переднеазиатский (14,76 %) компоненты. Наконец, популяция бузавов отличается преобладанием в своем генофонде центрально- и восточноевропейского компонента (56,88 %), тогда как пропорция монголоидности в составе данной субэтнической группе оценивается величиной 21,95 %. Исторические материалы о происхождении этих трех групп во многом объясняют такое соотношение в распределении компонент. Торгуты и дербеты, по историческим данным, сложились в более древний период, аналогичные субэтнические группы имеются в Монголии [24]. Формирование наиболее молодой группы бузавов протекало на территории России, куда вошли калмыки Донского и др. казачеств [25].

Итак, анализ генетико-демографических показателей калмыцких сельских популяций позволил сделать следующие заключения:

пострепродуктивная возрастная когорта женщин калмычек и русских Калмыкии характеризуется расширенным типом воспроизводства, что позволяет оценить демографическую ситуацию предшествующего поколения как положительную;

анализ максимально возможного потенциального отбора выявляет снижение влияния естественного отбора и формирование адаптивных комплексов в популяционной системе, существенное усиление воздействия небиологических факторов на процессы воспроизводства в популяциях;

исследования полиморфизма системы В субъединицы 13-го фактора коагуляции показали ее высокую эффективность в разработках по ряду проблем исторической генетики калмыков.

Определение этноантропологического вклада в геном субэтнических групп калмыков, рассчитанного по частотам 8 аллелей четырехнуклеотидных повторов гена FXIIIВ, показало, что все 3 группы калмыков отличаются по соотношению этно-антропологической компоненты. В целом у калмыков представлен монголоидный компонент величиной 81,19 %, центрально- и восточно-европеоидный – 14,20 %, переднеазиатский европеоидный – 4,61 %.

ЛИТЕРАТУРА

1. Batzer M. A., Deininger P. L., Hellmann–Blumberg U. et al. Standardized nomenclature for Alu repeats // *Journal of Molecular Evolution*. 1996. V. 42. P. 3–6.
2. Watkins W. S., Ricker C. E., Bamshad M. J. et al. Patterns of ancestral Human Diversity: an analysis of Alu–insertion and restriction–site polymorphism // *American Journal of Human Genetics*. 2001. V. 68. P. 738–752.
3. Степанов В. А. Этногеномика населения Северной Евразии. Томск, 2002. 244 с.
4. Хусаинова Р. И., Ахметова В. Л., Кутуев И. А., Хуснутдинова Э. К. Генетическая структура народов Волго-Уральского региона и Средней Азии по данным ALU полиморфизма // *Генетика*. 2004. Т. 40. № 4. С. 552–559.
5. Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 286 с.
6. Чебоксаров Н. Н. Калмыки Западного улуса. Расово-антропологический очерк // *Антропологический журнал*, 1935. № 4. С. 21–62.
7. Ашилова Д. О. Этническая антропология калмыков. Элиста, 1976. 215 с.
8. Алексеев В. П. К краниологии калмыков в связи с их происхождением // *Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков*. Калм. науч.-исследователь. ин-т ист., фил. и экон. при Совете Министров КАССР. Элиста, 1980. С. 3–41.
9. Galushkin S. K., Spitsyn V. A., Crawford M. H. Genetic Structure of Mongolic-speaking Kalmyks // *Human biology*. 2002. Dec. 73 (6). P. 823–834.
10. Nasidze I., Quinque D., Dupanloup I. et al. Genetic Evidence for the Mongolian Ancestry of Kalmyks // *American journal of physical anthropology*. 2005. P. 846–853.

11. Пасеков В. П., Ревазов А. А. К популяционной генетике населения Европейского Севера СССР. Сооб. 1: Данные по структуре 6 деревень Архангельской области // Генетика. 1975. Т. 2. № 7. С. 145–455.
12. Crow J. F. Some possibilities for measuring selection intensities in man // Human Biology. 1958. V. 30. P. 1–13.
13. Ельчинова Г. И., Зинченко Р. А., Осипова Е. В. Методы обработки популяционно-генетических данных: демографические анкеты // Медицинская генетика. 2004. Т. 3. № 7. С. 313–320.
14. Nishimura D. Y. and Murray J. C. A tetranucleotide repeat for the F13B locus // Nucleic Acids Research. 1992. V. 20. № 5. P. 1167.
15. Shwidetzky I. Neuere Entwicklungen in der Rassenkunde des Menschn. Die Neue Rassenkunde (herausgegeben von J. Shwidetzky). Stuttgart, 1962. P. 15–134.
16. Спицына Н. Х. Демографический переход в России. М.: Наука, 2006. 211 с.
17. Балинова Н. В. Сравнительный анализ генетико-демографической структуры сельских популяций калмыки (полевой материал 2004–2006 гг.) // Вестник КИГИ РАН. 2008. № 3. С. 73–77.
18. Большакова Л. П. Изучение явлений репродуктивной компенсации и наследуемости плодовитости в популяции человека. Дис. ... канд. биол. наук. М., 1986. 157 с.
19. Promega Corporations. Technical manual. Part #TMD004. 1994–1999. 52 P.
20. Tourret M. N., Catanesi C. I., Vidal-Rioja L. Variability of the F13B locus in South American populations // Human Biology. 2000. V. 72. № 4. P. 707–714.
21. Brinkmann B., Junge A., Meyer E. Population genetic diversity in relation to microsatellite heterogeneity // Human Mutation. 1998. Vol. 11. P. 135–144.
22. Meyer E., Weigand P., Brinkmann B. Phenotype differences of STRs in 7 human populations // International Journal of Legal Medicine. 1995. V. 107. P. 314–322.
23. Gill P., Evett Y. Population genetics of short tandem repeat (STR) loci // Genetica. 1995. V. 96. P. 69–87.
24. Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. 2-е изд., перераб. и исправл. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 325 с.
25. Павлов Д. А. Названия основных калмыцких этнонимов // Проблемы монгольской филологии. Элиста, 1988. С. 91–106.

**Общественное мнение и экспертная оценка
социальной уязвимости детей-сирот
(по результатам социологического исследования)**

В традициях калмыцкой семьи на протяжении многих лет существовал принцип усыновления сирот ближайшими родственниками или сородичами. В калмыцкой степи никогда не было приютов и брошенных детей. Даже в тяжелый для народа период незаконной депортации при большом количестве детей-сирот и очень тяжелой жизни спецпереселенцев калмыки брали в свои семьи оставшихся без родителей детей. К большому сожалению, многие традиционные семейные обычаи уходят в прошлое. На протяжении последних лет наблюдается рост социального сиротства. В этих условиях особенно актуальной становится проблема жизнеустройства детей, оставшихся без попечения родителей.

Дети, оставшиеся без попечения родителей, воспитанники детских домов являются высокоуязвимой социальной группой. Эта группа занимает особое место в структуре социально незащищенных категорий населения, и прежде всего потому, что статус социально-незащищенных предоставляется им до достижения совершеннолетия, тогда как социальные проблемы депривации, несоциализации и недостаточной квалификации членов этой группы сопровождают их жизнь гораздо дольше [1].

Данное исследование было направлено на сбор и анализ информации, касающейся отношения населения к проблеме социальной уязвимости детей-сирот. Исследование было проведено в г. Элисте по репрезентативной половозрастной выборке. Всего было опрошено 100 человек в возрасте от 21 до 30 лет – 31 %; от 31 до 40 лет – 18 %; от 41 до 50 лет – 29 %; от 51 до 55 лет – 22%; из них 35% мужчины, 65% – женщины.

Для выявления мнения горожан о том, откуда должна поступать помощь детям сиротам, нами был задан вопрос, кто должен оказывать помощь воспитанникам сиротских учреждений.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: Кто, по Вашему мнению, должен оказывать помощь воспитанникам сиротских учреждений?

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Государство	53
Родственники	18
Общественные организации	11
Общество/ частные лица	12
Другое	6

Полученные результаты, на наш взгляд, отражают желаемую структуру источников помощи детям-сиротам. В реальности ситуация такова, что государство является основным гарантированным источником помощи этой социальной категории. Другие социальные институты также должны проявлять большую инициативу и поддержку детей-сирот. Важно отметить, чтобы это были не разовые мероприятия или акции, а налаженное социальное партнерство.

Оказание помощи общественными организациями, частными лицами детям, находящимся в опасной жизненной ситуации, к которым, в первую очередь, относятся дети-сироты и дети, оставшиеся без попечения родителей, является показателем гуманности современного общества. Проблема отстраненности общественного мнения является одним из признаков социального равнодушия, когда большинство людей считает, что проблема детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, не имеет к ним и их семьям никакого отношения, что это дело специалистов или государства.

Далее респондентам был предложен вопрос о том, какие формы устройства детей-сирот являются наиболее благоприятными для детей.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: Какие формы устройства детей-сирот являются наиболее благоприятными для них?

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Усыновление	52
Семейный детский дом	38
Опека и попечительство	7
Патронат	2
Сиротские учреждения	1

Выбор респондентами таких ответов, как «усыновление» (52%) и «семейный детский дом» (38%), подчеркивает важность семейного воспитания и устройства детей-сирот. Мы видим понимание респондентами того факта, что вне семьи развитие ребенка идет по особому пути, и у него формируются специфические черты характера, особенности поведения, личности, существенным образом влияющие на всю дальнейшую его жизнь. Поэтому в последние годы одной из приоритетных задач социально-демографической политики России являются существенное сокращение численности детей, воспитывающихся в учреждениях интернатного типа, и развитие семейных форм их устройства.

О необходимости специальной подготовки детей-сирот к самостоятельной жизни свидетельствуют следующие результаты:

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: Как Вы считаете, нужна ли детям-сиротам специальная подготовка к самостоятельной жизни?

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Да	97
Нет	0
Затрудняюсь ответить	3

По результатам распределения ответов на этот вопрос можно сделать вывод, что общество осознает проблемы социальной уязвимости детей-сирот после выхода из детского дома.

Далее рассмотрим, как респонденты оценивают возможность получения детьми-сиротами желаемой профессии:

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: Реально ли получить воспитаннику детского дома желаемую профессию?

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Да	56
Нет	17
Затрудняюсь ответить	27

Более половины опрошенных (56%) настроены оптимистично. Однако в Докладе о деятельности Уполномоченного по правам человека в Респу-

блике Калмыкия в 2008 г. представлены данные, которые свидетельствуют, что большинство выпускников детских домов обучаются в учреждениях начального профессионального образования, единицы – в высших учебных заведениях [2]. Министерство образования, культуры и науки Республики Калмыкия отмечает и тот факт, что вынуждено идти на эти меры – обучаясь в учреждениях начального профессионального образования по 2–3 раза, получая разные специальности, дети-сироты обеспечиваются питанием, стипендией и проживанием в общежитии до 23 лет.

Рассмотрим оценку респондентами отражения проблем детей-сирот в зеркале общественного мнения:

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос:

Как Вы считаете, в настоящее время общественное мнение...

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Поддерживает детей-сирот	31
Не замечает проблем детей-сирот	43
Не думал(а) об этом	13

Ответы респондентов показывают, что общество и общественные институты в большинстве случаев стараются не замечать проблем социального сиротства.

В связи с этим при ответе на вопрос, нуждаются ли дети-сироты в помощи окружающих, большинство респондентов осознают необходимость всесторонней поддержки детей-сирот:

Таблица 6

Распределение ответов на вопрос: Как Вы считаете, нуждаются ли дети-сироты в помощи окружающих?

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Нет, не нуждаются	0
Да, нуждаются	87
Затрудняюсь ответить	13

В то же время при ответе на вопрос, готовы ли Вы взять ребенка из детского дома, только 19% опрошенных дали положительный ответ.

Таблица 7

*Распределение ответов на вопрос:
Готовы ли Вы взять ребенка из детского дома?*

Варианты ответов	В % от числа респондентов
Да	19
Нет	60
Затрудняюсь ответить	21

Среди причин, мешающих решению взять ребенка из детского дома, названы следующие: ответственность за судьбу ребенка, затруднительное финансовое положение, здоровье, возраст, финансовая нестабильность, родословная детей (по всей видимости, плохая генетика детей-сирот), наличие своих детей.

Более половины опрошенных (51%) готовы лично помогать детям-сиротам. Каждый десятый опрошенный не готов помогать таким детям, ссылаясь на отсутствие свободного времени и материальных средств, возможно, если предложить им альтернативные виды помощи, то они бы с радостью согласились. Почти четверть (24%) не задумывалась по этому поводу, 15% респондентов затруднились ответить.

Среди факторов, которые мешают в оказании помощи детям-сиротам, перечислены следующие: финансовые возможности – 26%, отсутствие времени – 17%, состояние здоровья – 15%, возраст – 12%, малообеспеченность своей семьи – 7%, забота о своих детях – 7%, безынициативность – 3%, отсутствие доверия фонду – 3%, не задумывались об этом – 10%.

На вопрос, как именно Вы помогаете детям-сиротам, 22% опрошенных горожан ответили, что помогают, приобретая одежду, еду, игрушки, оборудование; 18% опрошенных вносят деньги на пожертвование сиротским учреждениям; 7% опрошенных посещают дома, интернаты; 53% опрошенных никак не помогают таким учреждениям. Никто из нашей выборочной совокупности не ответил, что берет детей в свои семьи на выходные и каникулы, а ведь данный вид помощи помог бы социализации ребенку из детского дома, прежде всего тем, что ребенок оказывается в реальных, а не моделируемых домашних условиях, приобретая социально-бытовые навыки, привыкая к труду, общению в кругу семьи.

В заключение можно сделать вывод, что большинство респондентов осознают всю остроту социальной уязвимости детей-сирот, однако существует и проблема социальной отрешенности, когда люди поощряют процессы усыновления (удочерения) детей-сирот, считают это необходимым, но сами не готовы взять ребенка из детского дома. В связи с этим важно отметить, что в общественном мнении необходимо формирование

определенного отношения к проблеме, побуждение населения к активным общественным действиям.

Авторами статьи в рамках изучения проблемы уязвимости детей-сирот были проведены также экспертные интервью с воспитателями трех детских домов республики. Всего опрошено 10 экспертов, работающих в трех детских домах республики. Все они являются воспитателями детского дома. Стаж работы: менее 5 лет – 1; от 5 до 10 лет – 5; от 10 до 20 лет – 2; более 20 лет – 2.

В первую очередь, нами был задан вопрос: достаточно ли государство обеспечивает законодательную базу, социальную защиту и материальное обеспечение детей-сирот. В результате анализа интервью более половины воспитателей отмечают, что «принятая в стране законодательная база по социальной защите детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, гарантирует социальную защиту детей-сирот практически во всех жизненноважных сферах, предоставляет дополнительные льготы, усиленно обеспечивает равные стартовые возможности выпускникам этой категории». Но эксперты отмечают, что в реальной жизни ряд законов не имеет до конца разработанный механизм реализации, законодательная деятельность субъектов Российской Федерации противоречит Федеральным законам, судебная, пенитенциарная системы не учитывают особенностей развития выпускников и т. п. Более опытные воспитатели обращают внимание на тот факт, что некоторые законы, нацеленные на оказание помощи, на практике закрепляют иждивенчество. Например, закон, гарантирующий право на получение бесплатного второго начального профессионального образования, превратил обучение в бесплатную «кормушку» без мотивации трудовой деятельности.

Рассмотрим распределение ответов экспертов о том, какие факторы влияют на подготовленность воспитанников детского дома к самостоятельной жизни:

Таблица 8

Мнение о том, какое влияние оказывают на подготовленность воспитанников детских домов к самостоятельной жизни следующие факторы:

Факторы	Очень большое	Большое	Значительное	Незначительное	Затрудн. ответить
Политика федерального центра, издаваемых законов, материальное обеспечение	–	–	5	3	1
Политика региональных властей, региональных законов	2	1	3	2	1

Отношение местных, городских органов власти к интернатному учреждению	—	2	2	5	—
Работа воспитателей, педагогов конкретного интернатного учреждения	2	5	1	—	—

Анализ распределения ответов в данной таблице показывает, что, конечно, все факторы, начиная от политики федерального центра, политики региональных и муниципальных властей посредством различных видов деятельности от принятия Федеральных законов до выплаты пособий, оказывают значительное влияние на подготовленность воспитанников детских домов к самостоятельной жизни. Однако большая часть экспертов обращает наше внимание именно на работу воспитателей, педагогов конкретных учреждений, поскольку они непосредственно содействуют взаимодействию (адаптации, социализации, реабилитации) личности и среды.

Мы попросили экспертов оценить социально-значимые характеристики своих выпускников:

Таблица 9

Оценка качеств выпускников

Характеристики	Очень высоко	Высоко	Средне	Ниже среднего	Низко	Очень низко	Затруднотв.
Коммуникабельность	—	—	5	4	—	—	—
Ответственность за свои поступки	—	—	2	4	3	—	—
Зависимость от других людей	3	3	2	—	—	—	—
Уверенность в себе	—	—	3	4	—	1	—
Самостоятельность в принятии решений	—	—	3	5	—	1	—
Возможность самостоятельно зарабатывать	—	—	1	1	3	4	—
Умение вести домашнее хозяйство	—	—	2	5	1	1	—
Возможность создания собственной семьи	—	—	5	1	3	—	—

Среди всех характеристик только коммуникабельность была отмечена более-менее положительно. По мнению экспертов, очень высока зависимость выпускников от других людей. Низко оценены такие качества, как ответственность за свои поступки, самостоятельность в принятии решений, умение вести домашнее хозяйство, возможность выпускников самостоятельно зарабатывать.

Анализ полученных результатов позволяет обнаружить определенную специфику, которая связана с тем, что многие дети, поступающие в детские дома и школы-интернаты, прошли через сложные жизненные ситуации. Ситуация развития для ребенка, имеющего опыт проживания в семье, усиливается многими психотравмирующими факторами: изъятием ребенка из семьи, помещением его в разного рода учреждения (приют, детский дом и т. п.). Результатом переживания таких травмирующих ситуаций является утрата у ребенка чувства защищенности, самостоятельности принятия решений.

Далее мы рассмотрим оценку экспертами обеспеченности теми или иными благами, возможности получения образования, общения с ровесниками и др.

Таблица 10

Мнение экспертов о том, в какой степени воспитанники детских домов ущемлены по следующим позициям в сравнении с детьми, находящимися на попечении родителей:

Степень Позиции	Очень боль- шая	Боль- шая	Значи- тель- ная	Незна- читель- ная	Ника- кой	Затрудн. отве- тить
Материальное обеспечение	–	2	–	4	4	–
Бытовые условия	1	–	3	4	1	–
Получение образования	–	2	–	5	2	–
Трудоустройство	1	2	4	2	–	–
Возможность улучшения жилищных условий	1	1	3	3	1	–
Возможность общения с ровесниками вне д/д	1	1	3	4	–	–

Анализ данной таблицы показывает, что мнения экспертов разделились. Конечно, государство обеспечивает детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, всем необходимым: жильем, одеждой, хорошим питанием, досугом и др. Все дети-сироты имеют возможность получить образование, исходя из Закона «Об образовании», дети-сироты и дети, оставшиеся без попечения родителей, принимаются в образовательные учреждения вне конкурса и обеспечиваются образовательным учреждением всем, необходимым для процесса обучения, инвентарем.

Однако, как отметили все эксперты, никакая государственная поддержка не заменит им семью. Отсутствие семьи – вот основной фактор их ущемленности.

Обобщая изложенное, можно отметить следующее. Проведенное социологическое исследование показало, что проблема уязвимости детей сирот стоит весьма остро. Дети-сироты в силу их особого социального статуса часто подвержены негативным реакциям на общественные процессы – апатии, потребительскому отношению к жизни, асоциальному поведению и т. д. Многие из них не умеют жить самостоятельно, строить свою семью. Разрыв между их представлениями о жизни и реальностью проявляется в отсутствии способности ориентироваться в современной ситуации, иногда – в неумении работать, изменять свое поведение и запросы в зависимости от обстоятельств. Выпускники школ-интернатов и детских домов испытывают большие трудности с устройством на работу, получением жилья, часто не умеют общаться со взрослыми, обустроить свой быт, вести свой бюджет, отстаивать свои юридические права. К сожалению, в государственной структуре социальной защиты населения до сих пор отсутствует система организованной помощи детям-сиротам после выхода из детского дома, интерната до совершеннолетия.

Полученная в ходе исследования информация может стать основой для разработки альтернативных стратегий жизнеустройства детей и оптимизации взаимодействия между государственными детскими учреждениями и негосударственными структурами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Социальное положение детей-сирот, находящихся в стационарных учреждениях в Республике Калмыкия // Материалы научно-практической конференции. Санкт-Петербург. 12–13 ноября 2010 г. / отв. ред. Ю. В. Асочаков. СПб., 2010. 1201 с. С. 657–660.
2. Доклад о деятельности Уполномоченного по правам человека в Республике Калмыкия в 2008 году. Элиста: АПП «Джангар», 2009.

Об изучении топонимов, зафиксированных средневековыми источниками по истории тюркских и монгольских народов. Ангара

Изучение топонимии, отраженной в источниках по истории монгольских и тюркских народов, является значимым и представляет большой научный интерес в весьма разных аспектах. Прежде всего, идентификация топонимов – это способ локализовать на местности события, отражаемые в изучаемых хрониках и документах. Далее, если есть хотя бы иллюзорная возможность связывать топонимы средневековых исторических хроник и иных источников по истории и исторической этнографии народов алтайской семьи, данные ранних письменных фиксаций имеют большое значение для изучения истории данного топонима, в том числе для определения его языковой принадлежности и поисков этимологии. Разумеется, в первую очередь внимание исследователей привлекают топонимы, представленные в зоне интенсивных этнокультурных контактов, но практически вся территория юга Западной Сибири, Южной Сибири, Прибайкалья и Забайкалья за последние 2000 лет представляет собой область весьма интенсивных этнокультурных контактов тюркских, монгольских, самодийских, енисейских, тунгусо-маньчжурских народов.

Один из топонимов, который в связи со всем сказанным оказывается темой нашей работы, – это гидроним Ангара, находящийся в области эвенкийско-бурятской контактной зоны и впервые зафиксированный еще в 1340-е годы Рашид-ад-дином.

Река с названием Анкара-мурэн упоминается в начальной части сочинения Рашида-ад-дина в следующих нескольких контекстах:

«..народы, которых с древнейших времен и до наших дней называли и называют тюрками, обитали в степных пространствах, в горах и лесах областей Дешт-и Кипчака, русов, черкесов, башкиров, Таласа и Сайрама, Ибира и Сибира, Булара и реки Анкары, в пределах областей, которые известны [под названиями] Туркестана и Уйгуристана; по рекам и горам

в [областях] народа найман, как, например, Кок-Ирдыш [Синий Иртыш], Ирдыш, [гора] Каракорум, горы Алтая» [1, с. 73].

«Племя татар. Их имя издревле было известно в мире. ... Говорят, [что], когда племена татар, дурбан, салджиут [в тексте салджиун] и катакин объединились вместе, они все проживали по низовьям рек¹. По слиянии этих рек образуется река Анкара-мурэн. Река эта чрезвычайно большая; на ней живет одно монгольское племя, которое называют усуту-мангун. Границы [его расселения] в настоящее время соприкасаются с [пропущено название страны]. Та река [Анкара] находится вблизи города по имени Кикас и в том месте, где она и река Кэм сливаются вместе. Город тот принадлежит к области киргизов. Утверждают, что эта река [Анкара] течет в одну область, по соседству с которой находится море. Повсюду [там] серебро» [1, с. 101–102].

«Племя ойрат. Юртом и местопребыванием этих ойратских племен было Восьмирье [Секиз-мурэн]. В древности по течению этих рек сидело племя тумат. Из этого места вытекают реки, [потом] все вместе соединяются и становятся рекой, которую называют Кэм; последняя впадает в реку Анкара-мурэн. Имена этих рек таковы: Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчэ-мурэн и Чаган-мурэн» [1, с. 118].

«Племя киргиз. Киргиз и Кэм-кэмджиут две области смежные друг с другом; обе они составляют одно владение [мамлакат]. Кэм-Кэмджиут – большая река, одною стороною она соприкасается с областью монголов [Могулистан] и одна [ее] граница – с рекой Селенгой, где сидят племена тайджиутов; одна сторона соприкасается с [бассейном] большой реки, которую называют Анкара-мурэн, доходя до пределов области Ибир-Сибир. Одна сторона Кэм-Кэмджиута соприкасается с местностями и горами, где сидят племена найманов. Племена кори, баргу, тумат и байаут, из коих некоторые суть монголы и обитают в местности Баргуджин-Токум, также близки к этой области» [1, с. 150].

Для того чтобы утверждать, что река с названием Анкара-мурэн у Рашид-ад-дина и его современная река Ангара, есть надежное основание – указание на то, что эта река сливается с рекой Кэм – как известно, Улуг-Хем – это название Енисея, до сих пор бытующее у тувинцев. Правдоподобны, хотя и странны сведения о том, что река, продолжающая свое течение после слияния Анкара-мурэна и Кэма (Енисея), течет к морю: это выглядит скорее догадкой средневековых географов, нежели знанием о Северном Ледовитом океане. И многое из того, что изложено Рашид-ад-

¹ Здесь либо в тексте лакуна, либо автор не знал названий каких-то рек, на которых жили указанные народы.

дином, противоречит нашим географическим представлениям – у него отсутствуют указания на исток Ангары, то есть на озеро Байкал, которое у него совсем не упомянуто, и река Анкара-мурэн в его описании образуется от слияния каких-то не названных им рек.

Почти три с половиной столетия спустя Н. Г. Спафарий в описании своего путешествия так будет описывать бассейн Енисея и Ангары: «На правой стороне протока, от порогу Пьяного полверсты, а меж протоки и реки Тунгуски <Верхней Тунгуской называли Ангару казаки, служившие на Енисее в первой половине XVII века. А. Б.> остров версты на 3. А от острова до Брацкого острога полверсты. И того ж числа приехали в Брацкой острог. А острог стоит на ровном месте. А в остроге церковь во имя Пресвятыя Богородицы Владимирския. А жилых дворов казачьих с 20. Да под острогом течет река Ока. А вытекла из степи, а по ней живут пашенные крестьяне и Браты. И от Брацкого острога реку Тунгуску называют Ангарою. ... И сентября в 11-й день приехали к Байкальскому морю на усть реки Ангары², где течет Ангара река из Байкала, и по обе стороны усть реки Ангары горы великия каменные, высокия и лесныя, а устье Ангары будет ширина больше версты, а из Байкала течет великою быстротою река Ангара, а из тех высоких гор видеть горы за Байкалом снежныя и превысокия, и один край Байкала, которой называют Култук, а другой край зело далеко, и не видеть, и нигде нет так узко в Байкале, как против устья Ангары; а при усть Ангары пристанищ нет, только все утес да камень, и одним словом рещи – зело страшно, наипаче тем, которые прежде сего на нем не бывали, потому что везде кругом обстоят горы превысокия, снежныя и леса непроходимые, и утесы каменные» [2, с. 107–108, 116–117]. Здесь, как видим, все наоборот. Оказывается, что в последней четверти XVII века название Ангара держалось за отрезком реки от Байкала до Братского острога (современного Братска), а от Братского острога до впадения в Енисей эта река именовалась Верхней Тунгуской, или даже самим Енисеем, поскольку полагалось, что на Байкале располагается исток Енисея, в то время как его современное верхнее течение рассматривалось как его приток. Отметим и то, что «устьем», как ясно из текста, Спафарий называет исток Ангары.

В комментариях к изданию описания путешествия Спафария говорится: «От деревни Стрелкиной (№ 363) начиналось плавание Ангарою, представлявшею для водного путешествия весьма опасные места своими порогами и шиверами. В одной из русских Космографий XVII века, в

² В данном контексте слово *усть* «устье» имеет значение «исток реки», то есть значение прямо противоположное тому, какое имеет слово устье в современном русском языке.

статье, описывающей Сибирь, сказано об этом следующее: «Ходят же Российские люди Сибирской земли ...во Ангаре с великою нуждею великия ради быстрины и болших порогов страшных и необычных, яко на велику гору верст по пяти и менши, с великим трудом и большею нуждею в малых судах на великия и высокия камни. Потребная же и запас весь обносят на рамах своих пороги те, и ничего же не остается от потребных в судах тех. Мнози же на тех порогах убиваются и до смерти человецы великия ради нужды» (см. Изборник слав. и русск. сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции, А. Попова, стр. 528)» [3, с. 68]. Эти цитаты интересны для нас тем, что одна из них содержит необычную для нас форму Ангара.

В нашем распоряжении имеется еще один документ, исключительно важный для понимания того, к чему относилось название Ангара, и его содержание – это «Отписка Енисейского воеводы Федора Уварова, об обложении ясаком немирных тунгусов и о постройке острога при Байкале, близ устья Ангара», датированный 4 ноября 1646 г. То, что слова «при Байкале, близ устья Ангара» являются с нашей точки зрения топографическим абсурдом, очевидно, но мы отмечаем, что устьем Ангара, вопреки современной логике, назывался ее исток. В этом документе говорится, что атаман Василий Колесников «на Байкале в Култуке, не дошед за день до верхние Ангара реки, на устье Тикона реки...взял у них тунгусского князца Котегу..., да другого князца Мукотея призвал на усть Ангара реки» [4, с. 68]. Этот текст на первый взгляд не содержит противоречий, за исключением того, что начало реки Ангара называется в нем то верхом, то устьем. Но далее в том же документе мы читаем: «В прошлом де государь, во 1646 г. зимовали они с атаманом с Василием Колесниковым на Байкале озере против Олхону острова (неясно, на какой стороне, северной или южной – А. Б.), и летом де за две недели до Петрова дни пошли они по Байкалу озеру возле левую сторону, и не дошед малые Ангара реки пришли на берег тунгусы князец Котега..., на том де, государь, бою, тех тунгусов изымали и князца Котегу взяли и в аманаты его посадили. И пришли на усть малые Ангара реки и поставили острог..., и атаман де, государь, Василей Колесников послал вверх по Ангаре реке в улус к Мукотею князцу служилых людей... А по Ангаре де, государь, реке сказывают, что живут тунгусские люди и до вершины...» [4, с. 69].

Кажется, никто из читавших этот документ не обращал внимания на то, что от берега Байкала вверх по известной нам Ангаре пойти никак нельзя. В то же время в этой отписке явственно указывается «Ангарская вершина», а не «усть», как назывался исток современной Ангара и в этом же документе, и в описании Н. Спафария. Никаких оснований для

того, чтобы думать, будто в отписке сведены и слиты известия о разных перемещениях казачьих отрядов, у нас нет оснований: речь явно идет об одном походе. Объяснение такой ситуации может быть только одно – за названием Ангара в этом документе скрывается какая-то другая река, впадающая в Байкал. Причем, и это очень важно, на данной реке Ангаре живут эвенки и не живут буряты.

Относительно происхождения названия реки Ангара существует по сути дела только одна версия, которая, как явствует из представленного ниже, не может считаться убедительной.

В. А. Никонов в своем словаре производит данный гидроним от монг. *ангар* «щель, трещина расселина», бур. *ангар* «рот, ущелье», «открывать, раздвигать», со ссылками на мнение Г. Д. Санжеева и Э. Р. Рыгдылона, отмечая: «Возможность связи с тюрк. *ангар* широкая долина недостаточно исследована.... Эвенки называют Ангара *Йанедзи* (сравн. Енисей)³, считая ее главной, а Енисей выше их слияния – ее притоком» [5, с. 25]. То же самое об этом гидрониме думает и Е. М. Поспелов [6, с. 79–80].

М. Н. Мельхеев в своей книге «Географические названия Восточной Сибири» пишет: Ангара, р., приток Енисея – на бурятском языке от корня *анга* (см.), слова *ангай*, *ангара*, *ангагар*, *ангархай* одинаково означают «разинутый», «открытый», «раскрытый», «зияющий», а также «расселина», «ущелье», «промоина». И если иметь в виду, что Ангара в своем истоке, прорезая горы, стремительно течет по расселине, ущелью, то она действительно напоминает «рот», «открытую пасть», жадно и непрерывно поглощающую воды Байкала. Происхождение названия Ангара связано с характером морфологии долины реки у ее истока, напоминающим расселину, ущелье, по которому Ангара вырывается из Байкала. Название Ангара в исторических источниках впервые упоминается в XIII в. в форме Анкара-мурэн⁴ [7]. В настоящее мнение ту же позицию в отношении этимологии гидронима Ангара занимает А. Л. Ангархаев [8, с. 61–63].

Это мнение для своего времени выглядело достаточно убедительно, хотя словообразовательные средства, образующие имя от глагольного корня, тут остаются вне объяснения. Однако в той же книге помещена другая топонимическая статья, объясняющая сходно звучащий гидроним: «Анга, рр., притоки Лены и оз. Байкал – на эвенк. и бур. языках *анга* означает «пасть животного», «рот», а в переносном смысле – «ущелье»,

³ Здесь допущена ошибка, так эвенки Ангара не называют, а название Енисей из эвенкийского языка, вопреки десяткам публикаций, не объясняется, ибо похожих слов в эвенкийском языке вовсе нет.

⁴ Вопреки мнению, распространенному в популярных изданиях по топонимии Прибайкалья, названия Ангара или Анкара-мурэн в «Сокровенном сказании» отсутствуют.

«расселина», «промоина». Действительно, эти реки, рассекая горные хребты по ущелью, расселине выносят свои воды в Байкал или Лену» [7]. Тут проявляется один нюанс: эвенкийский и бурятский языки принадлежат к разным группам – тунгусо-маньчжурской и монгольской соответственно, и ссылки на родство этих групп внутри алтайской семьи не позволят дать ответ на вопрос, из какого же языка происходят приведенные гидронимы. К тому же по-эвенкийски рот – *амнга*, а не *анга*.

В электронном топонимическом справочнике «Енисей и его притоки» есть еще одна статья на гидроним Ангара: «Ангара, приток р. Енисея, близ с. Кривошейного Новосибирского района, теперь под водами водохранилища. Считают, что «это несколько измененное название одного из племени тубалар – “ингара” (ангара). Есть топонимы Анга, правый приток Чулыма» [9]. Эта статья могла бы дать новый импульс к поиску объяснений для байкальской Ангары, но такого не случилось.

Исследователь сибирской топонимии А. М. Малолетко пишет: «Исторической несправедливостью является то, что Обь будто бы является главной рекой Западной Сибири. На самом деле ее приток – Иртыш – превосходит Обь по длине и водности. Но так распорядилась история. Происхождение имени Иртыша затемнено. Возможно, компонент «ирт» – это забытый географический термин тюрков со значением «вода, река». И далее ученый продолжает: «Название Янг-Айры – «большая река»⁵ – трансформировалось в Анкар, а позже в Ангару. А непонятное и труднопроизносимое название Элюене превратилось в имя реки Лена...» [10].

Здесь весьма интересные рассуждения и оригинальные мнения, в числе которых неожиданная версия интерпретации гидронима Ангара, соседствуют с сомнительным или ненадежным языковым материалом. Нет лингвистических данных о гидронимическом термине *ирт* у тюрков. У ненцев, как выясняется, нет слова Енасе – большая вода, название Енисей не выводится из лексики эвенкийского языка, а якутское название реки Элиэнэ не является сложным образованием из слов «река» (см. далее). Увы, таково положение дел в объяснении названий рек Сибири в контексте географии, чем активно пользуются историки, географы и краеведы.

В нашем распоряжении не так уж много фактов для того, чтобы предложить более приемлемое объяснение для гидронима Ангара. Что необходимо принять во внимание – во-первых, то, что название Ангара по ранним документам относится к верховьям Ангары от истока до Братска или устья Илима, но не ко всей реке. Средневековые письменные источники на самом деле не подтверждают ранней фиксации этого гидронима.

⁵ В каком именно тюркском языке слова Янг-Айры могут означать «Большая река», нам неизвестно и у автора не указано.

Далее, название этой реки оказалось слабым местом в топографии и географии из-за того, что эта река считалась частью Енисея. Наконец, имя Ангара относится к числу повторяющихся имен, и его мотивировка, исходящая из фактов бурятского языка, не слишком убедительна, даже если описательная характеристика места сравнима внешне с гидронимом. То, что Ангарой стала называться река, вытекающая из Байкала и впадающая в Енисей – результат позднейших переименований, точнее, переносов наименования с одного объекта на другой.

По-эвенкийски *о:нган* – «мелкая сосна, растущая на заливных берегах» – слово с таким значением вполне могло быть принято за название реки, и *о:ннга:н* «внутренний угол чего-либо» [11, с. 20а, 196], – такое название у эвенков мог носить Култук, залив в западной части Байкала. Наконец, возможно, что название реки Ангара происходит от тунгусского, собственно, эвенского слова *онга:р* «оленье коповище, место, где олени добывали мох», то есть зимнее моховое оленье пастбище.

У этих этимологий есть уязвимые места – по новым концепциям, эвенки в Прибайкалье появились относительно недавно, примерно 500–600 лет назад, и мы пока не располагаем картой их расселения в Прибайкалье и в бассейне Енисея в XVI–XVII веках, слово *онга:р* «оленье коповище» пока не найдено в эвенкийских диалектах. Однако показательно то, что на реке с названием Ангара, согласно данному документу, жили только эвенки, и нигде по соседству не было «бракских людей», то есть бурят. Следовательно, есть основания считать гидроним Ангара эвенкийским по происхождению, к чему бы он первоначально ни относился. Так или иначе, но ресурсы бурятского языка нам почти ничего не могут дать для объяснения гидронима Ангара – Анкара-мурэн, известного нам более 600 лет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Кн. 1. Ч. 1. М.; Л., 1952. 219 с.
2. Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. X. Вып. 1. СПб., 1882. 214 с.
3. Арсеньев Ю. В. Комментарии к кн.: Путешествие чрез Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. X. Вып. 1. СПб., 1882.
4. Дополнения к актам историческим. Т. III. СПб., 1848. 563 с.
5. Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. 2-ое изд. М., 2009. 512 с.

6. Поспелов Е. М. Географические названия России. Топоним. слов. М., 2008. 528 с.
7. Мельхеев М. Н. Географические названия Восточной Сибири. Иркутск, 1995. (www.predistoria.org)
8. Ангархаев А. Л. Этимологическое исследование древнемонгольских онимов. Новосибирск, 2003. 159 с.
9. У таежного костра [Электронный ресурс] // URL: <http://taiga.nago.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=31> (15.05.2011).
10. Малолетко А. «Обь» – и «вода», и «душа», и «мать» // Аргументы и факты-Томск. № 5 (353) от 30.01.2008.
11. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. II. Л., 1977. 992 с.

О калмыцких названиях географических объектов¹

В настоящее время все более актуальным становится изучение топонимов, что объясняется не только своеобразием их функций, происхождения, но и значительной их информативностью при решении этнокультурных проблем. Топонимы, являясь продуктом народного сознания, отражают все стороны духовной и материальной жизни человека. В топонимах, как и в других проявлениях духовной культуры человека, а именно в фольклоре, обрядах, народных верованиях, отразились своеобразие народа, его менталитет. Они являются частью культурной среды народа, его мироощущения, миропонимания и мироконструирования. Изучение топонимов с точки зрения историко-культурного процесса является важным, поскольку они несут информацию, являющуюся объектом этнокультурного исследования. Актуальность исследования топонимов заключается еще и в том, что географические названия очень ярко отражают изменения в ментальности народа, поскольку они сопровождаются изменениями в процессе номинации топообъектов. Это можно продемонстрировать на примере известных фактов переименования в годы Советской власти, что свидетельствует об изменении мышления носителей топонимов, так как старый топонимикон несет информацию о прошлом этих объектов и о событиях, связанных с ними.

Вхождение калмыков в состав Российской империи значительно повлияло на топонимию региона, наибольшее количество топонимов зафиксировано в основном в южной части России, в местах кочевания калмыков, также отмечается значительное количество топонимов калмыц-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 10-04-36402 а/ю и по проекту «Ойратский мир: география расселения народов и топонимика» подпрограммы «Анализ и моделирование геополитических, социальных и экономических процессов в полиэтническом макрорегионе» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Фундаментальные проблемы пространственного развития Российской Федерации: междисциплинарный синтез» (2009–2011 гг.).

кого происхождения и на Северном Кавказе. Топонимия ярко отражает эти многовековые языковые контакты и представляет собой целостную систему, функционирующую по особым правилам и характеризующуюся национально-специфическими особенностями. Топонимы являются ценнейшим историко-лингвистическим материалом, который в значительной мере отражает межкультурные контакты различных народов. Так, топонимы калмыцкого происхождения занимают обширную лингвистическую территорию, которая выходит далеко за рамки проживания этноса.

Данная статья посвящена изучению устаревших названий географических объектов, которые некогда использовались в калмыцком языке, однако в настоящее время в большинстве своем вышли из употребления, за редким исключением. Как отмечает В. Э. Очир-Гаряев, «миграция калмыков оказала огромное влияние на все стороны их жизни. В новых географических условиях и в иноязычном, иноэтническом окружении, калмыки вынуждены были осваивать местную номенклатуру личных имен и географических названий» [4, с. 183]. На основании топонимических исследований можно получить ценнейшие сведения о местах пребывания калмыков, о былом расселении народа, о перемещении отдельных этнических групп. Топонимика подчас дополняет далеко не полные и не безупречные документальные свидетельства о далеком прошлом.

Об этом свидетельствуют названия городов, произношение и написание которых адаптировались под нормы произношения калмыцкого языка, например: **Питер** Петербург [3, с. 13–15], **Пэйтер** ~ **Пэтэй буруг** Петербург [8, с. 176]; **Миску** Москва [3, с. 13–15], **Мэскүү** ~ **Москоу** Москва [8, с. 176]; **Хазын** Казань [3, с. 13–15], **Хазан** Казань [8, с. 176]; **Шарыту** Саратов [3, с. 13–15], **Шара тоу** Саратов [8, с. 176]; **Azuu** г. Азов [5, с. 161], **Азоу** Азов [8, с. 176], **Кизлаар** ~ **Хазалар** Кизляр [8, с. 176], **Solog** г. Кизляр [6, с. 155], **Hazalar** г. Кизляр [5, с. 182]; **Xamis** г. Камышин [3, с. 13–15; 6, с. 83], **Хамиш** Камышин [8, с. 176]; **Masdoу**, **Mosadaу**, **Musduу** Моздок [5, с. 182]; **Ayidarxan** г. Астрахань [6, с. 1], **Айидархан** ~ **Айидархан** Астрахань [8, с. 176], кстати, г. Астрахань у калмыков назывался и просто **Балгасн**, т. е. город, а также **Айдер-хан**, **Хайдар-хан**, **Хаджитархан** [3, с. 13–15]. Также другие названия населенных пунктов: **Sarabul** Ставрополь [6, с. 148]; **Simbir** Симбирск [6, с. 153], **Семперь** Симбирск; **Серкиш балгасын** Красный яр, т. е. черкесский город; **Ишкелень усунь** Кисловодск, **Халун усун** Пятигорск [3, с. 13–15], **Төмр хавх** Дербент [6, с. 200], **Яңгы кала** Черный яр, *тат.* новый город, **Ашо-уулык** Ашулук, **Тоболь** Тобольск, **Донбоу** Тамбов, **Самархала** Самара, **Бола таб** Полтава, **Боронаш** Воронеж [8, с. 176]. Интересно отметить, что калмыцкие названия Кисловодска и Пятигорска являются онимической калькой с русского

языка, **Ишкелень усунь** (кислая вода), и **Халун усун** (горячая вода), т. к. прежнее название города Пятигорск было Горячие воды, которое можно обнаружить, например, на Карте Кавказского края 1901 г. [2], калькой же, вероятно, является и **Төмр хавх** ‘железные ворота [двустворчатые]’ – название Дербента от *перс.* дер – дверь и бонд – преграда, *азерб.* Dərbənd, *авар.* и *таб.* Дербенд – «двое ворот», название связано с расположением города в узком проходе между Каспийским морем и предгорьями Кавказа [1, с. 313]. Также встречаются названия городов, находившихся за пределами Российской империи, например: **Парджа** Париж, **Хотун-Бухар** Хива-Бухара, П. Небольсин пишет, что калмыки не различают эти два города [3, с. 13–15], данное название, очевидно, является обобщенным, поскольку у А. Позднеева встречается отдельно ойконим Бухара – **buxāri** [6, с. 134].

Кроме того, что калмыки воспринимали уже устоявшиеся ойконимы, а также давали населенным пунктам собственные названия, как-то: **Ахаш** Царицын [8, с. 176], **Джигид** селение Селитряный городок, **Зягин** бельчир Гурьев городок, **Ордлигин** цеке Ашулуцкое займище, **Таки** балгасын Уральск, **Түмүн** Тюмень, **Хуучин** модын өргө Замьяновская станицы, **Ши** Тифлис, **Шины** балгасын Енотаевск, **Янж** Ставрополь на Волге, по имени владельца, **Ясын** Сероглазinskая станицы [3, с. 13–15], **Üriyin aman** г. Перекоп, **Kermen** Черкесск [5, с. 168], **Сэркэш** Черкесск [8, с. 176], **Шине Кермен** Новочеркасск, **Хуучин Кермень** Старый Черкасск [3, с. 13–15].

Гидронимы также заимствовались и адаптировались под фонетику калмыцкого языка: **Kümü** р. Кума [5, с. 191], **Кюмё мөрн** р. Кума [3, с. 13–15], **Axtaba** Ахтуба [6, с. 12], **Ахтева** р. Ахтуба, **Embe yol** р. Эмба [6, с. 19], **Зен** р. Эмба, от кирг. Джем, **Irçis** р. Иртыш [6, с. 22], **Ртыш** р. Иртыш, **Кам** р. Кама, **Тен** или **Тин** р. Дон [3, с. 13–15], **Тең** р. Дон [5, с. 181], **Buzuу тең** р. Донец [6, с. 137], **xulus** р. Калаус [6, с. 103]. Однако использовали и уже устоявшиеся собственные названия: **Дала** **тенгис** Каспийское море, **Зэ мөрн** р. Урал [3, с. 13–15], **Zai** р. Урал [5, с. 186], а также сохранившийся и активно употребляемый в настоящее время гидроним **Ижил мөрн** р. Волга, это название встречается и среди тюркских народов, которое, очевидно, является общим для тюркских и монгольских народов, ср. тюрк. Итил, Идел – Волга [7, с. 110].

Также отмечены названия других водных объектов: оз. **Хара-Усун** (пресное озеро в Ахтубинском районе восточнее оз. Баскунчак), **Богдын хара нуур** оз. Баскунчак, **Чапчаачи** оз. Эльтон, **Мацык** Мочаги [3, с. 13–15], **Манаса** Маныч, **Масау** Мочаги, **Jilton** оз. Эльтон [5, с. 183, 187].

Приведем примеры оронимов: **Хавын-ату** Круглинский остров, **Сеахын-модун** Новый остров на Ахтубе [3, с. 13–15], **Altai uula** Алтайские горы [6, с. 7], **Алта-алык-уула** Алтай, где алык ‘пестрый’, **Бумбань**

улан песчаная коса между двумя местностями, **Тавын уула** Пятигорье, **Серкишин уула** Кавказ, а также **Ар уул** Северный Кавказ, **Таки уула** Уральские горы [3, с. 13–15], **Xaram** Крым, **Xobon**, **Xobo** Кубань, **Xaburdu** Кабарда [5, с. 182].

Обширные географические знания не только местности кочевания, но и территорий, находящихся вдали от мест проживания калмыков, говорят о бурных исторических событиях, в которых принимали участие калмыки. Как пишет Сусеева Д. А., «эти и другие названия городов, встречающиеся в письмах калмыцких ханов и владельцев, говорят о том, что калмыки XVIII века уже хорошо освоили европейскую часть территории России, участвуя с русскими войсками в совместных походах, к примеру, против турок, шведов (в Крыму, на Кубани, в Прибалтике, под Полтавой и т. д.)» [8, с. 176–177].

Значительная группа калмыцких географических имен не отражена на географических картах и редко упоминаются в документах. В редких случаях их можно встретить на картах межевания и плане местности, в своем большинстве они встречаются в устной речи. В этом отношении изучение устаревших топонимов может оказать огромное влияние на этнокультурное сознание, которое способствует овладению национально-культурными ценностями, помогает решению проблем, связанных с культурной, языковой и социальной компетентностью, что чрезвычайно актуально для мирового социокультурного пространства. Острота проблемы связана с растущей глобализацией, резко возросшим числом мигрантов, интеграцией мирового сообщества во все более крупные блоки. В этой ситуации многочисленные этнические группы, представители разных национальностей и культур, со своими ценностями, традициями, нормами, менталитетом и образом жизни, вовлекаются в процессы взаимодействия и взаимообмен культур. В результате ситуация мультикультурализма неизбежно приводит к обратной реакции, а именно к тенденции сохранения и возрождения этнокультурного самосознания участников межкультурного диалога, к осознанию, освоению и ее реализации в современном мире, поскольку этнокультурная идентичность играет важную роль в диалоге культур. Этнокультурная компетенция предполагает усвоение как языковой, так и экстралингвистической информации, необходимой для достижения знаний об окружающей действительности, сведения о которой у носителей разных культур определяются различными факторами: историей, культурой, общественно-экономическим строем, политической системой и т. п.

ЛИТЕРАТУРА

1. Большая Советская Энциклопедия. Т. 8. Изд. 3-е. М., 1972. 592 с.
2. Карта Кавказского края, с обозначением границ 1801–1813 г., составлена в Военно-историческом отделе при Штабе Кавказского военного округа подполковником Томкиевым. Тифлис, 1901 г.
3. Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. 194 с.
4. Очир-Гаряев В. Э. Метаморфозы собственных имен калмыков в условиях сибирской ссылки (1943–1956 гг.) // Репрессированные народы: упразднение их национальной государственности и проблемы реабилитации. Элиста, 1993. С. 134–136.
5. Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). Факсимиле писем. Изд. текстов, введ., транслитер., пер. со старокалм. на современ. калм. яз., слов. Д. Б. Гедеевой / отв. ред. Э. У. Омакаева. Элиста, 2004. 196 с.
6. Позднеев А. Калмыцко-русский словарь, в пособие к изучению русского языка в калмыцких начальных школах / сост. А. Позднеев. СПб., 1911. 306 с.
7. Рассадин В. И. Тюркские элементы в языке «Сокровенного сказания» // Монгольский лингвистический сборник. М., 1992. С. 109–116.
8. Сусеева Д. А. Письма калмыцких ханов XVIII века и их современников (1713–1771 гг.). Избранное. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2009. 992 с.

О морфологическом способе образования музыкальных терминов в калмыцком языке

Как известно, каждый язык развивается, прежде всего, за счет внутренних ресурсов. При создании новых музыкальных терминов калмыцкий язык, подобно всем другим языкам, использует, в первую очередь, внутренние ресурсы, являющиеся основными факторами, которые обуславливают самостоятельное существование языка. В. П. Даниленко отмечает, что «термины в большинстве своем, как и обычные слова, образуются на базе существующих слов и корней общелитературной и специальной лексики. Среди терминов встречаются все структурные типы слов, которые характерны для данного национального языка (простые слова, производные, сложные слова)» [1, с. 89].

Для калмыцкого языка характерны лексико-семантический, морфологический и синтаксический способы словообразования. Наиболее распространенным и продуктивным в калмыцком языке, как и в других монгольских языках, является морфологический способ образования.

Целью данной статьи является анализ морфологического способа образования музыкальных терминов в калмыцком языке.

Аффиксальный способ представляет собой образование новых лексических единиц путем присоединения словообразовательных аффиксов к корню или основе. В калмыцком языке этот способ номинации является самым продуктивным. Авторы «Грамматики калмыцкого языка» по этому поводу пишут: «Калмыцкий язык, как и другие монгольские языки, относится к агглютинативным языкам. Это значит, что различные грамматические формы слова образуются путем последовательного прибавления к корню определенных аффиксов. При морфологическом анализе слов обнаруживается в основном два вида морфем – корень и аффикс. Аффикс представляет собой грамматическую или служебную морфему, лишенную самостоятельного лексического значения». Калмыцкие аффиксы присоединяются как к исконным, так и заимствованным словам. Заим-

ствование аффиксов происходит, как правило, в составе заимствованных наименований» [2, с. 89].

Вопрос об аффиксальном словообразовании калмыцкого языка рассматривался в работах А. А. Бобровникова, А. В. Попова, В. Л. Котвича, Г. И. Рамстедта, Б. Я. Владимирцова, Г. Д. Санжеева, Т. А. Бертагаева, Ц.-Д. Номинханова, Б. Б. Бадмаева, Д. А. Павлова, Б. Х. Тодаевой, Г. Ц. Пюрбеева, Д. А. Сусеевой, С. Л. Чарекова и других.

Как известно, среди словообразовательных аффиксов выделяют *продуктивные* и *непродуктивные*. В. В. Виноградов пишет: «Аффиксы, с помощью которых активно производятся новые слова и формы, являются живыми, *продуктивными*; аффиксы, выделяемые в словах и формах, но не образующие новых форм и слов, считаются *непродуктивными* и иногда даже *мертвыми* – в зависимости от степени и характера своей выделяемости» [3, с. 36].

Рассмотрим морфологический способ образования музыкальных терминов на примере разных частей речи.

1) Аффиксальное словообразование имен существительных

Продуктивные аффиксы существительных. При образовании имен существительных музыкальной терминологии калмыцкого языка наиболее распространенными, продуктивными являются такие аффиксы, как *-лһн*, *-ур*, *-ул*, *-үр*, *-үл*, *-лт*, *-ч*, *-ач* (*-эч*), *-ан* (*-эн*), *-л*; *непродуктивные*: *-жм* *-ц*.

Аффикс *-лһн*. Данный аффикс образует имена существительные от производных и непроизводных глагольных основ: *айсһлһн* «мелодичность» от *айслх* – «1) находить мелодию, 2) сочинять мелодию»; *докурдһн* «стучащие палочкой» от *докурдх* – «стучать палочкой»; *шикрлһн* «свист» от *шикрх* – «свистеть»; *мульжһлһн* «мульджилган» (калм. нар. танец) от *мульжх* – «исполнять мульджилган»; *цеңглһн* «игра на струнных инструментах» от *цеңглх* – «музичировать»; *жһңһлһн* «звон, гул, перезвон» от *жһңһх* – «звенеть, гудеть»; *таржһңһлһн* «треск, звон, дребезжание» от *таржһңһх* – «трещать, звенеть, дребезжать»; *дуулһн* «пение» от *дуулх* – «петь»; *олар ду дуулһн* «хоровое пение».

Аффикс *-ур/-үр/-ул/-үл*, присоединяясь к глагольным основам, обозначает орудие действия (музыкальный инструмент): *таржһңһур* «трещетка» от *таржһңһх* – «трещать», *тачкһур* «трещетка» от *тачкһх* «трещать», *хэңкһур* «бубенчик» от *хэңкһх* – «звенеть, греметь, дребезжать», *чаишкһур* «свисток, гудок» от *чаишкх* – «свистеть», *шавдур* «прием игры на домбре» от *шавдх* – «прищелкивать», *даржһңһур* «трещетка» от *даржһңһх* – «трещать», *жһңһур* «ударный инструмент больше чем денгс» от *жһңһх* – «звенеть»; *сажур* «барабанная палочка; маленькие шарики, которые привязывают

к ручному барабану, син. докур» от *сажх* – «трясти»; *тоңшуур* муз. инструмент из 9 бронзовых тарелок, по которым бьют кривой палицей» «син. *dodrm*, от *тоңгих* – «стучать»; *цаңгнур* «муз. инструмент син. *tsaJ*» от *цаңгх* – «бить в музыкальные тарелки, литавры»; *хоңшуур* «маленькие звоночки» от *хоңгих* – «звенеть»; *хоңкнур* бубенчик, колокольчик от *хоңкх* – «звенеть»; *хоржңнур* «бубенчик, колокольчик» от *хоржңнх* – «звенеть»; *көглүр* «камертон», *дарул* «клавиша» от *дарх* – «давить, придавливать»; *тачкнур* «трещетка» от *тачкх* – «трещать» и т. д.

Аффикс *-лт* от глагольных основ образует имена существительные с отвлеченным и конкретным значением: *дәклт* «припев» от *дәкх* – «повторять»; *тасрлт* «срыв» от *тасрх* – «рваться, отрываться»; *жәңилт* «звон» от *жәңнх* – «звенеть, гудеть»; *таарлт* «слаженность; гармония» от *таарх* – «соответствовать, совпадать, гармонировать»; *оркестрин таарлт* «слаженность оркестра» и т. д.

От именной основы посредством суффикса *-ч* образованы следующие существительные: *көжәмч* «музыкант» от *көжәм* – «музыка», *дууч* «певец» от *дун* – «песня»; *цеелч* «тенор» от *цеел* – «высокий» (голос).

Следует отметить, что в образовании современной музыкальной терминологии суффикс *-ч/-ач/-эч* играют чрезвычайно важную роль: присоединяясь к названию любого музыкального инструмента, он образует наименование лица, играющего на этом инструменте. К примеру, *домбрч* «домбрист» от *домбр* – «домбра», *домбрчирин оркестр* «оркестр домбристов»; *кеңкрч* «барабанщик» от *кеңкр* – «барабан»; *лимбч* «флейтист» от *лимб* – «флейта», *товшурч* «исполнитель на товшуре» от *товшур* – «товшур»; *дуңч* «трубач» от *дуң* – «труба-раковина»; *бүрәч* «трубач» от *бүрә* – «труба»; *бүшкүрч* «дудочник» от *бүшкүр* – «дудка»; *биивч* «1) кларнетист 2) скрипач» от *биив* – «1) кларнет, 2) скрипка»; *хуурч* «хурчист, исполнитель на хуре» от *хуур* – «хур»; *шанзч* «музыкант-исполнитель на шанзе» от *шанз* – «трехструнный плектронный инструмент» и т. д.

Аффикс *-ч* может образовать названия лиц также от русско-интернациональных основ: *баянч* «баянист» от *баян* – «баян, дирижерч «дирижер» от дирижер; *гармач* «гармонист» от *гарма* – «гармонь»; *гармульч* «гармонист» от *гармуль* – «гармонь».

От глагольной основы посредством аффикса *-ач/-эч* образованы следующие существительные: *бишләч* «танцор» от *бишлх* – «танцевать», *ишкрәч* «свистун» от *ишкрх* – «свистеть».

Аффикс *-ан/-ән* также является продуктивным аффиксом: *дуулдан* «пение хором» от глагола (совм.-взаим. залог) *дуулдх* – «петь».

Посредством аффикса *-л* от основы числительного образуется имя существительное: *хурвл* «трио» от *хурви* – «три»; *дөрвл* «квартет» от *дөрви* – «четыре».

Непродуктивные аффиксы существительных. Аффикс *-жсм, -уль:* *көгжсм* «музыка» (от *көг* – «мелодия»), *гармуль* «гармошка».

При помощи аффикса *-ц* от глагольных основ образуются имена существительные со значением результата действия и процесса действия: *хурдц* «темп» от *хурд* – «спешить».

II) Аффиксальное словообразование прилагательных

Продуктивные аффиксы имен прилагательных. Посредством аффикса *та/тэ* образуются качественные и относительные прилагательные от основ существительных. Данный аффикс имеет значение «имеющий или содержащий что-либо», например: *айста* «мелодичный, напевный» от *айс* – «мелодия, мотив»; *айста сээхн көгжсм* «мелодичная музыка», *айста дун* «мелодичная песня»; *ээтэ* «звонкий» от *э* – «звук»; *ээтэ хоңх* звонкий колокольчик; *чивһстэ* «струнный» от *чивһсн* – «струна»; *чивһстэ көгжсмин зевсг* «струнный музыкальный инструмент»; *көгтэ* настроенный от *көг* – «гармония, настройка»; *көгтэ пианин(о)* «настроенное пианино».

Непродуктивные аффиксы имен прилагательных. Суффикс *-вр* от глагольной основы образует прилагательное *үлэвр* «духовой» от *үлэх* – «дуть».

III) Аффиксальное словообразование глаголов

Продуктивные аффиксы глаголов. С помощью аффикса *-д* образуются глаголы от имен существительных (наименований музыкальных инструментов) со значением «играть на музыкальных инструменте». Например: *бүрэдх* «1) трубить, 2) горнить, 3) играть на рожке» от *бүрэ* – «1) труба, 2) горн, 3) рожок»; *бүшкүрдх* «играть на трубе, дудке» от *бүшкүр* – «1) труба, 2) дудка»; *докурдх* «стучать палочкой» от *докур* – «барабанная палочка»; *кеңкрэдх* «бить в барабан, барабанить» от *кеңкрэ* – «барабан»; *товшурдх* «играть на тобшуре» от *товшур* – «двухструнный струнный инструмент»; *лимбдх* «играть на лимбе» от *лимб* – «лимба»; *цуурдх* «играть (на дудке)» от *цуур* – «дудка, свирель»; *тевкдх* «ставить кобылку под струны» от *тевк* – «подставка, кобылка»; *хуурдх* «играть на струнном инструменте» от *хуур* – «двухструнный смычковый инструмент»; *ятхдх* «играть на ятхе» от *ятх* – «арфа, гусли».

Глаголы с аффиксом *-л* образуются от основ имен существительных и прилагательных, например: *айслх* 1) «находить мелодию», 2) «сочинять мелодию» от *айс* – 1) «мелодия, мотив, 2) напев, 3) такт»; *аньрлх* «издавать звук, шуметь, стучать» от *аньр* – «звук, шум, гул, эхо, отголосок»; *айнглх* (*айнһлх*) «греметь, сильно шуметь, барабанить» от *айнһ* – «гром»; *борклх* торгут. «издавать грубый, басистый звук (о голосе)» от *борк* – «басистый

звук»; *дуулх* «петь» от *дун* – «песня»; *хуурмглх* «фальшивить» от *хуурме* – «фальшивый»; *бишлх* «танцевать» от *би* – «танец»; *эшилх* «быть мелодичным, красиво гармонировать» от *эшиг* – «мелодия, песня, напев».

Посредством аффикса *-р* образуются от основ имен существительных и прилагательных следующие глаголы: *боркрх* «издавать басовый звук, басить» от *борк* – «басовый звук»; *чашкрх* «редко звенеть, свистеть» от *чашкур* – «свисток».

Продуктивный аффикс *-ш* образует глаголы от звукоподражательных слов: *сакших* «звенеть (при встряхивании)» от *сак-сак*; *дуурих* «звенеть» от *дуур-дуур*; *тамих* «стучать, бить» от *там-там*.

С помощью аффикса *-жсн* от звукоподражательных слов образуются глаголы: *таржснх* «трещать, звенеть, дребезжать» от звукоподражательного слова *тар-тар*; *саржснх* «трещать» от *сар-сар*; *торжснх* «трещать, звучать» от *тор-тор*; *харжснх* «бренчать, стучать, трещать» от *хар-хар*; *шавжснх* «издавать щелкающий звук» от *шав-шав*; *даржснх* «трещать, скрипеть» от *дар-дар*; *доржснх* «стучать» от *дор-дор*; *шаржснх* «свистеть, бушевать, шуметь, трещать» от *шар-шар*; *суржснх* «свистеть» от *сур-сур*.

От звукоподражательных слов при добавлении аффикса *-н* образуются следующие глаголы: *хоңкнх* «звонить (как бубенчик), звонить» от *хоңк-хоңк*; *даңкнх* «бить, барабанить» от *даң-даң*; *цаңкнх* «звенеть, звучать» от *цаң-цаң*; *хэңкнх* «шуметь, звучать» от *хэңк-хэңк*.

Непродуктивные аффиксы глаголов. В образовании глаголов в калмыцкой музыкальной терминологии аффикс *-л* не проявляет своей активности. Например, *хэңглх* «шуметь, звучать, звенеть (о металлах)» от звукоподражательного слова *хэңгл-хэңгл*.

IV) Аффиксальное словообразование наречий

Продуктивные аффиксы наречий. Аффикс *-ар/-эр/-һар/-һэр*. При помощи данного аффикса образуются наречия главным образом от имен существительных и прилагательных. В музыкальной терминологии калмыцкого языка наречия, образованные посредством аффикса *-ар/эр*, обозначают «темп или характер музыкального произведения». Так, например, медленные темпы: *уданар* «протяжно, медленно» от *удан* – «протяжный, медленный»; *өргнэр* «широко» от *өргн* – «широкий»; *күндэр* «тяжело» от *күнд* – «тяжелый»; умеренные, средние темпы: *тогтунар* «сдержанно» от *тогтун* – «сдержанный»; *төвшүнэр* «спокойно» от *төвшүн* – «спокойный»; быстрые темпы: *түргэр* «скоро» от *түргн* – «скорый»; *серглцгэр* «живо, бодро» от *серглцг* – «живой, бодрый»; характер произведений: *баатрлгар* «героически» от *баатрлг* – «героический»; *гиигнэр* «легко» от *гиигн*

—«легкий»; *дээсрхгэр* «воинственно» от *дээсрхг* — «воинственный»; *еңсгэр* «мелодично» от *еңсг* — «мелодичный»; *зерлгэр* «дико» от *зерлг* — «дикий»; *айстаһар*, *эгигтэһэр* «певуче, мелодично» от *айста*, *эгигтэ* — «певучий, мелодичный»; *байртаһар* «весело» от *байрта* — «веселый»; *нээртэһэр* «празднично» от *нээртэ* — «праздничный»; *дүмбрэр*, *өргмжтэһэр* «величаво» от *дүмбр*, *өргмжтэ* — «величавый».

Таким образом, рассмотренные примеры позволяют сделать вывод, что аффиксальный способ образования терминов активно используется в музыкальной терминологии калмыцкого языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Даниленко В. П. Русская терминология. Опыт лингвистического описания. М.: Наука, 1977. 248 с.
2. Грамматика калмыцкого языка. Фонетика и морфология. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1983. 335 с.
3. Виноградов В. В. Русский язык. М.; Л.: Учпедгиз, 1947. 783 с.

Из истории изучения служебных частей речи в монгольских языках

Одной из актуальнейших проблем в современной монголистике является изучение служебных частей речи, значение которых в грамматической системе любого языка не вызывает сомнений.

Общеизвестно, что служебные слова в монгольских языках, в том числе и калмыцком, представляют собой особую категорию грамматического разряда слов, противопоставляемого разряду знаменательных слов, к которым относятся союзы, союзные слова, частицы и послелого.

Служебные слова, выражающие разные виды смысловых отношений между знаменательными словами и указывающие на особенности их синтаксической связи в составе предложений, называются союзами. Союзы и союзные слова отличаются своим происхождением, составом и употреблением. Источником формирования союзов выступают как знаменательные, так и служебные части речи: глагол (в его причастных и деепричастных формах), наречие, местоимение, а также частицы и послелого [1, с. 296]. Так, например, от дицендиального глагола *гих* образовались союзы *гидг*, *гисн*, *гиж*, *гихлэ*; от наречия *бас* – и, тоже, также, еще; от местоимения *кезэ* – когда; от частиц и послелогов *чигн* (-чн) – хотя, хоть; *учрар*, *учрас*, *уригар* – из-за того что, поскольку, потому что и т. п. [2, с. 118].

Послелого являются служебными словами, которые выступают при именных формах в качестве уточнителей их значений. В монгольских языках послелого в предложениях располагаются в постпозиции.

Большинство послелогов берут свое происхождение от имен, преимущественно с пространственной семантикой («вверх», «вниз», «сторона», «бок»): *хажуд* – у, возле, около от *хажу* – бок; *захд* – на краю от *зах* – край; *ард* – сзади, за от *ар* – задняя сторона [2, с. 118].

Частицы представляют собой разновидность служебных слов, при помощи которых слова, словосочетания или предложения приобретают всевозможные логико-смысловые, эмоционально-экспрессивные и

коммуникативно-модальные оттенки: подтверждения, сомнения, предположения, вероятности, уверенности, вопроса, побуждения и т. д. Особые частицы способствуют уточнению значения лица и числа. Обычно они подразделяются на лично-предикативные, подтвердительные, усилительно-выделительные, уподобительные, модальные, вопросительные, отрицания и запрета. Все частицы, за исключением отрицательной частицы *эс*, имеют постпозиционное расположение [1, с. 283]. В монгольских языках частицы формировались от имен, наречий, местоимений: *юмн* – же, уже, есть; *мини* – мой; *бидн* – мы образовались соответственно -м, -видн [2, с. 118].

Таким образом, следует отметить, что «функциональная значимость служебных частей речи тесно связана с их местом и ролью в структуре высказывания, поскольку они участвуют в организации членов предложения, типов высказывания (простых, осложненных и сложных), их модального и прагматического компонентов, помогая выстраивать иерархию сложных синтаксических типов значений» [3, с. 6].

В русском языкознании впервые термин «служебные части речи» ввел М. В. Ломоносов в «Российской грамматике» 1755 г. Основные положения его фундаментального труда в различных интерпретациях отражены в работах отечественных ученых, внесших огромный вклад в развитие теории частей речи – А. Х. Востокова (1831), Ф. И. Буслаева (1858), А. А. Потебни (1874), А. А. Шахматова (1941), Ф. Ф. Фортунатова (1956), А. М. Пешковского (1956), Л. В. Щербы (1957), В. В. Виноградова (1972) и др.

В отечественной лингвистике традиционной считается классификация академика В. В. Виноградова, согласно которой все слова делятся на четыре грамматико-семантические (структурно-семантические) категории слов: слова-названия, или знаменательные части речи; частицы речи или служебные слова; модальные слова и междометия. Служебные слова лишены номинативной (назывной) функции, к ним относятся предлоги, союзы, частицы и связки [4, с. 520].

Историография вопроса о служебных частях речи в монголоведении восходит к ранним грамматикам И. Я. Шмидта (1832), О. М. Ковалевского (1835), А. А. Бобровникова (1849), А. Д. Руднева (1905), В. Л. Котвича (1929), Н. Н. Поппе (1937) и др.

И. Я. Шмидт и О. М. Ковалевский к служебным частям речи отнесли послеречие (послелог), союз и междометие [5, § 29, § 30; 6]. Классифицируя части речи в монгольских языках, А. А. Бобровников выделяет разряд неизменяемых служебных слов — частиц, объединяя при этом послелоги и междометия, звукоподражательные слова и собственно частицы [7, с. 53]. Н. Н. Поппе, принимая во внимание классификацию А. А. Бобровникова,

В. Л. Котвича, А. Д. Руднева, среди неизменяемых слов выделяет послелого, союзы, частицы (препозитивные, постпозитивные), а также переходную категорию наречие-послелог [8, с. 147].

Еще акад. Л. В. Щерба отмечал, что к каждому языку необходимо подходить строго дифференцированно и не копировать принципы, принятые для описания русского языка [9, с. 318].

В. И. Рассадин в своей статье «Проблема классификации частей речи в монгольских языках» (2003) пишет, что «в монголоведении до сих пор не выработан единый подход к классификации частей речи, не определены ни четкий критерий для их выделения, ни их количество» [10, с. 3]. Позже данная проблематика была системно изложена в его монографии «Очерки по морфологии и словообразованию монгольских языков» (2008) [11]. Ученый дает собственную классификацию слов в монгольских языках, отмечая, что служебные слова в монгольских языках, ничего не называя и ни на что не указывая, имеют при этом грамматическое значение и выполняют в речи функцию лексической грамматической связи между знаменательными словами. Поскольку у них другой тип лексического значения, отличный от вещественного, они не могут быть приравнены к знаменательным словам, так как они не равноправны с ними и выполняют только служебную функцию. Внутри себя служебные слова подразделяются на послелого, союзы, предикативные связки, показатели подлежащего, слова-субстантиваторы, служебные глаголы. Эти слова объединяются на основе однотипного грамматического значения в самостоятельный класс служебных слов [10, с. 10].

Э. У. Омакаева по этому поводу пишет, что основная часть работ, посвященных классификации слов в монгольских языках, ориентирована на европейскую традицию выделения частей речи. Каждая часть речи заслуживает отдельного монографического исследования с учетом последних достижений. В связи с этим возникает необходимость создания нового фундаментального академического описания частей речи монгольских языков, в том числе и калмыцкого языка, на основе интегральной действующей модели языка, предполагающей единство грамматики и лексики [12, с. 143].

Проблема служебных частей речи тесно связана с различными синтаксическими отношениями. Впервые дистрибутивная классификация лексем в монгольском языке, основанная на синтаксических свойствах слова, была применена в работах известных монголистов Ш. Лувсанвандана «The parts of speech in Modern Mongolian» (1973), Е. А. Кузьменкова «Опыт дистрибутивной классификации лексем в монгольском языке» (1980).

В современных грамматиках монгольских языков (ГКЯ, ГБМЯ, СГМЯ Г. Д. Санжеева (1940, 1941, 1952); ГСМЯ Б. Х. Тодаевой (1951); ГБЯ (1962); Орчин цагийн монгол хэл зүй (1966); ГКЯ Б. Б. Бадмаева (1966); ГКЯ (1983) и др.) ученые более четко дифференцируют служебные части речи, отделяя друг от друга наречие и послелог.

Следует отметить, что если частицы и союзы в монгольских языках достаточно отчетливо выделяются в данной категории слов, то послелоги определяются довольно расплывчато, и нет единого мнения среди исследователей, как по их определению, так и по классификации.

В работе С. М. Трофимовой (1989) дается семантический анализ послеложных конструкций в монгольских языках и их эквивалентов в русском языке. По мнению ученого, послелоги в монгольских языках сами по себе не обозначают предметов, качеств и свойств, действий, состояний [13, с. 7]. С этим лишь отчасти соглашается Б. В. Бадмаев, указывающий, что это справедливо лишь для некоторых послелогов. В остальных случаях «послелоги — это постпозиционные служебные слова, осуществляющие подчинительные синтаксические связи слов и передающие многообразные дифференцированные отношения (пространственные, временные, целевые, причинные, компаративные и др.)» [14, с. 92].

В историко-сопоставительном плане послелоги в калмыцком языке рассмотрены в работе Л. А. Лиджиевой (2003), которая указывает, что при системном анализе семантической характеристики послелогов большинство их значений в монгольских близкородственных языках совпадает. Внутри основных групп функционируют самостоятельные значения, характеризующиеся разной степенью продуктивности, наличием во всех или отсутствием в том или ином родственном языке, а также разными способами выражения. Некоторые послелоги в результате исторического развития языка выходят из употребления или утрачивают свое исконное значение, встречаясь в несколько других отношениях [15, с. 22–23].

В современном бурятском языке выявлению исторического процесса становления послелогов и послеложных слов и их детальному структурно-семантическому анализу посвящена работа Д. Б. Шойжоновой (2007).

Таким образом, описание знаменательных частей речи не может быть полноценным без изучения и анализа служебных слов, в том числе и послелогов.

В монгольских языках существуют слова, которые по классификации частей речи близки к служебным словам. Это междометия, выражающие различные эмоции, чувства и волеизъявления. Они так же, как и служебные слова, не могут выступать в качестве членов предложения. Наряду с

ними представлено довольно много слов, которые не выполняют служебных функций, не выражают отношения к высказыванию и не выражают никаких чувств и эмоций. [10, с. 11].

Известные монголисты Г. Д. Санжеев (1941), Б. Б. Бадмаев (1966) включают изобразительные или звукоподражательные слова в междометия. Другие ученые – Л. Д. Шагдаров (1962), Б. Б. Манджикова (1983), В. Э. Очир-Гаряев (2002) – рассматривают звукоподражательные слова отдельно от междометий, как особую часть речи, близкую к ним.

В исследованиях ряда ученых (Ф. Ф. Фортунатова, А. А. Шахматова, П. С. Кузнецова, В. В. Виноградова и др.) подчеркивается особое, «промежуточное» положение междометий и изобразительных слов в языковой системе. На фоне знаменательных слов междометия выделяются отсутствием номинативного значения и, в отличие от служебных частей речи, им не свойственна связующая функция [16, с. 290].

Таким образом, изучение служебных частей речи в монгольских языках берет свое начало с 30-х гг. XIX в. Проблема служебных частей речи весьма сложна и многогранна, потому и до сих пор остается дискуссионной как в монголистике, так и в языкознании в целом. Данная проблема в монгольских языках представляется еще недостаточно разработанной и требует выхода на иные методы изучения языкового материала. Это позволит глубже изучить особенности функционирования служебных частей речи и даст толчок дальнейшим теоретическим изысканиям в области классификации служебных частей речи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грамматика калмыцкого языка. Фонетика и морфология. Элиста, 1983. 336 с.
2. Лиджиева Л. А. Проблема служебных частей речи в монгольских языках // Проблемы монголоведных и алтаистических исследований. Мат-лы Междунар. конф., посвящ. 70-лет. проф. В. И. Рассадина Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2009. С. 117–119.
3. Султанбаева Х. В. Служебные слова в системе частей речи башкирского языка. Автореф. дис. ... докт. фил. наук: 10.02.02. Уфа, 2008. 43 с.
4. Виноградов В. В. Русский язык (Грамматическое учение о слове). М.: Высшая школа, 1972. 614 с.
5. Шмидт И. Я. Грамматика монгольского языка. СПб.: Тип. АН, 1832. 133 с.
6. Ковалевский О. М. Краткая грамматика монгольского языка. Казань: Универ. тип., 1835. 202 с.
7. Бобровников А. А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань: Универ. тип., 1849. 400 с.

8. Поппе Н. Н. Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 196 с.
9. Щерба Л. В. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974. 428 с.
10. Рассадин В. И. Проблема классификации частей речи в монгольских языках // Вестник Бурятского государственного университета. Серия 6: Филология. Вып. 7. Улан-Удэ, 2003. С. 3–13.
11. Рассадин В.И. Очерки по морфологии и словообразованию монгольских языков. Элиста: КалмГУ, 2008. 234 с.
12. Омакаева Э. У. Проблемы классификации слов (частей речи) в монголоведческих трудах проф. В. И. Рассадина // Проблемы монголоведных и алтаистических исследований. Мат-лы Междунар. конф., посвящ. 70-лет. проф. В. И. Рассадина. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2009. С. 142–145.
13. Трофимова С. М. Падежно-послеложные конструкции монгольских языков и их русские эквиваленты. Новосибирск: Наука, 1989. 95 с.
14. Бадмаев Б. В. Проблема служебных частей речи в современном калмыцком языке: послелогои // Вопросы теоретической грамматики калмыцкого языка. Сб. науч. ст. М.; Элиста, 2000. С. 90–112.
15. Лиджиева Л. А. Послелогои калмыцкого языка в историко-сопоставительном освещении. Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22. Элиста, 2004. 23 с.
16. Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Сов. Энцикл., 1990. 682 с.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГКЯ	Грамматика калмыцкого языка
ГБМЯ	Грамматика бурят-монгольского языка
СГМЯ	Сравнительная грамматика монгольских языков
ГСМЯ	Грамматика современного монгольского языка. Фонетика и морфология.
ГБЯ	Грамматика бурятского языка

**Архаизмы, историзмы и религиозная
лексика в калмыцком языке
(на материале романа А. Бадмаева «Аризлын гүүдл»)¹**

В калмыцком языке есть слова, лишь частично устаревшие относительно своей формы и содержания. Устаревшая лексика (архаизмы) – это слова или выражения, которые в настоящее время не употребляются в языке. Можно выделить пласт архаичных слов по их семантике, т. н. семантические архаизмы. Так, общеизвестно значение слова *мендлх* «здороваться, приветствовать», хотя его второе значение «рождаться» в настоящее время забыто. Известно, что *бадм* – «лотос», но редко кто знает, что слово еще означало «шапочка духовного лица». То же самое можно сказать и о других словах, к примеру, *шинжс* – «признак, предмет», но сейчас совершенно неизвестны другие его значения: «ушко стремени» и «мера в десять пригоршней».

Другую группу архаизмов составляют слова менее употребительные, чем выше названные: *көйнэ* «древнее монголо-ойратское письмо», *кевтул* «войско ночной охраны», *турицул* «передовой отряд войск».

Историзмы так же, как и архаизмы, или устаревшие слова, в необходимых случаях употребляются в современном языке. Так, в исторической литературе они широко используются при описании прошлых событий, когда приходится называть ушедшие от нас предметы и явления действительности. Но при этом историзмы должны быть использованы именно в том значении, в каком они бытовали ранее. Несоблюдение этого требования ведет к искажению факта самого события, о котором идет речь [1, с. 73–74].

В связи с теми или иными переменами, которые происходят в жизни общества, расширением взаимоотношений между странами, развитием материальной и духовной культуры, в языке того или иного народа, в том числе и калмыцкого, хотя и медленно, но постоянно протекают два

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 10-04-36402 а/Ю.

процесса: выпадение из живой речи отдельных слов и выражений и появление новых слов.

В калмыцком языке есть слова, которые давно вышли из употребления, и никто из современных носителей языка, за исключением специалистов, занимающихся изучением истории языка, не знает о том, что они когда-то содержались в словарном составе языка. Например, *отрч* «охотник», *ходль* «стрела с наконечником», *дулвс* «охотничий барабан с бубенчиком», *зелм* «напиток», *нав* «ручные кандалы».

Часть архаизмов известна только узкому кругу лиц – людям пожилого возраста. К ним относятся слова, отражающие старые обряды, быт прошлого и другие стороны жизни носителей языка, например, *көшиг* «мелко-нарезанный» (о мясе), *тунжур* «отборная лошадь», *көвч* «тетива» (лука), *цавдх* «окроплять святой водой». Сюда можно отнести целые тематические группы слов, например, термины дальнего родства: *хуланцг* «прапрадед», *саланцг* «дед в третьем колене», *теленцг* «дед в пятом колене», *жэликинр* «праправнук»; названия предметов бытового обихода: *хурми* «кусочек старого войлока»; названия молочной пищи: *доладг* «молочное блюдо для детей» (творог, размешанный в молоке) от *долах* «лизать», *шарваде* «молочная закуска, кипяченая в молоке».

Иногда названия предметов устаревают и постепенно выходят из оборота речи, несмотря на то, что сами вещи продолжают еще бытовать, получив уже иное наименование. Примеров архаизмов этого рода в калмыцком языке можно привести немало. Так, в приведенных ниже парах первые слова, когда-то употреблявшиеся в старину, позже заменены новыми словами: *жалан* «грязь» – *кир*, *окн* «девушка» – *күүкн*, *мошкл* «каблук» – *давхр*.

Многие слова, входившие в состав устаревших слов, в связи с переменами в жизни народа вновь возвращаются в активный словарь. В калмыцком языке к таким словам можно отнести следующие религиозные термины:

1. Наименования лиц, занимающихся религиозной деятельностью: *лам* «лама, буддийский монах, высшее духовное лицо, наставник, учитель», *баши* «настоятель монастыря», *хувргуд* «буддийская община, монахи», *гелн* «гелюнг, духовное лицо», *гецл* «гецул, духовное лицо», *манж* «поплушник, ученик» и др.

2. Названия божеств: *бурхн* «божество», *бодьсад* «бодхисаттвы, представители одного из рангов иерархии в буддийском пантеоне», *Бурхн баши* «Будда Шакьямуни», *Цахан аав* «Белый старец (хранитель богатства и изобилия, счастья и семейного благополучия)», *Ноһан Дэрк* «Зеленая Тара», *Цахан Дэрк* «Белая Тара», *Очр-Вань* «Очирвани» («Ваджрапани»), *Зуңква Гегэн* «Цзонхава», *Мэәдр Гегэн* «Майтрейя» [2] и др.

3. Названия религиозных символов, атрибутов, сооружений: *санср* «сансара, круг перерождений, круговорот бытия»; *хурл* «монастырь»; *хурла гер* «молельный дом»; *суврһн* «ступа», *очр* «скипетр», *хоһх* «колокольчик», *цөгц* «жертвенная чаша», *эрк* «четки (состоят из 108 малых шариков, четырех шариков большего размера и одного большого, изображающего гору Сумеру, четками пользуются при любых обрядах)»; *бу* «амулет (делают из бумаги или материи, на которые наносят молитву, заклинание, защищает хозяина от злых духов, сглаза, болезней, обеспечивает долгую жизнь)»; *зэңгдэ* «красная или желтая ленточка с узелком, выполняет функцию амулета (оберега)»; *тэрд* «мантра», *күрд* «кюрге (молитвенный цилиндр)», *аршан* «целебная вода [3, с. 52], *мирд* «мирде, амулет, талисман», *цаң* «ритуальные литавры», *бүрэ* «труба» (входит в состав хурульного оркестра), *күжс*, *саңгин идэн* «благовония», *дуң* «ракovina», *маань* «мани (название одной из буддийских молитвенных формул)».

В убранстве хурулов, молельных домов преобладают желтые и красные цвета. На стенах, алтарях расставлялись культовые атрибуты, колонны окрашивались в темно-коричневый цвет, украшались калмыцким орнаментом, который состоял из изображений, связанных с этнической символикой, росписи наносились золотом и красками. Росписью хурулов занимались *зурхачи* «иконописцы». Своеобразие и художественная выразительность калмыцких храмов были обусловлены органичным синтезом архитектуры, скульптуры и живописи. В культовых зданиях ойратов и калмыков были традиционны монументальная живопись и скульптура, украшавшие фасад и интерьер [4, с. 20–23].

Так, среди архаизмов, вновь вошедших в повседневную жизнь, можно обнаружить ряд названий обрядов общественного и семейного характера. Очаг у калмыков – символ семейного благополучия, богатства и жизни. С очагом связан религиозный обряд – *һал тээх* (*һалын тэкл тээх*) «совершать обряд жертвоприношения огню». Существуют также обряды: *ова тэх* «проводить религиозный обряд на кургане (*ова* «обо», сопка, где совершают религиозный обряд) [3, с. 391], *булг тэх* «проводить религиозный обряд на роднике». Для исполнения этих обрядов подносили дары, преподносили скот в жертву (*тэклд мал бэрх*).

Особое место среди устаревших слов занимают историзмы, которые в большинстве своем обозначают предметы и явления прошлой общественной, политической и культурно-бытовой жизни. Однако было бы неверным считать их устаревшими окончательно, т. е. вышедшими из употребления навсегда. Историзмы в современном языке имеют место, но их употребление ограничено различными жизненными обстоятельствами. Обычно они появляются в языке тогда, когда разговор заходит об исторических

фактах, значительно отдаленных от нас во времени. При этом самих предметов и явлений в настоящее время как таковых может не быть вообще: *мухлач* «крепостник»; *урядник* «урядник»; *цахр* «поселок батраков»; *кееда* «бедняк-сезонник»; *боһл* «раб»; *чиңэ* «посох»; *тээжэ* «князь, дворянин»; *зарц* «лакей»; *цаһан яста улс* «дворянское сословие» (букв. «люди белой кости»); *хар яста улс* «чернь, люди «низкого» сословия» (букв. «люди черной кости») [1, с. 70–73].

В данной статье проанализированы устаревшие слова и словосочетания, которые не вошли в «Калмыцко-русский словарь» 1977 года издания и не употребляются в настоящее время, религиозная лексика и историзмы на материале романа А. Б. Бадмаева «Бег Аранзала» (Арнзлын гүүдл) [5].

В романе встречаются такие устаревшие слова и выражения, к которым даже в контексте трудно подобрать значение и дать точный перевод:

а) *цаглань услвр эс кехлэ, эн миңһн гектарасн чигн күнд кергтэ малын күмс авч чадхн угавидн* (с. 5) «если не будем вовремя поливать, то и из этой тысячи гектаров мы не сможем получить нужное количество корма для скота»; *зуг мана тэрмр өвсн ниднэк болн урзнак урһцас баһар яһад һарчахмби* (с. 7) «но почему наши засеваемые травы всходят хуже, чем прошлогодние и позапрошлогодние»; *кемр эн услврин участкд шинэс һазр немдг арһ уга гихлэ, һувлмудар хавртнь цандгин ус цуглулад боодг кех кергтэ* (с. 8) «если скажут, что нет возможности заново добавить земли на этот поливной участок, то весной ... нужно собрать воду из луж и сделать водохранилище»; *пө, пө!* (с. 10) «эх, эх!»; *ээмднь күргэд хээчлсн чотл хар үснь* (с. 12) «ее до плеч отрезанные ... черные волосы»; *йир будгта, ярлхг заңта күүкн* (с. 18) «очень капризная, с ... характером (нравом; поведением) девушка»; *бүр-бүр хур дүсэржэ орад зогсхи* «не останавливаясь моросит мелкий дождь»; *өвгнэ чирэнь цэгһэд цемэжэ оджэ* (с. 24) «лицо старика побледнело»;

б) словосочетания: *альмн товльцта буурл унһн тохмта бээжэ кевтэ* (с. 8) «видимо, он был из породы пятнистых чалых жеребцов»; *дэкэд герчл цааснь министерствд бээх* (с. 10) «еще подтверждения имеются в министерстве»; *мөңг эгч-күргн ахм илгээж гинэд санжсалав* (с. 29) «думал, что деньги послал старший зять (?)»; *чеежнь сонрад одв* (с. 31) «в его душе посветлело»; *хусур-маажур селвг* (с. 34) «едкий (язвительный) совет»; *чини хусур-маажур үг соңсхар бээхшив* (с. 182) «твои язвительные слова не собираюсь слушать»; *шим халунд тоорм-тооснд даргдх* (с. 4) «в такую жару они будут полностью в пыли»; *засгһһна төр-үүл даажсах улст тернь ил медгджэна* (с. 6) «людям, которые вершат правосудие, это совершенно ясно»; *тиигхлэ, хажһр-чик болв чигн урдк хаалһар эндр көдлэж болиго* (с. 9) «тогда, хоть правильно это или неправильно, работать так, как раньше

нельзя»; *альвн-дольвн биич* (с. 16) «быстрый, шустрый танцор»; *терүндэн зөв-арһан келх* (с. 21) «сказать ему о своей правоте»; *көвүнэ болн чини бээдл-жирһл сурад-соңсад йовлав* (с. 45) «я спрашивал, узнавал о вашей с сыном жизни»; *Муутл келхлэ, тер бир тэвэд уульв* (с. 188) «когда Мутл сказал, она вдруг разрыдалась»; *нертэ-тууртэ кун* (с. 34) «известный человек»; *Корса бидн хойр сө дүлэд йовхвидн* (с. 51) «мы с Корсой пойдем глухой темной ночью»; *хөмөстэ күүктэ* (с. 45) «с двухлетней дочерью»; *дуд цаһан чирэтэ* (с. 204) «с очень белым лицом»; *сээхлдэ* (с. 280) «красавица, красотка»; *чивхл цогцта унһд* (с. 226) «жеребята со ... статью»; *залушгар күүнднэвидн* (с. 229) «разговариваем по-мужски»; *хуучн-саачн* (с. 275) «старье»; *чирэнь тиньгр, тооһач, таалта күүндврэч болжс һарв* (с. 306) «оказался жизнерадостным, гостеприимным и приятным собеседником»; *наадк малмудан Хар һазрур цовһнд йовулв* (с. 360) «остальной свой скот отправил на Черные земли».

Слова и словосочетания, относящиеся к религиозной терминологии, часто встречаются в романе А. Б. Бадмаева: *Бурхн-шагнд эс иткдгс болв чигн* (с. 17) «Хоть и не является приверженцем буддизма»; *бурхна өршэңгү* (с. 17) «божья милость»; *һаран теңгрт күргх* (с. 18) «воздеть руки к небу»; *Дэрке, Дэрке, Дэрке, ю келжэхмчи?* (с. 54) «Боже, мать Тара, что ты говоришь»; *Бурхн үзх, бурхн үзх, бийиннь арһ хээжс бичсн угав!* (с. 56) «Бурхан видит, бурхан видит, я это писал не ради себя!»; *О, хээрхн! Олн бурхд минь! Эн чини келсн үг күцх болтха!* «О, хайрхан! Множество моих бурханов, пусть твои слова исполнятся!»; *О, хээрхн! Олн бурхд минь! Ээжс-аав минь!* «О, хайрхан! Множество моих бурханов! О, мои предки!»; сүзглх «веровать, быть набожным, религиозным», *таралңс* «рай», *оркмжс* «религиозное одеяние», *Бурхн-багшит зальврх* «молиться Будде Шакьямуни».

Историзмы, встречающиеся в романе А. Б. Бадмаева: *харчуд* «простолюдины»; *хан* «хан, царь, монарх»; *нойдуд* «нойоны» (представители высшей аристократии, князья); *зээсңгүд* «зайсанги»; *бээшң* «дворец»; *өргэ* «палата, ставка, юрта (высокопоставленного лица)» [3, с. 423]; *сөвң* «слуга»; *орс цаһан хан* «русский царь»; *кө-хуйг* «панцирь, кольчуга»; *ах түшмл* «старший сановник»; *көтчир* «личные слуги»; *богд-тэгишэ хан* «святейший наместник хана»; *хан-тэгишэ* «наместник хана»; *харулч* «стражник»; *кувцнрин ямдачнь болв* «стал на службе у купцов».

Займствования в составе историзмов можно условно разделить на две группы. К первой группе относятся слова, подвергшиеся значительному фонетическому изменению. Например, *кувц* «купец», *мишиг* «мешок», *тарлк* «тарелка».

Вторая группа – это слова, появившиеся в период советской власти: *парторг* «парторг»; *комсомольск организацин сеглэтр* «секретарь

комсомольской организации»; *коммунистнр* «коммунисты»; *партбюро* «партбюро»; *кулак* «кулак».

Чем ближе к нашей действительности разворачивается действие романа, тем больше заимствований, свидетельствующих о быстром росте благосостояния, техники и т. д. Эти заимствования подверглись незначительному изменению – в большей степени усечению [6, с. 151], например, *дала трактор-машид бээһэ бээтл* (с. 8) «когда имеется много тракторов-машин»; *министерствин архивэс хөрн жилэ тооцан-отчет авч хэлдэвүв* (с. 9) «взял посмотреть отчеты из архива министерства за последние двадцать лет».

На основе проанализированного иллюстративного материала можно сделать следующие выводы: устаревшие слова и словосочетания, встречающиеся в художественных произведениях на калмыцком языке, приближают нас к культуре, помогают лучше ознакомиться с бытом, укладом жизни наших предков; в «Калмыцко-русском словаре» 1977 года издания охвачены не все слова калмыцкого языка и их значения; в настоящее время в республике идет возрождение религии, и в связи с этим религиозная лексика вновь становится неотъемлемой частью повседневной жизни калмыцкого народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бардаев Э. Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология / под ред. Г. Ц. Пюрбеева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 153 с.
2. Омакаева Э. У. Хальмг зурха (Калмыцкая астрология. Календарь). Элиста, 1995. 128 с.
3. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.
4. Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 127 с.
5. Бадмаев А. Б. Арнзлын гүүдл (Бег Аранзала). Роман: на калмыцком языке. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 365 с.
6. Монраев М. У. О некоторых языковых особенностях романа А. Балакаева «Золотая Бумба» (Алтн Бумб) // Современный литературный процесс и литературная критика в Калмыкии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1977. 160 с. С. 147–153.

К постановке проблемы создания обратного словаря калмыцкого языка (предварительные замечания)

В настоящее время пристальное внимание лингвистов разных стран направлено на создание корпусов языков, под которым и понимается «информационно-справочная система, основанная на собрании текстов на некотором языке в электронной форме» [1], и на решение проблем, связанных с автоматической обработкой многомиллионного текстового массива. Информационно-справочная база данных по некоторому языку предполагает разметку материала, причем это аннотирование может относиться как ко всему тексту (т. н. метаразметка), так и его элементам (на уровне фонемы, морфемы, слова, предложения и текста как структуры). Соответственно выделяют морфемную, морфологическую, синтаксическую, семантическую и другие разметки, вследствие подобного аннотирования облегчается поиск необходимого элемента в массиве текстов. Если на сбор материала для исследования некоторой проблемы уходили месяцы (а то и годы), то в этом случае требуется всего несколько секунд. Работа по разметке, проделанная однажды одним лингвистом, находится в открытом доступе (on-line), т. е. другой исследователь может воспользоваться результатами этой работы, соблюдая все этические нормы. Корпус позволяет изучать, например, лексический строй языка с опорой на тексты, тем самым реализуется современный подход к исследованию языка – корпусный, который учитывает не просто отдельные примеры, а все контексты с данной лексемой, в результате чего перед исследователем полное описание употребления того или иного слова, его значений, свойств, дистрибуции и т. д. Другими словами, корпус является прекрасным инструментом для организации и моделирования научных исследований. Создание корпуса откроет новые горизонты в калмыцкой лингвистической науке, как например, создание частотного, толкового словаря калмыцкого языка, словарей сочетаемости и многое другое.

Быстрое развитие корпусной лингвистики связано, конечно, с распространением и постоянной модернизацией компьютерных технологий, и в данный момент создано огромное количество корпусов и баз данных тех или иных языков [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8 и т. д.]. В большинстве случаев объектом для создания корпусов выступали языки, которые являются международными, как русский, английский, немецкий и др. Очевидна актуальность создания подобного корпуса и для исчезающих языков, в частности для калмыцкого, поскольку это еще один способ сохранения культурного наследия и этнического своеобразия народа, выражающегося в языке, который сам находится на грани исчезновения. Напомним, что язык является главным признаком этнической идентичности нации.

Говорить о малоисследованности калмыцкого языка как такового в структурном или функциональном плане, так и в сопоставлении с типологически родственными (монгольским, бурятским и др.) и разнотипными языками не приходится. В настоящее время сотрудниками Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН собираются тексты на калмыцком языке, принадлежащие разным стилям и жанрам, а также различным периодам функционирования языка.

Для реализации данного фундаментального проекта необходимо решить ряд важных задач как теоретического, так и практического характера. Одной из таких задач является создание обратного словаря калмыцкого языка. Поясним, что значит обратный, или инверсионный, словарь, потому что, как пишет А. А. Зализняк, подобные словари необычны в лингвистике [9, с. 3]. Если в толковом, орфографическом и др. словарях расположение лексических единиц алфавитное слева направо, то в инверсионных — тоже алфавитное, но только справа налево. Например:

‘рожковый’	<i>аагта</i>
‘еще пригодный’	<i>тангта</i>
‘сомнительный, неопределенный’	<i>маһдта</i>
‘пряник’	<i>балта</i>
‘смолистый’	<i>салмта</i>
‘поручительский; ответственный’	<i>дааврта</i>
‘замужняя’	<i>залута</i>
‘тридцатилетний’	<i>һучта</i>

Заметим, что в обратном словаре рядом могут находиться не все слова одного грамматического разряда, как, например, среди прилагательных в списке, приведенном выше, можно обнаружить одно существительное *балта* (также как и в русском языке). По мнению и опыту А. А. Зализняка, таких случаев встречается в русском языке немного [9, с. 4].

Подобный словарь необходим для выявления словоизменительных разрядов, классов разных частей речи. Как считает А. А. Зализняк, слова, оканчивающиеся одинаково, должны иметь одинаковые парадигмы словоизменения [9, с. 4]. Данные словоизменительные разряды и классы в свою очередь требуются для создания лемматизатора – специальной программы, приводящей словоформу к начальной форме, или лемме, которая позволит автоматически обрабатывать массивы текстов, хотя, естественно, снимать омонимию придется вручную или при помощи отдельных модулей-приложений. Однако это следующий этап в работе по созданию корпуса калмыцкого языка.

Сам обратный словарь можно использовать и для выборки материала того или иного исследования, например, если лингвиста интересуют прилагательные со словообразовательным суффиксом *-та/тэ*, то можно по обратному алфавиту с легкостью найти данные единицы и проанализировать различные морфонологические процессы, происходящие на стыке корня и суффикса. О других преимуществах и возможностях применения обратного словаря см. работу Р. В. Бахтуриной и И. А. Мельчука [10].

Зарождение идеи инверсионных словарей восходит к XIII–XIV в., т. е. к эпохе средневековья, хотя создавались они для практических целей – для написания стихотворений. В лингвистических целях подобные словари стали использоваться на рубеже XIX и XX в., когда активизировался интерес к исследованию «мертвых» языков (санскрита, латинского и др.). Что касается русского языка, то существует несколько инверсионных словарей, это, прежде всего, словарь под редакцией Г. Бильфельдта [11] и, конечно, знаменитый обратный словарь А. А. Зализняка [12]. Последний явился поворотным моментом в развитии отечественных обратных словарей и, шире, словарей любого толка, так как обработка лексических единиц производилась с помощью вычислительной техники, что во многом упростило работу лингвистов.

В лингвистике создание первых обратных словарей для урало-алтайских языков приходится на конец 1960-х и 1970-е гг., наиболее разработанной частью является тюркское направление, о чем свидетельствует значительное количество словарей для тюркских языков (узбекского [13], казахского [14], татарского [15] и башкирского [16]). Надо сказать, что методика обработки единиц, в частности, для монгольских языков еще не выработана полностью, за исключением обратного словаря монгольского языка [17] и работ С. А. Крылова (см., например) [18]. К сожалению, попытки создания подобного словаря не предпринимались ни в калмыцкой, ни в бурятском языкознаниях.

В качестве образца для создания инверсионного словаря калмыцкого языка используется словарь русского языка под редакцией А. А. Зализняка

и обратный словарь монгольского языка. Однако необходимо помнить, что русский язык является флективным, а калмыцкий язык – классическим агглютинативным языком по своей структуре, где каждый структурный элемент слова несет свое собственное грамматическое значение, т. е. граммы падежа, числа и др. выражаются в отдельных формантах. Например: в слове *школ-муд-ын* первый формант *-муд* выражает грамму множественного числа, а второй *-ын* – грамму родительного падежа. Гипотетически достаточно легко будут определяться граммы словоформ с помощью лемматизатора, хотя трудности будут возникать при различных изменениях на стыке формантов внутри слова.

По мнению некоторых лингвистов, агглютинативные языки рассматриваются как языки с традиционно бедной морфонологией [19]. Исследования С. А. Крылова на примере халха-монгольского языка доказали, что агглютинативные языки обладают богатыми морфонологическими процессами, начиная с различных видов фузии и заканчивая явлениями супплетивизма [18]. Поскольку халха-монгольский и калмыцкий языки родственные, то можно предположить, что различные морфонологические процессы на стыке морфем характерны и для калмыцкого языка. К тому же «...морфонология, являющаяся <...> связующим звеном между фонетикой и морфологией, призвана благодаря такому своему положению в системе грамматического описания дать всеобъемлющую характеристику каждого языка. Возможно, что при установлении языковых типов с морфонологических позиций как раз и откроется возможность для создания рациональной типологической классификации языков земного шара» [20, с. 119].

Не стоит забывать, что русский и калмыцкий языки имеют несколько иную морфологию, хотя частеречная структура языков почти одинакова, за исключением послелогов и предлогов, по своей сути, являющихся одним и тем же. Как справедливо отмечает А. А. Зализняк, для составления грамматического словаря русского языка имеет только значение, изменяема или не изменяема та или иная единица, и этого было бы достаточно для определения парадигм, так как почти во всех частях речи русского языка можно обнаружить слова, которые не изменяются. Например, среди существительных класс так называемых несклоняемых: *шоссе, кино, пальто* и др.; среди прилагательных – несколько цветowych слов: *хаки, беж, бордо*. Однако для калмыцкого языка, видимо, важно знать, какой части речи принадлежит та или иная лексема, поскольку, например, все слова-существительные изменяются по числам и падежам. Оговоримся, что существительные *Singularia Tantum* и *Pluralia Tantum*, вслед за А. А. Зализняком, несут потенциальную возможность образования своей грамматической пары и могут иметь полную парадигму. Думается, что

необходимо выделять и грамматические разряды, и части речи применительно к калмыцкому языку, так как в каждом своем случае необходима и та, и другая информация. Прежде всего можно выделить изменяемые и неизменяемые грамматические разряды в калмыцком языке (см. таблицу), так как для правильной работы программы-лемматизатора необходимо соотношение: один формальный компонент и одно значение, только в этом случае отсутствуют проблемы с омонимичными лексическими и грамматическими формами.

Что касается имени прилагательного, то данная часть речи неизменяема в калмыцком языке: не образует словоформ и степеней сравнения. Но если прилагательное субстантивировалось, то оно получает все грамматические признаки, присущие существительному. Явление субстантивации прилагательных широко распространено в калмыцком языке, и правил перехода из одной части речи в другую не существует (или существуют, но пока еще не исследовались в калмыцком языкознании), поэтому каждое калмыцкое прилагательное – это потенциально изменяемое слово. Например, *би бориг үзжэнэв* ‘я вижу гнедого’.

Сопоставление частей речи и словоизменения в калмыцком и русском языках

№	Часть речи	Калмыцкий язык	Русский язык
1.	Имя существительное	+	+*
2.	Имя прилагательное	– (?)	+*
3.	Наречие	–	–
4.	Числительное	+	–*
5.	Местоимение	+	+*
6.	Глагол	+	+
7.	Послелог/Предлог	–	–
8.	Союз	–	–
9.	Частицы	–	–
10.	Междометие	–	–

Астериксом обозначены те части речи, в которых имеются неизменяемые слова, т. е. парадигма словоизменения этих единиц представлена омонимичными формами. Существуют также неполные парадигмы, в которых отсутствуют некоторые элементы: так, например, местоимение *эвран* имеет только грамму именительного падежа.

Другой проблемой теоретического плана является так называемые двойное и возвратное склонения в калмыцком языке. Имена существительные, оформленные одним из падежных аффиксов простого склонения,

могут принимать дополнительные аффиксы. Двойные падежи образуются путем присоединения двух падежных окончаний к основе одного и того же имени, где первый выполняет словообразовательную функцию, а второй – словоизменительную. Имя существительное калмыцкого языка в двойном склонении изменяется не по всем падежам (основой для него могут выступать словоформы в родительном, совместном и дательном падежах). Возвратное склонение характеризуется тем, что к имени присоединяется сначала словоизменительный аффикс, а потом уже возвратная частица. Парадигма двойного и возвратного склонений неполная, так как отсутствуют формы множественного числа, кроме того, существуют семантические ограничения в изменении существительного по двойному и возвратному склонениям, которые предстоит еще выяснить.

Рассмотрим некоторые проблемы практического характера, связанные с созданием обратного словаря. Данные вопросы требуют незамедлительного решения не только в целях создания инверсионного словаря, но и для калмыцкого языкознания в целом.

Во-первых, проблема обозначения так называемых редуцированных гласных в калмыцком языке, имеющая важнейшее значение для теории и практики преподавания калмыцкого языка в школах. Дети в процессе обучения калмыцкому языку, по сути, как иностранному не могут интуитивно определить правила, где необходимо произносить редуцированные, что в свою очередь создает некоторые трудности в произношении сочетаний согласных в калмыцких словах. Что касается теоретической грамматики, то при обозначении редуцированных гласных будет легко распознать позиции, где происходит чередование гласных с отсутствием звука вообще при словообразовании и формообразовании. Так, например, слово *тоосн* [тбсьн] ‘пыль’ – *тоосна* [тбсна] ‘пыли’ (Gen.); ‘пыльный’. Вопрос о редуцированных гласных требует специальных исследований, отвечающих современным достижениям в области фонетики. В результате подобного анализа будет определен фонемный статус «неясных» гласных звуков, позиций, где они появляются и где отсутствуют. Если будет доказано, что редуцированные – это самостоятельные фонемы, выполняющие смысло-различительные функции в слове, то станет вопрос об их обозначении. Для автоматической обработки чрезвычайно важно иметь «на входе» формально выраженные данные.

Во-вторых, предстоит решить вопрос о структуре словарной статьи, а также списке слов, которые необходимо обрабатывать, о программе, где будут обрабатываться лексические единицы. Список слов, изъятых из Калмыцко-русского словаря [21], на данный момент составляет около 26 тыс. единиц, что является лишь половиной от необходимого минимума,

поэтому одной из важнейших задач считается пополнение списка лексических единиц. Для осуществления этой задачи требуется сканировать и распознавать тексты на калмыцком языке, а потом уже извлекать вручную языковой материал в виде списка словоформ, поскольку лемматизатора для приведения словоформ в начальную форму в калмыцкой прикладной лингвистике пока не существует. К тому же словарь должен быть кумулятивным, т. е. обладать способностью постоянно пополняться.

Думается, что создание обратного словаря калмыцкого языка является приоритетной областью в теоретическом и прикладном языкознании и необходимо для фундаментальных исследований в русле той или иной лингвистической школы. Опыт и методику, выработанную в ходе работы над словарем, могут применять к другим языкам, имеющим агглютинативную структуру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Что такое корпус? [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ruscorpora.ru/corpora-intro.html> (15.04.2011).
2. ХАНКО – Хельсинкский аннотированный корпус [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ling.helsinki.fi/projects/hanco/> (15.04.2011).
3. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс] // URL: <http://ruscorpora.ru/> (15.04.2011).
4. Банк английского языка [Электронный ресурс] // URL: <http://www.collins.co.uk/Corpus/CorpusSearch.aspx> (15.04.2011).
5. Британский национальный корпус [Электронный ресурс] // URL: <http://sara.natcorp.ox.ac.uk/> (15.04.2011).
6. Корпус современного китайского языка (LIVAC Synchronous Corpus) [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cilta.unibo.it/ricerca.htm> (15.04.2011).
7. Корпус современного итальянского языка CORIS/CODIS [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cilta.unibo.it/ricerca.htm> (15.04.2011).
8. Мангеймский корпус немецкого языка (Institut für Deutsche Sprache, Mannheim, Germany) [Электронный ресурс] // URL: <http://corpora.ids-mannheim.de/~cosmas/> (15.04.2011).
9. Зализняк А. А. Предисловие // Зализняк А. А. Грамматический словарь русского языка: Словоизменение: Около 100 000 слов. 3-е изд., стереотип. М.: Русский язык, 1987. С. 3–10.
10. Бахтурина Р. В., Мельчук И. А. Рец.: М. L. Alinei. Dizionario inversa italiano. Con indici e liste di frequenza delle terminazioni. The Hague, Mouton and Go, 1962. 607 с. // Вопросы языкознания. 1965. № 5. С. 128–133.
11. Bielfeldt H. H. Rucklaufiges Wörterbuch der russischen Sprache der Gegenwart. Berlin, 1958. 392 p.

12. Зализняк А. А. Грамматический словарь русского языка: Словоизменение: Около 100 000 слов. 3-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1987. 880 с.
13. Кунгуров Р. К., Тихонов А. Н. Обратный словарь узбекского языка. Самарканд, 1968. 187 с.
14. Бектаев К. Б. Обратный словарь казахского языка. Алма-Ата, 1971. 288 с.
15. Ахтямов М. Х. Обратный словарь татарского языка = Татар телнең кире сузлеге: Ок. 32000 слов. Уфа: Башкир. ун-т, 1999. 196 с.
16. Ахтямов М. Х. Обратный словарь башкирского языка = Башкорт теленен кире һузлеге: Ок. 21000 слов. Уфа, 1999. 236 с.
17. Болд Л. Орчин цагийн монгол хэлний тонгоруу толь. (Обратный словарь современного монгольского языка). Улаанбаатар, 1976. 236 с.
18. Крылов С. А. Теоретическая грамматика современного монгольского языка и смежные проблемы общей лингвистики. Ч. 1. Морфемика. Морфонология. Элементы фонологической трансформаторики (в аспекте общей теории морфологических и морфонологических моделей). М.: Вост. лит., 2004. 479 с.
19. Грунтов И. А. Рец. на кн.: Крылов С. А. Теоретическая грамматика современного монгольского языка и смежные проблемы общей лингвистики. Ч. 1. Морфемика. Морфонология. Элементы фонологической трансформаторики (в аспекте общей теории морфологических и морфонологических моделей) // Вопросы языкознания. 2006. № 1. С. 148–150.
20. Трубецкой Н. С. Некоторые соображения относительно морфонологии // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 115–119.
21. Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.

**О колофоне монгольской версии *Üliger-ün dalai*
в переводе Ширээт-гуши-Цорджи
(по материалам научного архива КИГИ РАН)**

«Море притч» или «Улигер-ун далай» (от монг. *Üliger-ün dalai-yin neretü sudur*) – известное каноническое сочинение из состава монгольского Ганджура. Существуют несколько монгольских переводов этого сочинения, каждый из которых имеет свое название, вследствие чего вполне возможно принять каждый из таких переводов за отдельное сочинение с собственным первоисточником. Труд одного из самых известных монгольских переводчиков XVI–XVII вв. Ширээт-гуши-Цорджи (Гуши Цорджи, монг. *Širegetü gūysi čorji*) из Хух-Хото имел название «*Silayun onol-tu sudur*» [1, с. 170]. Другой монгольский перевод, этого сочинения, озаглавленный как «*Silayun budayun üy-e onoqui*» [2], был выполнен Тойн гуши. Автор третьего из известных переводов – Зуун-Авгинский Цултэмлодой; его работа имеет название «*Sayin maγi üyle-yi uqayulaqui*» [3, х. 1–3]. В XVII в. это сочинение перевел на ойратский язык Зая-пандита Намкай Джамцо (1699–1662); его перевод нам известен под названием *Medētei medē ügei-yi iḷyaqui kemekü sudur* («Сутра, различающая мудрого и глупого»), что является адекватным переводом тибетского названия [4, х. 52; 5]. Самым поздним из известных переводов тибетской сутры является перевод известного калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) (1887–1980), записанный на ойратском «ясном письме» (*тодо бичиг*) (1968) [6, с. 317–323].

В коллекции тибетских и монгольских рукописей и ксилографов Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН хранится ряд документов с текстами этого сочинения [7, с. 126; 8, с. 32, №1]. Среди них два ксилографические издания известной буддийской «Сутры о мудрости и глупости» (санскр. *Damatūkonāmasūtra*, тиб. *Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po 'i mdo*) на тибетском языке [9; 10], а также ксилографическое издание монгольского перевода Ширээт-гуши-Цорджи [11]. Рукопись перевода Тугмюд-гавджи также хранится в Научном архиве КИГИ РАН [12].

Упоминания о письменных источниках «Сутры о мудрости и глупости» на тибетском, монгольском и ойратском языках имеются в целом ряде классических трудов по истории монгольской средневековой литературы, описаниях старописьменных источников, имевших хождение в монгольскоязычной среде [13, с. 63; 14, с. 58–59; 15, с. 222; 16, с. 33; 17, х. 320–334; 18, р. 166; 19, с. 112; 20, с. 5–6, 8, 17], в том числе и в исследованиях, опубликованных за последнее время [21, с. 288; 22, с. 241; 23, с. 251; 24, с. 75; 25, с. 69]. В этих работах затрагивались вопросы композиционной структуры памятника [26, х. 126], его сюжетики [1, с. 170–172], проблема датировки оригинала [27, с. 9], а также рассматривались различные версии перевода [28; 29, с. 54; 30, с. 403–405]. Столь частое обращение исследователей и переводчиков к этому памятнику свидетельствует о его популярности среди народов Центральной Азии, а также о значимости этого канонического сочинения для литературной традиции и ее изучения.

Бурятский ксилограф¹, хранящийся в фондах Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, имеет титул *Üliger-ün dalai-yin neretü sudur* «Сутра под названием «Море притч». В нем насчитывается 52 главы, объединенные в 13 разделов. В издании имеется колофон (послесловие), в котором содержатся ценные сведения относительно времени создания, исторической эпохи, в которой создавался перевод, представлены имена заказчика и переписчика и т. п. В колофоне помимо общепринятого названия (*Üliger-ün dalai* „Море притч“) [11, л. 283б: 38] эта же сутра отмечена под другим названием – *Ariγun siluγun onol-tu* „Святая, [обладающая] быстрым пониманием (познанием, теорией)“ [11, л. 283б: 17–18], она также охарактеризована как *Eldeb üliger-tü-yin sudur* „Сутра, [обладающая] многочисленными примерами (историями)“ [11, л. 283б: 27–28].

Примечательно, что данный колофон составлен в стихотворной форме. Характерной чертой монгольских стихов, как известно, является аллитерация (начальная или конечная), что прослеживается и в стихотворных строфах данного послесловия. Относительно его композиции можно отметить следующие моменты: колофон начинается с формулы поклонения Будде:

Поклоняюсь Шакьямуни.
Силой величайшей добродетели
Отринувшему греховные деяния
Обретшему четыре блаженных тела
Прибежищу живых существ Учителю Будде поклоняюсь

[11, л. 283а].

¹ Размеры лл. 56,5x11 (48,5x8) см, на странице 44 строки, бумага русская. Ксилограф приобретен институтом в 1987 г.

Здесь же кратко упоминаются основные моменты из биографии Будды Шакьямуни, приводятся другие его эпитеты – здесь, по сути дела в колофоне в соответствии его с формой и содержанием, дается характеристика автору сочинения, поскольку рассматриваемое сочинение относится к разряду сутр, проповеданных, согласно традиции, самим Буддой.

Затем автор-переводчик переходит к характеристике сочинения, ставшего объектом перевода. Он пишет и о воздействии, которое оказывала на слушателя и читателя эта сутра: согласно автору, многочисленные сподвижники, выслушав наставления Будды, оставили мысли о совершении недобродетельных поступков и стали последователями учения Будды [11, л. 283б].

В рассматриваемом нами колофоне приводятся также сведения о том, с какого языка на какой выполнен перевод, упоминаются имена заказчика (инициатора) этого перевода (*erkin süsüg-tü Elgen*) и переписчика (писца) (*egenegte dalan doloγan nasutu ebügen Biligtü*).

Интересно отметить, что в послесловии этого ксилографического издания упоминается имя исторической персоны – цахарского (чахарского) Лигдэн хана, правление которого пришлось на 1604–1634 гг. Это эпоха маньчжурского завоевания Южной Монголии в XVII в., которому Лигдэн хан оказал сопротивление. О Лигдэн хане нам известно, что по его инициативе было осуществлен перевод Монгольского Ганджура [1, с. 167–168].

Завершается колофон словами благопожелания, основное содержание которого заключается в пожелании процветания Учения Будды в Монголии.

В его заключительных строках указывается дата создания перевода: *engke amuyulang-un tabin yurban on: köke morin jil-un namur-un dumdadu sar-a-yin sine-yin naiman-u sayin edür-e bičijü dügürgebei* «53-й год мира и спокойствия; в благоприятный день восьмого числа среднего осеннего месяца года синей лошади завершил писать» [11, л. 284а]. Под годами «мира и спокойствиями» подразумеваются годы правления Цинского императора Канси (1662–1723), что по европейскому летоисчислению соответствует 1714 (1715) г.

В данной публикации мы приводим колофон монгольского перевода Ширээт-гуши-Цорджи по бурятскому ксилографическому изданию, хранящемуся в Научном архиве КИГИ РАН. В публикацию включены транслитерация монгольского текста (Приложение 1) и его перевод на русский язык (Приложение 2)

Širegetü güüsi čorji. Siluγun onol-tu sudur

Колофон

Транслитерация²

(л. 283а)

*Namo Sakyamuniy-a:: : ::**aγui yeke buyan-u küčün-iyer:**ali ba [=aliba] nigül-tü üiles-i/ tebčijü:**amuγulang-tu/ dörben bey-e-yi oluγsan:**amitan-u itegel burqan/ baγsi-dur sögödemüi::**toγuluγsan burqan baγsi/ bidan-u:**töb Enedkeg-ün Magada γajar-tur:**tügemel/ ulus irged-ün ejen:**doloyan erdeni burqan-i/ tegüsügsen:**Sudadan-i/ qayan-u köbegün bolun töröjü:**Sümir aγula metü qayan-u/ törö-ben:**sün dalai metü/ qatun nököd-iyen:**soqoroγul-un ejen ügei/ bolγan tebčijü bür-ün::**üküküi terigüten dörben/ dalai-ača:**ütter-e/ γaruγad degedüs-ün/ qutuγ-i:**üyen [=ünen] mayad/ irejü [=erijü] bür-ün:**ülemji/ ariγun yabudal-iyar toyin (л. 283b) bolju ele::**ali ba [=aliba] erdem-üd-i tegüs tuγulju:**altan jibqulang-tu bey-e-yi/ oluγad:**arслан-u dayun-/iyar nom-i dayurisqaju:**aljiyas buruγu üjel-dan-u [=üjel-tan-i]/ ečülgejü bür-ün::**qanul/ ügei nom-un rasiyan-u [=rasiyan-i]:**qamuγ amitan-a tegsi/ sayitur sačuγad:**qarangqui mungqay oyutu/ amitan-i:**qangγaγul-un jokiyabai degedü qutuγ-tur::**ači-tu tere/ burqan baγsi bidan-u:**aγui yeke olan nököd-/tür-iyen:**ariγun siluγun/ onol-tu ene sudur-i:*

² Текст колофона составлен в поэтической форме, поэтому в публикации мы разбили его на стихотворные строфы, каждая из которых состоит из 4 строк. В данной транслитерации монгольского текста мы используем следующие условные знаки: «косая черта» (/) ставится на границе строк, реже – внутри слов, либо на границе основы и словоизменительной морфемы; «квадратные скобки со знаком равенства» ([=]) заключают в себе более верный, на наш взгляд, вариант написания предыдущего слова (словосочетания).

ayuda delgerenggüy-e/ nomlaysan-dur::
tedeger/ çay ügei olan nököd/ anu:
toyluysan burqan-u/ jarliy-i sonosu:
datoru [=dotoru] mayu nigül-i tebçiged:
degedü nom-du simdan/ kiçiyejüki::
erdeni burqan/ bayı-yin nomlaysan:
eldeb/ üliger-tü-yin sudur-i:
enedkeg-ün kelen-eçe/ ulamjilan:
enedgürel ügei/ töbed-ün kelen-iyer::
delgerenggüy-e sayitur/ orçıylju bür-ün:
degedü/ nom-un törö-yi bayıylju:
datoru [=dotoru] nigül-tü üiles-i/ tebçiged:
temdegtey-e/ geyigülbei ene üliger-iyer::
ene üliger-ün dalai biçijü/ siduluysan [=suduluysan] küçün-iyer:
eçiğe eke terigülen jiryuyan/ jüil amitan-u tusa-yin tula:
erkin süsüg-tü Elgen biçi/ kemen duradıysan-tur:
egenegte dalan doloğan nasutu (я. 284a) ebügen Biligtü biçijü büttügebei::
saçalal ügei ünən tegüs/ toyluysan burqan anu:
sayaral ügei sasin erdeni/ minu:
sedkisi ügei jegün/ eteged ulus-tur:
sayitur/ delgeremüi kemen nomlaysan/ yosuyar::
tengsel ügei mongyol ulus-tur anu:
tenggelig [=tenggerlig] boyda Linden [=Ligden] qutuy-/tu qayan töröjü:
delekei/ dakin-a tusa-yi sedkijü:
dayan-u deger-e bayıylbai/ nom-un duvaja-yi::
ayui yeke/ ene mongyol ulus-tur anu:
ariyun nom-un törö yosun:
ayuda masi sayitur delgereged:
nasuda tasural ügei oro/siqu boltuyai::
üiles-ün/ açi ür-e arıadal ügei/ egün-i:
üjged saça/ dotoraban oroıul-un uidaju:
ürgülde [=ürgüljide] tasural ügei/ kiçiıen üiledcü:
üilemji/ amuyulang yajar-a törökü/ boltuyai:
yegüdkel ügei/ çoy jibqulang-tu bey-e-yin/ öljei qutuy orosituyai:
jiran üyes-tü jarliy-un/ öljei qutuy orosituyai:
kijayar-aça qayaçaysan kkir/ ügei sedkil-ün öljei qutuy/ orosituyai:
ılayuysad-un/ bey-e jarliy sedkil-ün öljei/ qutuy orosituyai:: : :
mangyalam:: : :
dayıçing ulus-un engke/ amuyulang-un tabin yurban/ on: köke morin jil-
un/ namur-un dumdadu sar-a-yin/ sine-yin naiman-u sayin edür-e/ biçijü
düğürgebei:: : :

Ширээт-гуши-Цорджи

Сутра, [обладающая] быстрым пониманием (теорией)

Перевод³

(л. 283а)

Поклоняюсь Шакьямуни.

Силой величайшей добродетели

Отринувшему греховные деяния,

Обретшему четыре блаженных тела,

Прибежищу живых существ Будде⁴ поклоняюсь.

Действительно совершенный Будда⁵ наш

Срединной Индии местности Магада⁶

Многочисленного государства [и] подданных хозяин,

Преисполненный семью драгоценностями⁷ и просветленностью.

Получивший рождение сыном царя Шудходаны,

Подобную горе Сумеру⁸ свою царскую власть,

Сравнимых с молочным океаном цариц и сподвижников,

Сделав слепыми, оставил без хозяина.

Из четырех океанов, во главе со смертным⁹ [океаном],

Скорейшим образом спасись¹⁰, святости высших,

³ В данном переводе мы используем условный знак «квадратные скобки», в которые заключены дополнительные слова, поясняющие смысл, в круглых скобках приводятся альтернативные варианты перевода.

⁴ Здесь и далее в тексте колофона приводится словосочетание *burqan baysi-dur* букв. „учителю Будде“, которое мы переводим как „Будде“.

⁵ В буддийских текстах часто встречается термин *üneger toyluysan burqan* „действительно совершенный будда“ [31, р. 1, № 5; 32, с. 97], а также *ilete toyluysan burqan* „полностью просветленный будда“ [31, р. 460, № 6907], поэтому в данном случае этот эпитет, на наш взгляд, можно перевести как „совершенный, просветленный“.

⁶ *Magada* – Магадха, древнее царство в северо-восточной Индии, основное место деятельности Будды Гаутамы.

⁷ *doloyan erdeni* – «семь драгоценностей» (царской власти): колесо (учения), драгоценность чиндамани, царица, сановник, слон, конь и армия.

⁸ *Sümir aṇula* – мифическая гора Сумеру, согласно буддийской мифологии и космологии, является центром мироздания.

⁹ Зд. букв. „во главе со смертью“.

¹⁰ Зд. букв. „выйдя“.

воистину, [занят] поисками.
Еще более святыми деяниями стал тойном¹¹.

(л. 283b)

В совершенстве освоив различные знания,
Обретя величественное золотое тело,
Львиным рыком проповедовав дхарму,
Привел в изнеможение обладателей неправедных воззрений¹².
Не удовлетворяясь [этим], нектар учения
Всех живых существ в равной мере наилучшим образом окро-
пил¹³,
Темных невежественных живых существ
удовлетворив (насытив), подвиг к высшей святости.

Благодетельный учитель Будда наш
Величайшему множеству своих сподвижников
Эту святую сутру, [обладающую] быстрым пониманием (познанием,
теорией)

Когда пространно проповедал (провозвестил),
То, не взирая на время (независимо от времени), множество спод-
вижников,
Выслушав наставления действительно совершенного Будды,
Отринули внутренние недобродетельные деяния,
[Стали] усердно практиковать возвышенное учение.

Драгоценным учителем Буддой проповеданную
Сутру, [обладающую] многочисленными примерами (историями),
С санскрита¹⁴ подробно передав (пересказав),
Безошибочно [на] тибетский язык

Наилучшим образом пространно перевел.
Установив власть возвышенного учения,
Воздерживаясь от внутренних недобродетельных поступков,
Явно осветил (просветил) этими примерами (историями).

В силу того, что записал, исследовал это Море притч,
Во имя пользы шести видам живых существ¹⁵ во главе с родителями
Когда [обладающий] высшей верой Элге (Элген) попросил записать¹⁶,
77-летний (л. 284a) старец Билигту записал.

¹¹ Тойн – странствующий монах.

¹² *buruṇi üjel-tan* – приверженцы неправедных воззрений, еретики.

¹³ Зд. букв. „разбросал, разбрызгал“.

¹⁴ Зд. буквально „с индийского языка“.

¹⁵ *jirṇuṇan jüil amitan* – «шесть видов живых существ»: тэнгрии (небожители), асу-
ры, люди, животные, преты (бириды) и обитатели ада.

¹⁶ Букв. «попросил (напомнил), говоря „напиши“».

В соответствии с тем, что провозвестил Несравненный, истин-
 ный,
 действительно совершенный Будда,
 О том, что незамедлительно драгоценность учения его
 В невообразимой (непостижимой) стране восточной стороны
 Наилучшим образом распространится,
 В несравненном Монгольском государстве
 подобный тенгрию владыка святой Лигден хан¹⁷ родился,
 Думая о пользе для всего мира,
 Над миром водрузил стяг учения (дхармы)¹⁸.
 В этом великом Монгольском государстве
 Власть (закон) священного учения,
 Повсеместно наилучшим образом распространившись,
 Пусть непрерывно процветает во все времена!
 Плод (следствие) деяний бесхитростно (не прибегая к хитрости)
 Увидев (распознав), тотчас же сумев принять¹⁹,
 Постоянно, непрерывно стараясь практиковать,
 Да обречем рождение в Земле блаженства²⁰!
 Да пребудет счастье и благоденствие не возрождающегося вновь
 великолепного сиятельного тела!
 Да пребудет счастье и благоденствие в 60 поколениях!
 Да пребудет счастье и благоденствие непрочных мыслей, свобод-
 ных от границ!
 Да пребудут счастье и благоденствие тела, слов и мыслей²¹ Победо-
 носных!
 Мангалам.
 Закончил писать в 53-й год Энхэ Амугуланга²² государства дайчинов,
 [в] год синей лошади, в благоприятный восьмой день среднего весеннего
 месяца.

¹⁷ *Ligden qutuy-tu qayan* – цахарсий (чахарский) Лигдэн хан (г. рожд. 1592, гг. правления: 1604–1634).

¹⁸ *Duvaja* – «знак победителя», зонтообразный стяг, атрибут царей.

¹⁹ Букв. „впустить в себя“.

²⁰ Земля блаженства (или Сукхавати) – райская область Будды Амиитабхи.

²¹ *bey-e jarliy sedkil* — зд. речь о деяниях тела, речи и мыслей.

²² *engke amuyulang-un tabin yurban on* — «53-й год мира и спокойствия». Здесь речь идет о годах правления Цинского императора Канси (1662–1723), т. е. о 1714 (1715) г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII – начала XX вв. (материалы к лекциям). Элиста: АО «НПП «Джангар», 2006. 362 с.
2. Šagdasarüren C. Le Damamūkonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši // Monumenta linguae mongolicae collecta, X. Budapest: Akademiai Kiado, 1989. 469 p.
3. Үлгэрийн Далай (Шулуун уналт хэмээх судар). Ширээт гүүш цоржийн орчуулга. Монгол бичгээс крилл бичигт хөрвүүлэн тайлбар хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Улаанбаатар, 1996. 220 х.
4. Biography of Caya Pandita in Oirat Characters. Redigit acad. prof. Dr. Rinchen // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. V, fasc. 2–3. Ulanbator. 1967. 100 х.
5. Oirat Version of Damamūkonāmasūtra. Üligeriyin dalai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XVI, fasc. 2. Ulaγanbayatur. 1970. 120 х.
6. Музраева Д. Н. «Сутра о мудрости и глупости» у ойратов и калмыков: к сопоставительному исследованию переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) и Тугмюда Гавджи (1887–1980) // Сб. мат-лов III Междунар. науч. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). Том 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 516 с.
7. Чуматов В. О. Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. 148 с. С. 116–131.
8. Музраева Д. Н. О коллекции буддийской литературы О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 190 с. С. 26–54.
9. 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo «Сутра о мудрости и глупости». Ксилограф на тибетском языке. Научный архив КИГИ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Опись 1, ед. хр. 1. 172 л.
10. 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo «Сутра о мудрости и глупости». Ксилограф на тибетском языке. Научный архив КИГИ РАН. ФД-15 (Фонд О. М. Дорджиева). Опись 1, ед. хр. 20. 293 л.
11. Üliger-ün dalai-yin neretü sudur orusibai «Сутра, именуемая «Море притч». Ксилограф на монгольском языке. Научный архив КИГИ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Оп. 1, ед. хр. 193, 284 л.
12. Oūlgurun dalai («Море притч»). Рукопись перевода Тугмюд-гавджи на «тодо бичиг». Научный архив КИГИ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). (Поступила от О. М. Дорджиева). Оп. 1, ед. хр. 2. Тетради 1–4. 289 л.
13. Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Избранные труды Номто Очирова (Научное издание). Элиста: АПП «Джангар», 2002. 152 с. С. 54–65.
14. Лауфер Б. Очерк монгольской литературы // пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л.: Изд-е ЛВИ, 1927. 95 с.
15. Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Известия АН СССР. Серия VI. 1926. Т. 20, § 13–14; 1927. Т. 21, § 3–4.

16. Heissig W. Die Peking lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache // Göttinger Asiatische Forschungen. Bd. 2. Wiesbaden, 1954. 220 s.
17. Damdinsürүng Če. Mongyol uran jokiyal-un degeji jaуun bilig oruşıbai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Ulaanbaуatur. 1959. 599 x.
18. Krueger J. R. Catalogue of the Laufer Collection in Chicago // Journal of the American Oriental Society. Vol. 86. New York – New Haven. 1966. P. 156–183.
19. Лувсанвандан С. Памятники монгольского «ясного письма» и их изучение в МНР // 320 лет старокалмыцкой письменности. Мат-лы науч. сессии. Элиста, 1970. 234 с. С. 108–113.
20. Касьяненко З. К. Монгольский рукописный Ганджур // Филолог. исслед. старописьм. памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. Элиста: КНИИ ИФЗ, 1986. 146 с. С. 5–18.
21. Алексеева П. Э. Академик Исаак-Якоб Шмидт и его коллекция калмыцких писем // Монголоведение. № 2. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 294 с. С. 285–289.
22. Бичеев Б. А. Фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей Синьцзян-Уйгурского Автономного района КНР // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. Москва, 25–26 ноября 2010 г. // М.: РГГУ, 2011. 359 с. С. 240–244.
23. Полянская О. Н. Вклад монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878) в изучение буддизма: «Буддийская космология» // Мир буддийской культуры: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Потенциал буддийской культуры России в решении социальных проблем». Чита: ЗабГГПУ, 2011. 273 с. С. 247–253.
24. Базаров А. А., Цыдендамбаев Б. Н. Буддийская каноническая литература о суициде (числовые метрики) // Мир буддийской культуры: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Потенциал буддийской культуры России в решении социальных проблем». Чита: ЗабГГПУ, 2011. 273 с. С. 71–75.
25. Меньев Б. В. О двух списках рукописи «Аршани номийн тууджи» («Сказание нектарного учения») // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Мат-лы III Междунар. симпозиума, посв. 150-летию философ. фак. Агин. буд. монастыря (Чита–Агинское, 3–5 ноября 2010 г.). Чита: Экспресс-изд-во, 2010. 324 с. С. 67–70.
26. Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1975. 356 с.
27. Сутра о мудрости и глупости (Джанлундо) / пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. Изд. 2-ое. М., 2002. 320 с.
28. Лувсанбалдан Х. Сведения о переводах ойратского Зая-пандиты / пер. с монг. Э. У. Омакаевой // Филологические исследования старописьменных памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. Элиста: КНИИ ИФЗ, 1986. 146 с. С. 44–56.
29. Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии) / пер. со старописьмен. монг. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова; науч. ред. В. П. Сачиров; КИГИ РАН. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
30. Музраева Д. Н. Литературное наследие // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнолог. и антрополог. им. Н. Н. Миклухо-Маклая

РАН; КИГИ РАН. М.: Наука, 2010. 568 с. С. 387–405.

31. A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvvyutpatti. Ed. by. A. Sārkozi // Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. XLII. Budapest: Akademiai Kiado, 1995. 836 p.
32. Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслитер., введ., пер. с ойрат., слов. с коммент., прилож. Н. С. Яхонтовой; ИВР РАН. М.: Вост. лит., 2010. 615 с.

Художественная структура «Истории Багамай хатун»

Как известно, у монгольских народов одним из самых почитаемых бодхисаттв буддийского пантеона является женское божество Тара (Dāre eke), существующее в двадцать одной форме в гневном и мирном проявлениях. Две мирные формы эманации Тары (Белая Тара – Saṃdāre eke; Зеленая Тара – Noḡdāre eke) наиболее распространенные образы буддийской иконографии [1].

В народном восприятии Тара представляется воплощением беспредельного сострадания и «матерью шести одушевленных существ». Согласно буддийской мифологии Тара родилась из слезы бодхисаттвы Авалокитешвары, и «впервые от начала бытия, она пожелала, не изменяя своего женского существа в мужское, устроить благо одушевленных существ и получила высшую степень бодхисаттвы» [2, с. 43].

Вследствие особой популярности образа Тары широкое распространение получили различные письменные и устные истории о ней и ее воплощениях. В списке переводов, выполненных под руководством Зая-пандиты, встречается четыре произведения, связанных с бодхисаттвой Тара [3, с. 62–67]. В каталоге монгольских и ойратских рукописей, хранящихся в архиве Института восточных рукописей РАН, значится 12 сочинений. Номто Очиров, перечисляя списки рукописей, хранившихся у отдельных жителей Александровского и Багацхуровского улусов, упоминает два таких произведения [2].

В средневековой ойратской литературе широкое распространение получило произведение, известное под названием «История Белой Тары» («Сказание о Багамай-хатун»). Известно, что на монгольском языке существует «Повесть о Ногоон Дара-эхэ», которая по сюжету близка ойратской версии «Сказания о Багамай-хатун» [5]. По свидетельству А. Г. Сазыкина, «Повесть о Ногоон Дара-эхэ» тибетского происхождения [6, с. 14].

Несмотря на широкую распространенность «Сказания о Багамай-хатун», ему не было уделено должного внимания со стороны исследо-

вателей из-за «непринадлежности» произведения к сюжету хождения в буддийский ад. Все действие в «Сказании о Багамай-хатун» построено на путешествии матери в различные миры в поисках перерождения своего сына. Сюжет хождения в ад не занимает в этом памятнике центрального места и не является сюжетообразующим.

Б. Я. Владимирцов во введении к «Монгольскому сборнику рассказов из Pančatantra» сообщает, что одна из глав «Романа о Тага» на ойратском языке была приобретена им в Северо-Западной Монголии. При этом он отмечает, что «роман этот не имеет ничего общего со сказанием о Багамай (санскр. Mahamaya) катун – Дара еке (Tara), известным по пересказу Г. Н. Потанина» [7, с. 38]. Речь идет о другой версии «Истории Белой Тары», более известной под названием «Повесть о Нарану-Гэрэл», транслитерация и перевод этого текста были в свое время опубликованы А. Г. Сазыкиным.

Перевод устной версии «Истории Белой Тары» («Сказания о Багамай-хатун») опубликовал в 1833 г. Г. Н. Потанин в своих «Очерках Северо-Западной Монголии». Там же он приводит интересные данные о записи устной версии у информатора Сарысана, дербета из Улангома. «У ...старика Сарысана, записано много сказаний, из которых две – о Цаган Дарихе и Ирин-Сайне, он пел под аккомпанемент хура, струнного инструмента. Сарысан, простой дербет, старик лет 60, знающий хорошо монгольское письмо» [8, с. 650]. Поэтому, обращаясь к сюжету устной версии памятника, не следует упускать из виду высказанные Г. Н. Потаниным замечания о том, что информатор Сарысан хорошо знал монгольское письмо. Следовательно, он мог хорошо знать содержание письменной версии. Во-вторых, Г. Н. Потанин при записи пользовался услугами переводчика, который переводил ему в «объеме его знаний монгольского языка».

При исследовании текста «Сказания о Багамай-хатун» мы имели возможность использовать два списка рукописи памятника на «ясном письме». Одна рукопись хранится в фондах РГБ (шифр – калм 4/135), другая – в личном архиве известного калмыцкого исследователя А. В. Бадмаева, которая была обнаружена им в Западной Монголии. Таким образом, мы имели возможность сопоставить не просто два текста одного произведения, но письменные памятники из различных ареалов бытования ойратов, что, в свою очередь, является подтверждением широкой распространенности данного произведения.

Рукопись из фондов РГБ представляет собой текст на «ясном письме», написанный на плотной бумаге синего цвета. Общее количество листов – 13. Размер листа – 41,5 x 9,5. Размер текста – 32,5 x 7,5. Количество строк на одном листе – 31–32. Черная тушь, пагинация отсутствует. Титульного

листа нет. Название произведения указано в конце текста – «Dāre ekeyin nige bōlōq giyin touhi dousubai».

Общее количество листов рукописи из личного фонда А. В. Бадмаева – 14. Размер листа – 29 x 9. Размер текста – 25 x 7,5. Количество строк на одном листе – 24 - 26. Тушь черная и красная. Пагинация полистная. Текст каждого листа обрамлен двойной рамкой красного цвета. На титульном листе в обрамлении указано название произведения – «Caγān Dāre ekeyin nige bōlōgiyin touhi orošiboī». Красной тушью выделены торжественные слова, имена будд и бодхисаттв. Текст обрамлен вступительной и заключительной формулой мантры ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ.

Сюжетное повествование двух текстов рукописи идентично. Что же касается степени и характера имеющихся расхождений, то во многом они объясняются как различным ареалом бытования рукописей, так и уровнем подготовленности переписчиков. Вместе с тем характер использованных лексических элементов в тексте двух рукописей в значительной мере сказывается на уровне эмоционального восприятия содержания произведения. Даже с точки зрения восприятия текста слушателями (напомним, что у монгольских народов литературные произведения большей частью не читались, а слушались) все это, несомненно, представляет интерес для литературоведов и лингвистов.

Содержание произведения «Истории Белой Тары» («Сказания о Багамай-хатун») можно разделить на семь сравнительно небольших по объему глав:

I. Духовные подвиги Багамай-хатун и рождение сына Аю-бодхисаттвы. Багамай-хатун на 77 году жизни достигает духовного совершенства и обращается к Трем Драгоценностям с просьбой о ниспослании ребенка. Рождение сына Аю-бодхисаттвы на 99 году жизни матери. Смерть сына на третий день после появления на свет.

II. Путешествие Багамай-хатун по различным мирам в поисках сына. В поисках сына героиня посещает различные миры – Мир Тридцати трех тенгриев, Мир Тысячи Будд будущей калпы, ад, Джамбутвипу.

III. Встреча Багамай-хатун с ламой-отшельником. По просьбе матери лама-отшельник определяет с помощью гадания местонахождение ее сына. Багамай-хатун совершает подношение лама-отшельнику.

IV. Нахождение сына. Перевоплощение героини в нищую служанку и возвращение в страну Тысячи Будд будущей калпы. Встреча матери и сына.

V. Добродетели, совершенные Багамай-хатун и Аю-бодхисаттвой. Аю-бодхисаттва проповедует учение Будды живым существам Джамбутви-пы. Багамай-хатун вызволяет тысячу женщин из ада. Мать и сын спасают

умирающего от жажды монаха. Выбор места строительство Золотого и Серебряного монастырей.

VI. Обретение чудесного помощника (скакуна-летуна). Аю-бодхисаттва на скакуне-летуне посещает ад и вызволяет живых существ. Женитьба Аю-бодхисаттвы на Зандан-рагини.

VII. Уход Багамай-хатун в нирвану. Сон Зандан-рагини. Поиски перерождения Багамай-хатун. Встреча с трехговым воробышком. Встреча с перерождением Багамай-хатун на горе Арсланг.

В центре повествования сущностный целостный аспект, отсюда стремление к аллегории и символизации сюжетных событий. Потеряв сына, мать отправляется на поиски его перерождения и обходит все существующие миры. Собственно весь сюжет памятника можно разделить на две основные части. В первой – вся сюжетная канва построена на испытании самой Багамай-хатун, во второй – на испытании сына и матери. Все выпавшие на их долю испытания в конечном итоге оказываются заданными сверху. Они ниспосланы самим Буддой. Под образами умирающего от жажды монаха и волшебного помощника (конька-летунка) скрывается сам Будда Шакьямуни, который испытывает приверженность матери и сына ценностным категориям своего учения.

Если в начале повествования Багамай-хатун предстает перед нами в образе аскетичной созерцательницы, то, начиная с момента «хождения» по разным мирам, мы видим живой, готовый к самопожертвованию, страдающий образ матери, терзающейся от страшной мысли, что ей не удастся найти перерождение сына. Плач матери построен на традиционном для монгольской словесности сочетании магтала и плача. Чем выше акцент восхваления, тем глубже печаль утраты.

«Хождения» матери в поисках сына в разные миры сопровождаются перевоплощениями. Спускаясь в ад, она принимает вид эрлика, поднимаясь в страну Тысячи Будд будущей кальпы, перевоплощается в нищую служанку. Ожидая возвращение сына из Замбутиба, принимает образ златокрылой птицы.

Философское содержание буддийского учения передается через легко воспринимаемый сознанием народа мифолого-религиозный аспект. Основная идея памятника – готовность к самопожертвованию ради блага всех живых существ. В знак благодарности за оказанную помощь Багамай-хатун подносит ламе-отшельнику молоко, нацеженное из своей груди, и полоски плоти, вырезанные из собственных конечностей. Подношение закрепляется традиционным йорэлом-благопожеланием. Через эту аллессию закрепляется представление об идеальной практике подношения.

Достаточно широк в произведении круг действующих лиц. В сюжетном повествовании небольшого по объему произведения встречаются

Будда, тенгрии, лама-отшельник, небесная дева-рагини, сказочные образы волшебных помощников (конек-летунок, трехголовый воробушек). Использование сказочно-мифологических образов, конструктивных и стилистических фольклорных приемов придает памятнику неповторимую художественную выразительность. Вместе с тем эти фольклорные вкрапления не влияют на реалистичность содержания произведения. Итог всего сюжетного повествования – уход Багамай-хатун в нирвану, где она восседает на золотом троне в образе Белой Тары.

Обращаясь к вопросу о происхождении данной версии, видимо, необходимо обратить внимание не только на видимую, но и глубинную связь произведения с фольклором. Как известно, структура ойратского тууль-улигера состоит из типовой композиционной структуры, содержащей двенадцать конструктивных элементов [9, с. 11]. Как видно из сюжета данного произведения, почти вся типовая структура используется в нем в полной мере. Происходит лишь творческое насыщение ряда конструктивных элементов необходимой тематикой, в данном случае буддийской.

Принимая во внимание мнение исследователей о том, что это произведение могло быть заимствованным либо из китайской или тибетской литературы, следует признать, что оно было настолько творчески переосмыслено в поле этнокультурного притяжения, что теперь трудно определить ее первоначальное происхождение. Во всяком случае, мы вправе назвать «Историю Белой Тары» («Сказание о Багамай-хатун») оригинальным произведением ойратской литературы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Омакаева Э. У. Культ женских божеств в калмыцком буддизме: иконография и символика // Сокровища буддизма. Сб. мат.-лов. Элиста: «Джангар», 2004. С. 97–99.
2. Каталог музея. Этнографический раздел. Астрахань, 1928. 28 с.
3. Раднабхадра. Лунный свет. История рабджам Зая-пандиты. СПб.: Петербург. востоковед., 1999. 176 с.
4. Очиров Н. Отчет о поездке Н. Очирова к астраханским калмыкам летом 1909 г. // Известия Русского Комитета по изучению Средней Азии. Сер. II. 1910. № 6. С. 61–75.
5. Дагвадорж Д. Монголын шашин суртахууны тайлбар толь. Улаанбаатар хот, 1995. 111 с.
6. История Чойджид-дагини. М., 1990. 253 с.
7. Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Pančatantra. Пг., 1921. 162 с.
8. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. 1025 с.
9. Джангар. Малодербетская версия. Элиста: КалмГУ, 1999. 212 с.

Краткая характеристика сочинения
Кункен Жамьян Шадба II Кончог Жигме Ванпо
«Украшение трех колесниц».
Раздел «Стадии и пути просветления»
(Sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba
bzhugs so)¹

Состав тибетских текстов, хранящихся в научном архиве КИГИ РАН, свидетельствует том, что в калмыцких монастырях, несмотря на отдаленность от религиозных центров Монголии и Тибета, продолжала сохраняться традиционная система монастырского образования [1, с. 234]. Философское образование заимствовалось на опыте монастыря Дрепунг Гоманг, так как выходцы из калмыцких степей традиционно обучались именно в этом монастыре. Образование в монастыре Дрепунг Гоманг основывается на текстах Кункен Жамьян Шадба [2, с. 184].

Среди учебников Жамьян Шадба важное место занимает сочинение на тибетском языке «Украшение Трех колесниц, стадии и пути просветления» (*Sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzhugs so*) которое изучается в преддверии курса Праджняпарамиты [3, р. 647]. Его автор Кункен Жамьян Шадба II Кончог Жигме Ванпо,

Исследуемый нами текст «Украшение Трех колесниц, раздел стадии и пути просветления» (*Sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzhugs so*), переданный в дар одним из прихожан, хранится в личном архиве буддийского монаха Тензин Чойдака (М. В. Овьянов). Размер рукописи составляет 54х10 см. Количество листов – 22. Текст полный, без утрат и ошибок, бумага тибетская, ксилограф. По мнению тибетологов, сочинение было написано в 1689–1690 гг. [4].

По содержанию текст можно условно поделить на несколько тематических частей:

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФНФ (проект № 10-04 36401 а/Ю)

Разъяснения путей разных типов личности (малой, средней и великой), по каждому из которых даны определения, примеры и способы происхождения.

Разъяснения путей и уровней, в общем и в частностях. Общее объяснение включает этимологию терминов «земля» (*sa*) и «путь» (*lam*), деление по принципу ценности Колесницы и по сущности (однородности).

Подробное объяснение частностей включает описание путей Шправков, Пратьекабудд и Махаяны. Первые два относятся к путям Хинаяны. Каждому из этих разделов даются определения путей и уровней, а также приводятся примеры, синонимы и происхождение.

В тексте идет разделение каждого из трех путей на пять стадий: 1) путь собирания (накопления), 2) путь соединения (совершения), 3) путь видения, 4) путь созерцания и 5) путь без обучения. Они являются делениями Путей по сущности.

Исходя из принципа ценности Колесниц выделяют восемь низших земель, относящихся к путям Хинаяны: 1) «земля видения чистых элементов»; 2) «земля духовной преемственности»; 3) «восьмая земля»; 4) «земля видения»; 5) «земля очищения»; 6) «земля освобождения от желаний»; 7) «земля, где постигают созданное Архатом» и 8) «земля Пратьекабудды», а также десять земель Бодхисаттвы, относящихся к путям Махаяны: первая земля «радость»; вторая «без запаха»; третья «созидание света»; четвертая «излучение яркого света»; пятая «познание»; шестая «преодоление»; седьмая «уход в даль»; восьмая «непоколебимость»; девятая «благое состояние ума» и десятая земля «облако истины». Два пути Махаяны (путь собирания и соединения) не относятся к десяти землям Бодхисаттвы, потому что являются путем обычного бодхисаттвы.

Данное сочинение написано в буддийской философской традиции йогачара-прасангика-мадхьямика. В нем имеются краткие комментарии на философские положения доктрин: читтаматры, саутантрика-сватантрика-мадхьямика, саутантрика-прасангика-мадхьямика и йогачара-сватантрика-мадхьямика.

Сочинение «Украшение трех колесниц, раздел стадии и пути просветления» (*sa lam*) несколько отличается от обычного способа написания текстов «игча»², представляет собой представление взглядов своей школы (*rang lugs bzhag pa*).

² В тибетской традиции классы на факультете Цанид называются *зинда* (от тиб. *'dzin grwa*), а изучаемые на них учебники – *игча* (от тиб. *yig cha*). В системе монастырского образования «игча» служит базой для устного комментария по предмету (*khrid*), проводимого учителем в классе, и для дебатов по предмету (*rtags gsal; rtsod pa*) вне класса.

Письменные тексты «игча» тесно связаны с устными дебатами. В монастырских дебатах аргументация оформляется в виде силлогизма (*sbyor ba*) или в виде «сведения к абсурду» (*thal 'gyur*). Респондент (*phyi rgol*) должен опровергнуть оппонента (*snga rgol*) или принять его взгляды. Структура, по которой построены «игча», связана с правилами диспута. Сначала задается набор определенных тем, относящихся к предмету. Затем каждый тезис прорабатывается по трехчастной схеме «устранение» взглядов оппонента (*gzhan lugs 'gag pa*), представление взглядов своей школы (*rang lugs bzhag pa*) и последующее опровержение возражений оппонента (*rtsod spong*). Такая структура «игча» позволяет заострять внимание на аргументации своей школы и способствует более легкому заучиванию текста наизусть, чтобы следовать ему в дебатах. Тексты «игча» имеют важное значение для развития конкретного знания в целом для последователей традиции.

Следует отметить значимость изучения исследуемого сочинения в преддверии курса Праджняпарамиты, т. к. он способствует более легкому восприятию этого курса.

Курс изучения Праджняпарамиты, как правило, в Дрепунг Гоманге составляет четыре с половиной года³. К курсу «совершенство понимания» относятся два дополнительных: 1) учение о путях и этапах пробуждения и 2) учение об источниках сознания. Учебником к первому предмету служит «Руководство к пути и этапам» (*sa lam gyi rnam bzhag*), а ко второму «Основы учения об источниках сознания» (*yid dang kun gzhi'i rtsa ba*) Цзонхавы вместе с обширным авторским комментарием и «Критическим исследованием источников сознания» (*yid dang kun bzhi'i mtha' dpyod*) Гунтан Кончок Тенби Донме (*gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me*).

Первый класс Праджняпарамиты – младший подготовительный (*gzhung gsar 'og ma'i 'dzin grwa*) длится один год; второй класс – старший подготовительный (*gzhung gsar gong ma'i 'dzin grwa*) – один год; третий класс, класс изучения первой главы (*skabs dang po'i 'dzin grwa*) основного текста этого курса, известного под кратким названием «Украшение из постижений» (*mngon rtogs rgyan*) длится один год; четвертый класс, класс изучения четвертой главы (*skabs bzhi ba'i 'dzin grwa*) текста «Украшение из постижений» – один год. Первая и четвертая главы основного текста этого курса «Украшение из постижений» самые обширные и считаются самыми трудными из всех восьми глав.

Полное название основного текста курса «совершенство понимания» «Трактат, содержащий комментарий к [сутрам] совершенства понима-

³ К примеру, в Дрепунг Лоселлинге (*'sbras spungs blo gsal rling*) и Ганден Шарце (*dga' ldan shar rtshe*) изучение этого курса занимает 7 лет.

ния, называемый «Украшение из постижений» (*shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba*), авторство которого традиция приписывает бодхисаттве Майтрее (*byams pa*).

Семь толковательных текстов курса Праджняпарамиты, в свою очередь, подразделяются на основные (*thal phreng*) и дополнительные (*zur bkol*). Основных толковательных текстов два: «Руководство к изучению восьми главных предметов и семидесяти предметов» (*dnegos po brgyad dang don bdun bcu'i rnam bzhang*) Кункен Жамьян Шадбы I и его же «Критическое исследование «Украшения из постижений»» (*bstan bcos mngon rtogs rgyan gyi mtha' dpyod*).

Четыре дополнительных толковательных текста (*phar phyin gyi zur bkol bzhi*) представляют собой руководства по отдельным темам внутри курса «совершенство понимания» классической сотериологии махаяны.

Первая тема курса – это двадцать видов святых. По ней имеется два дополнительных разъясняющих текста: «Учение о двадцати видах святых, входящих в общину» (*dge 'dun nyi shu*) и «Критическое исследование учения о двадцати видах святых, входящих в общину» (*dge 'dun nyi shu'i mtha' dpyod*), автор Тугсе Нгаван Таши (*thugs sras ngag dbang kra shis*)⁴.

Вторая тема – взаимозависимое возникновение. По ней имеются два дополнительных разъясняющих текста: «Учение о взаимозависимом возникновении» (*rten 'brel*) и «Критическое исследование взаимозависимого возникновения» (*rten 'brel gyi mtha' dpyod*) Кункен Жамьян Шадбы I.

Третья тема и дополнительный комментарий посвящены разъяснению положения о том, что слова Будды имеют прямой смысл (*nges don*) и смысл, требующий интерпретации (*drang don*). Комментарий по этому предмету называется «Правильно изложенная суть» – трактат, открывающий прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды] (*gsung rab kyi drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos legs bshad snying po*). Автора этого произведения называют «великим Цзонхавой» (*tsong kha pa chen po*). Этот труд считается наиболее выдающимся творением Цзонхавы и является главным текстом при изучении данного предмета. На этот труд тибетского учителя имеется комментарий Кункен Жамьян Шадбы I, именуемый «Критическое исследование «Трактата, открывающего прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]»» (*drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i mtha' dpyod*).

Четвертая тема курса – виды сосредоточения (*bsam gzugs*) излагается в разъяснительном тексте Кункен Жамьян Шадбы I «Критическое исследование видов сосредоточения» (*bsam gzugs kyi mtha' dpyod*). По этому предмету имеются краткие учебники, составленные Нгаван Таши и Кункен Жамьян Шадба II.

⁴ Тугсе (*thugs sras*) означает духовный сын, т. е. ученик Жамьян Шадпы I.

В своих специальных исследованиях Кункен Жамьян Шадба II Кончог Жигме Вангпо рассматривает различные аспекты доктрины с позиций философии мадхьямики. Он является автором учебных пособий, таких как: «Украшение трех колесниц раздел стадии и пути просветления» (*sa lam*), «Философские системы Индии» (*grub mtha'*), «Возникновение двадцати Сангх» (*chos 'byung dge 'dun nyi shu*), «Исследование зависимо-го возникновения» (*rten 'brel*), подробное изучение «Алая-виджняна Сознание-сокровищница» (*kun gzhi'i mtha' dpyod*) и т. д.

Философские знания в буддизме фиксировались в форме комментаторской традиции, которая фиксировала наиболее важные и принципиальные в теоретическом отношении положения буддийского учения. Буддийские сутры в этом смысле дают общую ориентировку, определяют ценностно-смысловой вектор учения, в шастрах же представлены сущностные определения. Буддийский философский трактат (шастра) представляет собой или прямой комментарий, написанный на какую-либо фундаментальную сутру, или всестороннее изложение определенной системы, предпринятое с целью наставления своих последователей [5, с. 97].

Сочинение «Украшение Трех колесниц, стадии и пути просветления» можно отнести к классу «ламрим». Наставления на путь поэтапного духовного совершенствования или постепенного приближения к состоянию Просветленности были собраны в отдельные руководства, которые принято обозначать произведениями класса «ламрим» (путеводителей). Это своего рода общий взгляд на все концептуальные темы, имеющие наибольшее значение для того, кто практикует буддизм махаяны и другие направления буддизма. Исследуемое сочинение можно отнести к указанному классу, т. к. представляет собой краткую характеристику ступеней на пути достижения просветления, скомпилированного из содержания канонических сутр и шастр.

Все произведения класса «ламрим» были жестко структурированы и, как правило, в основе своей состояли из положений, заимствованных из канонических махаянских сутр и шастр. Появление сочинений такого класса в свое время было вызвано необходимостью систематизации основ учения для более детального изучения и распространения его. Принято считать, что тексты класса «ламрим» берут свое начало с «Письма другу» и «Свода всех сутр» Нагарджуны (I–II вв.). К ним относят классические произведения «Бодхичарьяаватара» Шантидевы (VII в.), «Светильник на пути к Пробуждению» Атиши, «Украшение освобождения» Гампопы (XII–XIII в.), «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» Цзонхавы (XV в.) [6, с. 231].

Произведения класса «ламрим» могут представлять собой как небольшие по объему, но весьма глубокие произведения, так и обширные

подробные комментарии к учению об этапах пути просветления. Их объединяет легкость восприятия и система подачи материала. Именно это делает важным изучение произведений данного класса не только в монастырской среде, но и среди широких масс.

Сущностным признаком философского сочинения «Украшение трех колесниц, раздел стадии и пути просветления» является строгая логика, базирующаяся на традиционном принципе изложения учения. В нем отчетливо прослеживается полиморфизм буддизма как религиозной и философской системы, выражающейся в единстве доктринального, психотехнического и философского уровней. Все эти три составляющие едины в своем религиозно-прагматическом назначении.

Ценность данного сочинения заключается в том, что в нем представлены все основные категории буддийской философии и основная терминологическая база. Текст изобилует специфическими терминами, которые еще не нашли своего адекватного перевода в отечественной буддологии. Изучение и перевод творческого наследия Кункен Жамьян Шадбы будут способствовать развитию научных знаний о тибетской традиции буддизма, т. к. его работы по буддийским наукам: Праджняпарамите, Абхидхарме и Винае – считаются классическими в традиции Гелуг.

ЛИТЕРАТУРА

1. Музраева Д. Н. О составе и содержании коллекций буддийских письменных памятников, сохранившихся в Калмыкии к началу XXI в. // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат.-лы Междунар. науч.-практ. конф. Москва, 25–26 ноября 2010 г. М.: РГГУ. 2011. С. 233–240.
2. Кукеев А. Г. Современная система образования в монастыре Гоманг // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Вторые Доржиевские чтения. Мат.-лы конф. Санкт-Петербург: 9–11 ноября 2006 г. СПб.: Петерб. Востоковед., 2008. С. 183–188.
3. Дрепунг Кенти Тенба Тензин «История Дрепунг Гоманга» (*chos sde chen pod pal ldan 'bre spung bgra shis sgo mang grwa tsang gi chos 'byung chos dung gys su 'khyil ba'i sgra dbyangs zhes bya ba bzugs so*). Ka. Drepung Gomang Library. New Delhi. Indraprasth prees. 2003. P. 740.
4. Хадалов П. И., Ямпиров Л. Ж., Дандарон Б. Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадба-Дордже. Улан-Удэ, 1962. 126 с.
5. Санджиев Ч. А. Краткий анализ произведений класса «лам-рим» на примере шастры «Драгоценное украшение Освобождения» // Вестник КИГИ РАН. № 2. 2009. С. 96–97.
6. Островская-мл. Е. А. Воины Радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 397 с.

Национальная художественная традиция в аспекте современного литературоведения

Отечественная филология второй половины XX века (М. Ю. Лотман, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, С. С. Аверинцев, С. Г. Бочаров, М. Л. Гаспаров и др.) освобождает науку от конформизма. Литература представляется ею как «школа понимания», которая через тексты открывает сущность человека (С. Аверинцев). Ее развитие проходило в широком контексте мировой философской и эстетической мысли, на фоне которого сформировалось новое отношение к гуманитарности. Философско-антропологические идеи, связавшие науку с духовной жизнью человека, сделали заметнее «исчерпанность методов и методологии отечественного литературоведения», державшегося за материалистические основания в анализе художественной культуры. На повестку дня выходили те направления, которые возникали из желания человека понять «духовную жизнь классической и древнехристианской эпох». Для их понимания существенны были «художественная ценность, смысловой мир, сознание интерпретирующего». Эти важные составляющие входят в современную научную парадигму, в которой методологической основой гуманитарного знания, в том числе литературоведения, заметное место занимает герменевтика [1].

В понятие «культивирование человечности», как его понимает Хайдеггер, каждая историческая эпоха вносила свое содержание. Для Маркса естественным человеком был «общественный человек», для христианина это человек в его «отношении к божеству». В метафизике человека мыслят из «живого», и не домысливают до «человечного». Сама же метафизика рассматривает принадлежность человека «своему существу лишь постольку, поскольку [он] слышит требование Бытия». Вечные вопросы жизни, всегда занимавшие литературу, давали возможность искать гуманность «человечного человека» «на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, то есть сущего в

целом» [2]. Таким образом, понятие человечности в комплексе ценностей и идеалов стало вписываться в пространство не только философского, но и филологического видения мира.

Одной из таких попыток представить литературу в широком контексте «истории религиозно-миросозерцательных массовых идей» стала работа Р. Ф. Юсуфова «Историософия и литературный процесс: Средние века и Новое время» [37]. Автор ставит вопрос о необходимости глубокого осмысления литературы с точки зрения возвращения к «философии становления и развития человеческой личности». Взгляд на развитие литературы как на духовное самопознание народов был вызван необходимостью увидеть внутренние корни человеческого познания, которое соединяет, «самодостраивает» исторически сложившиеся схемы, «мыслительный материал» прошлого, «возвращается» к основополагающим представлениям», сохраняя при этом цельность «человеческой личности, раскрываемой в идеях и образах литературы» [3, с. 13–14].

Другой путь, не столь кардинально меняющий литературную историю, предлагает придерживаться эволюционной преемственности, принципы которой становятся важны особенно в переходные эпохи. Не отбрасывать имеющийся опыт, предлагает Н. С. Надъярных, а рассмотреть его с точки зрения «аксиологической выверенности». Такой подход подразумевает тактику «перечтения», «инвентаризации» национальных литератур, которые в начале XX века, а теперь уже в начале XXI века, переживают смену культурных парадигм. Этот путь плодотворен в сохранении исторически целостного взгляда на литературу, поскольку открывает проблему «связи национального «текста» с контекстом содержательного и формального объема культуры [4, с. 10]. Расширение исследовательского поля происходит через ориентацию на традиционное мировоззрение, являющееся стержнем духовной культуры этноса, выводит филологию из-под влияния «регулирующей роли истории в судьбе литературы» [4, с. 13].

Ценностные аспекты исследования национальных литератур уверенно входят в науку, формируют в ней новые направления, и, по замечанию Г. Гамзатова, преследуют цель преодоления «европоцентристских» концепций, «воинствующий радикализм и негативизм» по отношению к национальному культурному наследию. Главной задачей литературоведения становится задача восстановления целостности духовного прошлого народов России [5, с. 47]. «Национальное самосознание» литературы становится фундаментом культурного возрождения, а заложенный в его природе «принцип соучастия» (К. Султанов) позволяет ей быть открытой для широких контактов с другими культурами.

Рассматривая с этой точки зрения национальную литературу, К. Султанов отмечает уровни, на которых возможны проявления ее специфики. «Если мир произведения – мир становящийся, то в движении от «текста» и «художественной ценности» начинается развертывание смысла литературы. В этом, убежден он, заключается проблема национального своеобразия. То есть это не столько проблема художественного своеобразия, сколько «актуализация этнической специфики, локализация этнически преломленного самобытного мира» [6, с. 93]. Но, предупреждает он, опасность «этнического ренессанса» может проявиться другой крайностью – «общекультурной невменяемостью». Речь идет об опасности ограничения этнической характерности «маркировкой текста», оправдывающей художественную несостоятельность. Она приводит к «понижению уровня понимания художественной целостности, выветриванию художественного смысла» [6, с. 95].

В этой связи возникает ряд проблем, связанных с дальнейшим осмыслением судеб национальных литератур в новом тысячелетии. Недостаточная изученность проявления этнического в структуре художественного произведения, а также взаимосвязей фольклорной образности с новыми принципами художественного мышления, неисследованный пласт «философии национального бытия» требуют от современного литературоведения более взвешенного и продуманного отношения к исследованию национальной литературы как части общественного сознания, как части мировой культуры.

Другой стороной этого процесса является функционирование литературы в современном глобализирующемся мире. Пока не сложится полная картина развития художественного слова, а именно: новый уровень раскрытия устно-поэтической традиции, историко-культурного и историко-литературного опыта; пока не определится аксиологическое содержание слова, придающее литературе статус проводника народного сознания, трудно говорить о полнокровной ее жизни.

Мы исходим из того, что в культуре калмыков качество языка и речи принадлежали к ценностным понятиям и носили сакральный характер. Это выражалось не в умелом оформлении речи, а в единстве формы и содержания. Именно в этом качестве речь человека становилась его характеристикой. К примеру, в пословице (текст приводится с сохранением авторского написания), которую приводит в своей работе П. А. Дарваев, смысловый параллелизм выстроен не просто на тематическом уровне по содержанию:

Уулын бүргд шовун
Уулан темцж нисдг.
Угта залуһин үрн
Үлгүр авч келдг.

Гордый беркут
Стремится к своим горам,
Потомок славного рода
Начинает свою речь с пословицы.

(Перевод П. Дарваева) [7, с. 104]

Здесь форма сама по себе содержательна, ибо она несет аналогию, сходство, общность черт. Уже готовая форма является сосудом, который можно заполнять любым содержанием. Оно создается новыми сцеплениями слов. В данном случае таковыми являются эпитеты: *гордая птица* и *славного рода потомок*. Внешнее сходство птицы с потомком заключено в их характере: птица устремляется ввысь, потомок – к мудрости. Но есть у них еще внутреннее, природное сходство – это направленность движения ввысь, к небу. Поэтому «угта залуһин үрн» (потомок славного (известного) рода) содержит указание на воспроизводящееся в человеческом роду качество. Через слово проявляется мудрость, которая есть не что иное, как умение говорить коротко о многом. Использование в речи таких слов было не тщеславным желанием выглядеть лучше, умнее. Афоризмы рождалась в процессе речи как четко оформленная образная мысль, и потому такие люди пользовались огромным уважением. Они являли природу мудрого человека, который мог управлять своей «мыслью», обладал широким «сознанием», ясным «умом», острым «словом». Все эти слова в народно-поэтической традиции являются ключевыми.

О том, что «красноречие» не было использованием готовых примеров, можно судить по качествам речи, о которых говорит П. Дарваев: «точность», «логическая» завершенность и «выразительность» [7, с. 104]. В этом контексте роль пословицы в калмыцкой речи шире, чем украшение. Она становится поэтической метафорой, которая придает мысли образную емкость. Все эти качества: точность слова, требующая от человека внутренней работы: «ухан тунад, үг товчлгдж» (когда мысль ясна, и слово краткое), законченность мысли: «үгин ахрнь сэн, ахр үгин товчтань сэн» (хороша речь короткая, а короткая – точная). «Калмыцкое “товчта”, т. е. «со смыслом, имеющим законченную мысль» [7, с. 104]. Эти качества дают представление о человеке.

С этой точки зрения рассмотренное П. Дарваевым стихотворение С. Каляева «Калмыцкий язык» является иллюстрацией выразительных возможностей языка. Если в пословице отточенность, ясность мысли до-

стигается единством: слово – и – форма, в художественном тексте это единство выражается отношением: герой – и – предмет, общим их качеством является единство объекта / субъектных отношений, природа которых заключена в их целостности и недualityности.

Следовательно, уже на уровне языка сложилась собственная система взаимоотношений между субъектом и объектами внешнего и внутреннего мира. В этом контексте формируется особенный мир народной этики и эстетики, которая лежит в основании ее традиции.

Новые движения в научной мысли вызвали «перестроечные» годы. Они вовлекли литературоведение в общероссийский контекст открытием «литературного зарубежья», явления, доселе не известного калмыцкой литературе. Оно внесло с собой иные акценты в сложившиеся отношения [8; 9; 10]. Обостренное чувство национального самосознания, исторического прошлого и творческая, художественная свобода в пределах национальной формы выражения, развернутые в поле духовного поиска, отличают произведения С. Балыкова, Г. Мушаева, Э. Хара-Давана. Введение новых имен не могло не обнажить «социальный эгоизм» строя, претендовавшего на роль «зачинателя новой всемирной культуры». Живая литературная практика показала, что литература развивается не в привязанности к идеям и внешним объектам. Она жила и живет сознанием своего создателя, его укорененностью в национальную культурную и духовную традицию. Такое направление исследования, дополнительно актуализированное процессами возрождения традиционной религии калмыков, стало разрабатываться в калмыцком литературоведении в конце XX века [11; 12; 13].

По ряду причин, вступая в новую пролетарскую эру, молодым литераторам нередко приходилось ломать себя, чтобы не входить в противоречие с новой эстетикой. В их творчестве были все еще живы корни «философии народного быта» [14, с. 16], которые дают основания для перечтения их произведений и пересмотра упрощенных моделей национальных литератур. Поэтому целью современного литературоведения становится «переосмысление» художественного опыта калмыцкой литературы. На протяжении всего XX века она развивалась, реагируя на историческую судьбу народа, и каждый раз, обращаясь к своему художественному наследию, она черпала из него новые, сообразно эпохе, смыслы.

Метаморфозы литературы XX века раскрывают динамику художественного развития. Мы можем говорить о сохранении элементов древнего мифопоэтического сознания в творчестве первого поколения поэтов. Благодаря этому опыту, усвоенному через народные сказки, по-

словицы, обрядовую поэзию, эпос, мы можем судить об идеалах, духовном строе, умственном движении традиции. Во второй половине XX века национальная литература приобретает иное лицо. Природная открытость сознания к новому выводит ее на новый уровень. Она находит себя в духовном, эстетическом и философском содержании традиции, которые составляют ее национальную специфику, не зависимую от конъюнктуры времени. Она становится способной выразить свой взгляд на мир. Ее семиотическое поле приближается к сложившимся традиционным значениям слова, тем самым вписывая в общесоюзный литературный процесс понятие национально-особенного видения мира.

Эта специфика национальной культуры, в основе которой лежит «работа духа» ее создателя, сегодня притягивает взгляды исследователей литературы. Плодотворность этого пути исследования заключается в том, что он пронизывает духовные, нравственные аспекты деятельности творческой личности и влияет на картину мира. Онтологический фундамент национальной культуры, открытый калмыцкой литературой в середине XX века, придал ей психологическую глубину образов. Она явилась плодом взаимодействия двух художественных традиций, разных по характеру познания мира. Плодотворный союз интравертной культуры калмыков и экстравертной, реалистической традиции русской культуры дал начало философскому направлению литературы. А изменение внутренней содержательности языка становится основой накопления нового эстетического и художественного опыта современной литературы Калмыкии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борисова Л. В. К проблеме интерпретации литературного текста // URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/45669> (17.02.2011).
2. Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме // URL: <http://www.philosophy.ru/library/heideg/humanism.htm> (16.01.2011).
3. Юсуфов Р. Ф. Историософия и литературный процесс: средние века и новое время. М.: Наследие, 1996. 300 с.
4. Надъярных Н. С. Аксиология перечтений. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 336 с.
5. Гамзатов Г. Г. Дагестанский феномен возрождения. XVIII–XIX вв. Махачкала, 2000. 324 с.
6. Султанов К. Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. М.: Наследие, 2002. 196 с.
7. Дарваев П. А. Калмыцкий язык в свете теории культуры языка и речи. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 214 с.
8. Джамбинова Р. А. Литература Калмыкии: проблемы развития. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 240 с.

9. Джамбинова Р. А. В потоке безвременья (некоторые аспекты национального литературного зарубежья) // Проблемы современного калмыковедения (сб. науч. тр.). Элиста: АПП «Джангар», 2001. С. 38–40;
10. Писатель Санжи Балыков в оценке профессора А. Борманджинова // Там же. С. 54–66.
11. Салдусова А. Г. Традиционная культура и новая парадигма сознания // Динамика традиционных и ценностных ориентаций народов Калмыкии. Элиста: КГУ, 2001. С. 189.
12. Поэтическая философия культуры («Сар-Герел» Д. Кугультинова) // Мир Центральной Азии. Т. IV, ч. II. Языки. Фольклор. Литература. Мат-лы Междунар. науч. конф. Улан-Удэ, 2002. С. 110–116.
13. Салдусова А.Г. Онтологическая семантика в поэме Д. Кугультинова «Бунт разума» // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2008. № 6. С. 73–81.
14. Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик: Эльбрус, 1994. 248 с.

Буддийская аксиология в поэзии Р. Ханиновой

Русскоязычное поэтическое творчество поэта Риммы Ханиновой отличается масштабностью мышления, исследовательским взглядом на различные области традиционного миропонимания. Параллельно осмысливая два языковых мира, автор сумел создать на русском языке поистине национальную поэзию, глубоко отражающую самосознание, ментальное мироощущение и традиции калмыцкого народа. Одной из особенностей поэзии Риммы Ханиновой является обращение к истокам буддийского знания.

Как подчеркивает С. В. Шаводаева, поэт предпринял одну из первых в новейшем литературном процессе Калмыкии попыток осмысления буддийской философии, религии и культуры в аспекте возрождения национального самосознания и верования. Здесь можно заметить, что на момент обращения поэта к данной теме (в последнем десятилетии XX века) в постсоветском обществе широко развивались процессы возрождения национальных культур. В Калмыкии в это время особое внимание уделялось проблемам восстановления статуса языка и ревитализации буддийских институтов, буддийской культуры. Поэтому к проблемам возрождения религии автор обращается как к составной части процесса возрождения национальной культуры в целом.

Буддийская тема представлена в творчестве поэта многожанрово: стихотворения «Монах тибетский пред собой метет...» (1993), «Тибет» (1994), «Обычай предков – сдержанность всех чувств» (1994), цикл буддийских басен (1994), цикл стихов «Буддийский пантеон» (1994), поэмы «Час речи» (1998), «Солнечный лев» (1998–1999), «Чайный куст» (2002), а также пьесы «Легенда о первом Джангарчи» (2008) и «Небожитель и младенец» (2009).

В данной статье на основе анализа произведений мы попытаемся рассмотреть, как, размышляя над вековыми загадками земного бытия, автор постепенно приходит к основам буддийского вероучения, чем для поэта является буддизм и его аксиология.

Некоторые проблемы осмысления буддийских ценностей в творчестве Р. Ханиновой затрагивались в статьях А. А. Бурькина «Поэт, судьба и время», И. Б. Ничипорова «Эпическая традиция современной калмыцкой поэзии: философские поэмы Риммы Ханиновой», Э. М. Ханиновой «Поэма Риммы Ханиновой “Солнечный лев” в аспекте буддийских традиций воспитания», С. В. Шовадаевой «Буддийский мир в поэзии Риммы Ханиновой», А. В. Музаевой «Поэзия Риммы Ханиновой в аспекте буддийских традиций воспитания».

Как отмечает А. В. Музаева, в произведениях на буддийскую тематику Римма Ханинова через сюжеты проецирует, как правило, дидактический аспект. Об этом стихотворение «Монах тибетский пред собой метет...» (1993), ставшее первым подступом Риммы Ханиновой к буддийской философии с ее концепцией гармонии мира. В основе произведения – тема любви, сострадания, милосердия ко всему живому и сущему: «Монах тибетский пред собой метет/ так защищает мелкую живинку,/ которая случайно попадет/ Под башмаки неведомой соринкой./ Столь бескорыстен трогательный жест,/ Так – несмотря и вопреки – в судьбу вмешаться/ Чтобы одну из множественности бед/ Метлою по пути не досчитаться» [1, с. 257].

Согласно буддийскому учению, все существа находятся в круге перерождений, а лишение жизни – один из главных грешных поступков. Однако действия человека не всегда бывают осознанными: здесь мы имеем в виду соотношение мысли человека и его поступка: «Всегда ли добродетельный порыв первичное вне разума движение, –/ Суть милосердия сохранив/ Спасителен своим прикосновеньем?» [1, с. 257].

В беседе с автором произведения, поясняя такой смысл своего текста, Римма Ханинова привела в качестве иллюстрации пример из лекции А. М. Пятигорского «Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии». Современный философ, анализируя миф о слепом Чаккхупале, растоптавшем во время своих прогулок мириады насекомых, подчеркнул, что Будда *не видит* в этом *мысли* об убийстве и оставляет отшельника в монашеской общине. В этом мифе мысль об убийстве и есть убийство, и знание о физическом акте убийства не имеет никакого значения, поскольку сам этот акт наблюдается *как мышление*, оставаясь этически (здесь – кармически) нейтральным, но при этом Будда *знал* Чаккхупалу как в этом, так и в предыдущих его рождениях, то есть знал его «личность».

«Всегда ли добродетельный порыв – первичное вне разума движение?». Вопрос, поставленный поэтом, риторичен: лишь намерение определяет возникновение действия. Обратная последовательность логически

приводит к тому, что непреднамеренный поступок не становится кармическим значимым, не имеет последствий для последующей жизни.

Как отмечает В. И. Корнев, карма «считается чрезвычайно сложным законом, характер проявления которого полностью осознавал только Будда» [2, с. 144]. В буддийском учении жизнь человека определяется совокупностью деяний, совершенных им в течение всей жизни. Однако непреднамеренное действие (деяние, поступок) не считается «разрушительным», ведущим к ухудшению положения в будущем, ибо «в конструировании кармы главная роль принадлежит мысли, т. к. слова и действия являются вторичными по отношению к сознанию» [2, с. 144].

Таким образом, карма, согласно буддийскому учению, – это не предопределенность судьбы, не рок, а импульсы, задающие ритм и сферу последующей жизни. Сущность импульса состоит в мыслительном процессе, и потому отсутствие намерения есть отсутствие импульса, имеющего следствие. Поэт приходит к выводу, что подлинная бодхичитта ограждает человека от последствий непреднамеренных поступков, совершенных случайно, вне намерения. Такова философская проблема, поставленная автором в связи с образом тибетского монаха.

Римма Ханинова, по ее собственному признанию, «человек атеистического мировоззрения». Обращаясь к таинствам буддийского учения в поисках ответа на загадки мироздания, поэт поясняет, что религия ее привлекает, прежде всего, в культурологическом и аксиологическом аспектах. «Буддизм в поэзии Р. Ханиновой – это не храмовый буддизм. Это та художественная форма рецепции религиозных понятий, символов, фрагментов текстов, которая характерна для высших форм искусства в их связи с религией...», как справедливо отмечает А. А. Бурькин [3, с. 28]. В этом смысле цикл «Буддийский пантеон» (1994) является одним из ранних, представляющих первоначальное соприкосновение поэта с религиозной символикой.

Буддийский канон иерархии божеств включает ранги идамов (личных покровителей), будд, бодхисаттв, дхармапал или докшитов (хранителей веры), локапал (хранителей света). В состав «пантеона» Р. Ханиновой включены божества, представляющие ранг бодхисаттв (Зеленая Тара, Авалокитешвара), дхармапал (Окон-Тенгри), а также добуддийское божество «Белый Старец – Цаган Овген». Источниками знакомства поэта с буддийскими персонажами является как устная традиция, так и буддийская литература, что и отражено в использовании калмыцкого названия Окон Тенгри (тиб. Лхамо), в обращении к популярным у калмыков божествам Ноган Дара Эке и Арьябул как к Зеленой Таре и Авалокитешваре. «Двуязычность» сознания отражена в использовании двойного названия божества «Белый Старец – Цаган Овген».

Стихотворения цикла «Буддийский пантеон» являются своеобразным поэтическим обращением к буддийскому пантеону божеств. Они представляют собой описания, особенность которых состоит в том, что, с одной стороны, в них содержатся сведения по иконографии буддийских божеств, что позволяет читателю визуализировать их, вслед за автором рассмотреть все детали их изображения; с другой – дается анализ канонических представлений о данных персонажах, раскрывающий мифологическое происхождение, сущность, их назначение и функции. Структура стихотворений в цикле основана на диалоге, что является характерным способом построения стихотворений в поэтическом стиле Р. Ханиновой.

Цикл «Буддийский пантеон» открывает стихотворение «Окон Тенгри». Окон Тенгри входит в число десяти гневных божеств – защитников буддизма – является повелительницей демонов, искоренительницей ядов. Характеристики, которыми она наделяется в мифах и народных интерпретациях, разнообразны. Калмыки считают ее защитницей, светлой богиней возрождения жизни, провозвестницей весны. Согласно древнему поверью, «будучи женой всех мангусов царя», из сострадания ко всем живым существам, богиня Окон Тенгри убила своего сына, так как младенец, перевоплотившись в великана, мог уничтожить весь мир.

Автор подробно описывает буддийский канон изображения защитников веры, при этом многие детали, упомянутые автором, верно передают гневный характер божества: «Когда дар природы, дитя,/ увидеть был должен сей свет,/ нимало себя не виня,/ сдержала инстинкт свой завет/ и сына убила – ведь он/ был призван губить людской род / Злодейством ум так потрясен, / что им искривлен ее рот, а кожа, став синею вмиг, утратила свежесть и цвет, /глаз выкатив дикий, как вскрик, /докшита родилась в ответ» [4, с. 159].

Глаз мудрости, расположенный на лбу, о котором упоминает автор, кроме обычного зрения, обеспечивал виденье прошлого, настоящего и будущего. В процессе повествования упоминается и ездовое животное (мул) богини, и кожа ребенка, которую она содрала с мальчика, используя ее в качестве покрыва (в других интерпретациях в качестве седла): «Свирепое то божество –/ защита людей от врагов, / ногою свое естество –/ всю кожу ребенка – покров/ мула белого сжав, торопит на землю весну,/ которую задержал/ коварный Эрлик-номин-хан [4, с. 160].

Надо заметить, что жертвенность матери во имя человечества не находит отклика в душе поэта. Так, в конце повествования автор задается вопросом, но оставляет его открытым, показывая при этом свое отношение к трагическому, но поистине героическому подвигу-самопожертвованию: О, женщина, спасающая всех,/ палач ты или жертва?/ Как знать.../ Но твой материнский грех/ мне с горечью трудно признать [4, с. 160].

Таким образом, основная идея автора в стихотворении заключается в том, чтобы раскрыть амбивалентность, «дилемму» характера богини Окон Тенгри – жестокая, карающая, «свирепая», и она же – «защита людей от врагов», спасительница, дарующая все блага к тому, кто к ней обращается («Дилемма добра и зла –/ критерий ума и чувств, –/ как мертвая вроде зола/ скрывает свой уголь буйств» [4, с. 160]).

Стихотворение «Белый Старец – Цаган Овген» посвящается божеству, которому поклоняются все монголоязычные народы. По существу, он является хозяином мира, «хранителем жизни и долголетия, благоденствия всего живого» [5, с. 62].

Примечательно то, что название стихотворения «Белый Старец – Цаган Овген» указывает на «двуязычность» сознания поэта. Кроме того, оно как нельзя лучше отражает знание автором народных представлений об этом образе, передает его знакомство с буддологической литературой, в которой стереотипной формой написания является именно форма «старец», восходящая к монгольскому слову «эбуген» – старик: «Хозяин мира, года и земли,/ О, Белый Старец, милости яви./ Ты – покровитель наших бранных лет,/ продли сей жизни заповедный след./ Твой посох стерт, а древо зелено,/ и персики с него изведаны давно,/ олень доверчив – долг жизни путь,/ исковая существованья суть./ В той книге судеб – никогда не счесть –/ моя страница, вероятно, есть,/ и тайный смысл – верю – бытия,/ в котором знак местоименья «я»...» [4, с. 163].

Глубинный смысл стихотворения – не только «освоение» образа через анализ иконографического канона (экфрасис), философское рассуждение, но и творение молитвы-мантры, обращение к божеству, предполагающее монологическую форму при имплицитном диалоге. Форма обращения, прежде всего, определяется этикетными нормами культуры.

Миф, связанный с божеством Цаган Аав, имеет несомненную художественную ценность и содержит в себе основополагающие постулаты религиозной нравственности. Белый Старец – божество, являющееся носителем общего блага. Мудрые заветы, которые ему приписываются в сутре (почтительность к родителям, вера в Три Драгоценности, добродетельность, основанные на милосердии и сострадании), отвечают канонам буддийского вероучения, являются «залогом чистоты всех помыслов, надежды и мечты»: «Недаром Будда повелел ученикам/ воздать тебе все почести. И нам/ вновь обращаться к твоему уму,/ изгнать из сердца суету и тьму... [4, с. 164]. Для человека, изгоняющего «из сердца тьму, суету» и «смуту мыслей, страстей» и стремящегося к «свету», это означает стремление к познанию основных истин – десяти главных добродетелей буддизма, поскольку «тьма» не может быть избрана теми, кто прикоснулся помыслами к добру, состраданию и милосердию буддийского учения.

Культ Белого Старца в культуре монгольских народов шире, чем его черты, которые отражены в стихотворении, посвященном ему. Его образ в традиционных представлениях калмыков состоит из двух обликов: Всемирный Белый Старец – «покровитель калмыков, дарующий жизнь, хозяин времени – Делкян Эзн Цаһан Авһ» [6, с. 212] и Һазр усна Цаһан Авһ – «хозяин всех ова калмыков. Он же является покровителем всех живущих на данной территории» [6, с. 212].

Как мы видим, для поэта важной мифологической характеристикой персонажа является следование Белого Старца буддийской этике, однако за пределами рассуждения поэта остаются весьма значительные его характеристики (понимание божества как прапредка и покровителя всех монгольских народов). Думается, что это определено вниманием поэта к буддийской проблематике.

Во всем цикле обращают на себя внимание формы обращения в предпринимаемом поэтом формально близком ритуальном общении с божествами: «*ты* – покровитель наших бранных лет, продли сей жизни заповедный след»; «*ты* – покровитель счастья и семьи»; «небесная дева огня <...> *ты* – тайна теперь для меня» – «Окон-Тенгри»; «спасительница Тара, *ты* в почете...» – «Зеленая Тара» и т. д. Неоднократное употребление местоимений «*ты*», «*твой*» указывает на их стереотипность в формах обращений, избираемых поэтом. Ритуальное поведение, описываемое в произведениях цикла «Буддийский пантеон», должно предполагать автоматизм выбора этикетных форм. Сочетание высокого стиля в обращении к божествам с местоимением в единственном числе не соответствует нормам калмыцкого этикета, в системе которого существует традиционное представление об обязательном использовании формы «вы» (калм. *та*, *тадн*) по отношению к божеству, что выражает почитание и преклонение перед святыней.

Форма подобного рода является этикетным и этноспецифическим ритуальным обращением в православных молитвах: «Господи, прости и помилуй нас», «боже мой», «да святится имя *твое*» и т. д. В буддийском цикле Р. Ханиновой форма обращения «ты» служит, скорее, в качестве ближней коммуникационной позиции и отражает при этом, в некотором смысле, евразийский вектор ее поэзии, пересечение восточных и европейских аспектов.

В цикле «Буддийский пантеон» автор не ставит перед собой цель создания картины всего буддийского мироздания, в нем отражены, естественно, далеко не все ранги буддийской иерархии. В цикле выделены наиболее значимые, ключевые фигуры буддийской культуры («Окон-Тенгри», «Зеленая Тара», «Белый Старец – Цаган Овген», «Авалокитешвара»). Обращение

поэта к определенным образам пантеона продиктовано стремлением осмыслить через него философию буддийского вероучения, что особенно необходимо сегодня, когда происходит возрождение традиций, духовной культуры народа. Осмысляя принципы буддийской философии, истины благородного срединного пути, поэт приходит к ценностям общечеловеческим: любви, состраданию, милосердию, что лежит в основе не только буддийской религии, но и общечеловеческой культуры.

Продолжением буддийской тематики в творчестве Р. Ханиновой является и поэма «Час речи». По мнению А. Бурыкина, «эта поэма по-своему продолжает цикл стихов по буддийским мотивам, связанных единой темой и единым стилистическим решением, той формой, которую в совершенстве освоила поэтесса, и которой широко пользуется в новых произведениях» [3, с. 37]. Посредством аксиологии буддийской философии автор не только раскрывает буддийское представление о благополучии и счастье, но и обращается к вечной и актуальной проблеме взаимоотношений человека и мира, размышляет о смысле жизни при всей бренности человеческого бытия, отражая тем самым философский характер произведения («В чем смысл земного бытия?// В чем часть сознания, душа? Час речи пробил не спеша»).

Поэма «Час речи», написанная по мотивам малоизвестной народной калмыцкой сказки «Капли счастья», привлекала внимание многих исследователей творчества Р. Ханиновой: И. Ничипорова, В. Колчанова, И. Козловой, Б. Бюрчиева. Произведение наполнено философскими размышлениями автора о смысле жизни при всей бренности человеческого бытия. В этой связи неслучайно даны эпиграфы из стихотворений Ф. И. Тютчева и И. Бродского, в которых превалирует мысль о перспективе человеческой судьбы, завершаемой смертью. Для поэта в особенности это могут быть *Мысль*, *Слово* – непреходящие, вечные ценности, составляющие бессмертное творение («...От всего человека вам остается часть речи. Часть речи вообще. Часть речи»).

Именно эта мысль заложена поэтом в уста Хормусты, почитаемого как глава небожителей – тенгриев: «Тогда лишь связь всех поколений// крепит земную вашу ось.// И *мысль* – парадокс со-мнений –// всему свой смысл придает.// Ты *мыслишь*, значит – существуешь.// Без плоти дух так одинок.// Ты *мыслишь*, значит – торжествуешь// над всем, что бrenно: ты высок...» [7, с. 39–40]. О мысли, выраженной в Слове, повествуется и в финале произведения: «Час речи пробил. Но не вечер.// Внимает *Времени* глагол.// Час речи. Часть судьбы и встречи./ Час речи... Кто ее обрел.» [7, с. 41].

В поэме «Час речи» перед нами предстают персонажи двух миров материального круга перерождений. Согласно буддийскому вероучению,

это миры человеческий и божеств (тенгриев). Но в содержании произведения данные персонажи выступают как представители иной дихотомии: земного и небесного миров. Хормуста – предводитель тенгриев, обитатель мира божеств, согласно буддийской космологии, является персонажем одного из материальных миров, однако именно народные представления о божестве оказали влияние на появление мотива о его пребывании в ином мире, который связан с посмертной жизнью. Тем не менее, местопребыванием Хормусты указывается гора Сумеру – центр мира. Налицо сочетание буддийской философии и народного уровня религиозных представлений, на которые оказали влияние более ранние традиционные представления. Обратившись к первоисточнику, осмыслением которого и является поэма – сказка «Капли счастья», записанная в XIX в. Н. Бадмаевым, обнаруживаем, что локус небожителя – некая «горная обитель». Поэт уточняет персонаж: им оказывается в сюжете Хормуста, глава тенгриев. Замысел автора связан с представлениями о верховном небожителе, и космологические буддийские константы корректируются в соответствии с народными традициями: посмертный мир находится в традиционных представлениях калмыков выше, чем срединный мир, мир живых (ведь недаром выражение «вознес кости», происхождение которого связано с древним видом погребений, обрело значение «погребен достойно», «ушел в высший мир»). Таким образом, противопоставление двух персонажей как представителей двух миров основано не на буддийском представлении о мирах сансары, а на традиционных калмыцких религиозных воззрениях на иной мир.

Тем не менее народные традиции тесно связаны с буддийским мировоззрением, они представляются частью буддийского знания. Именно потому, как объясняет сама Р. Ханинова, сказка привлекла ее возможностью выявить заложенный в ней потенциал, подчеркнуть философский характер, уточнить в современном понимании ее буддийский аспект.

Философская направленность авторской мысли обозначается в самом начале поэмы постановкой волнующих проблем бытия: «В чем смысл земного бытия?// В чем часть сознания, душа? Час речи пробил не спеша» [7, с. 25].

Структура «Часа речи» основана на диалоге, что является характерным для поэтического стиля автора. Завязкой общего сюжета становится смерть ребенка: «...дитя, не зная, умирает,// без прегрешений, без обид,// лишь плоть, слабея, замирает,// душа плутает в ней, болит...» [7, с. 26].

Образ умершего младенца в «Часе речи» наделен большой художественной силой. Будучи уже «в раю» (так, в поэме и в сказке местом действия определяется «горная обитель»), дитя кровно связано с обстановкой дома и семьи. Ребенок в традиционных представлениях калмыков

является частью поколения, которое есть связующее звено в родовом клане, он – часть потомков, ведущих начало от общего предка. Потому в поэме, как и в сказке, закономерно появляется мотив заботы и беспокойства о родителях, оставшихся без первенца, попытка помощи им: «– Пусть будут счастливы родные.// Я так мечтаю об одном –// чтоб не погас очаг отныне, // чтоб теплым был всегда мой дом». Младенец все еще связан с землей, срединным миром: «...теперь// в раю блажен я, лучезарный,// но лучше на земле, поверь» [7, с. 28].

Помимо того, что ребенок – это носитель всего чистого, нравственно-го, что заложено в человеке с детства, он, как чистое зеркало, фокусирует все пороки духовной сферы человеческой жизни, символизирует и само страдающее человечество, и веру в будущую гармонию: «– Душа твоя, дитя, бессмертна.// О чем жалеть? Там на земле,// все люди бренны, они – смертны.// беспомощны они во зле» [7, с. 28]. На что мальчик отвечает: «Они пока несовершенны: добро в них борется со злом – высоты необыкновенны, падения переживем» [7, с. 28].

Ребенок в традиционных религиозно-мифологических представлениях калмыков представляется существом, взаимосвязанным с человеческим и иным мирами. Его появлению на свет предшествует период внутриутробного развития, включаемый в возрастную хронологию. И, тем не менее, он является «чистым существом», подобным «чистому листу». В данных воззрениях философские взгляды буддизма на новорожденного и народные представления смыкаются, что объясняется общими закономерностями.

На протяжении всего развития действия в «Часе речи» повелитель небесных тенгриев Хормуста, унесший душу младенца в далекую священную «обитель богов» – на гору Сумеру, ведет с ним спор о счастье. Попавший в его власть, он пытается «прояснить» вечный вопрос о существовании ценностей человеческого бытия, его душа жаждет *положительного* смысла, ради которого стоит жить.

Согласно сюжету народной сказки, в поэме основные действия связаны с действиями, совершаемыми ребенком с «волшебными каплями», которые содержатся в подаренном небожителем кубке. Через ниспослание первых трех божественных «частиц счастья» близким ребенка, оставшимся в срединном (земном) мире, проверяется истинность таких категорий, как богатство, слава, любовь. Четвертая капля несет за собой «забвение», «покой и плоти и души». В сказке небожитель уточняет его словом «нирвана», вступающим в некоторое противоречие со значением первого слова: слово «забвение» означает «утрату памяти о чем-нибудь, пренебрежение чем-нибудь, о чем нужно помнить» [7, с. 251]. Нирвана же, как одно из основополагающих буддийских понятий, означает состояние, свободное

от идей, беспокойства, страданий и другого рода «скверн» земного бытия, состояние «полного освобождения». «В буквальном смысле, оно означает отсутствие паутины желаний (*ванна*), соединяющей одну жизнь с другой» [2, с. 192].

Философский смысл сказки торжествует в поэтическом тексте, будучи раскрытым через диалогическую форму. Р. Ханинова выявляет истинные ценности, которые заключаются не в благополучии человека, не в обилии денег и не в высоте положения. Материальный достаток и мирскую славу постепенно сменяют «тоска, измены, ссоры», «брань, побои»: «Текут так дни, как в лунном свете// журчат ручьи вдали, в степи.// Уже пресытились всем этим// родители, как старики» [7, с. 31]. Третья волшебная капля, несущая любовь, также не приносит радости и счастья. Это чувство оказывается, увы, недолговечным: «Любовь лишь молодость питает,// страсть мало ею дорожит,// как снег на солнце она тает// и от забот всегда бежит» [7, с. 36]. Что же касается «любви родителей», то «...что же,// песок лишь в тягость – не родня.// Но для детей всего дороже –// чуть вырасти – весь мир тогда» [7, с. 37], – так рассуждает мудрый Хормуста. Условно «важные» критерии человеческого существования – не источники истинного мира, стабильности и счастья, они преходящи. На смену богатству, славе, привязанностям со временем приходят *страдания*. Это поясняет мальчику властитель Тенгриев: «Ты убедился, что страданья, / на кончике желаний всех.// На том стоит все мирозданье// и счастье ваше, человек» [7, с. 39]. Так, размышляя над вековыми загадками земного бытия, автор постепенно переходит к основам буддийского вероучения.

Согласно основным принципам буддизма, чтобы прожить жизнь со смыслом и при этом освободиться от страданий, человеку необходимо породить в себе Бодхичитту и тем самым устремленность к Пробуждению, основанную на любви, милосердии и сострадании. Причины *страданий* заключаются в том, что человека переполняют неисчислимы желания.

Поэт объясняет: «Источников страданий два// в круговороте бытия:// поступки, скверны все ума// (желание и злоба «я» –// основа тех основ) – их тьма.// И истинные пресечения// есть состояние тех действ,// что приведут к исчезновенью// истоков боли и злодейств» [7, с. 40]. Людям кажется, что если они получают то, что желают, они будут счастливы. Однако счастье это оказывается недолгим. «Пресечение страстей», о котором пишет автор, заключается в уничтожении «источников» страданий. «Чтобы избавиться от страданий и обрести счастье, – утверждает Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьятсо, – нет иного пути, кроме как устранить в потоках сознания живых существ причины, порождающие страдание, и создать в этих потоках причины счастья» [8, с. 55].

Примечательным является то, что в речь небожителя автор поэмы вкладывает четыре благородные истины буддийского вероучения, представляющие собой жизненные ориентиры, с помощью которых человек может избавиться от привычки потакать своим желаниям: «Четыре истины у Будды:/ страдания истинные есть,/ источники страданий-будней/ и пресечение страстей,/ пути к познанию всех вещей» [7, с. 40]. Учение «О четырех благородных истинах» проявляется в правильной речи, правильном мышлении, правильном образе жизни и других аспектах «Правильного, или Срединного пути», одним словом, в том, как мы действуем. Таким образом, «путь», помогающий «обрести счастье» и «приводящий к исчезновению» страданий, лежит на пути к Просветлению, корнем и фундаментом которого являются практика любви и сострадания, «доведенная до абсолюта», при котором исчезают такие понятия как «я» и «мое», вместо этого на первый план выдвигается идея активной помощи существам, страдающим в сансаре» [9, с. 614]: «И устремленность к Просветленью/ для блага всех живых существ/ становится и вдохновеньем/ всех добрых и гуманных действ» [7, с. 41]. В конце поэмы использована короткая форма молитвы из Нобелевской лекции Его Святейшества Далай-ламы XIV. Думается, что в этих строчках сконцентрирована не просто гуманистическая идея буддизма, но и весь смысл основы его практики: «Покуда длится пространство,// Пока живые живут,// Пусть в мире и я останусь// Страданий рассеивать тьму» [10, с. 19]. В поэме же, сохраняя смысл высказывания духовного иерарха, автор вкладывает перефразированные слова в уста небожителя: «Покуда длится здесь Пространство,/ покуда Время здесь идет,/ противоречивость в постоянстве/ Добра и Зла давно живет,/ и я, Хормуста, в ваших буднях,/ поверив вашему уму,/ присутствовать незримым буду,/ рассеивать страданий тьму...» [7, с. 41].

Посредством динамичного сокровенного диалога центральных героев поэмы Р. Ханинова не только раскрывает буддийское представление о счастье, но обращается к вечной и актуальной проблеме взаимоотношений человека и мира. Основная аксиология буддийской философии раскрывается в аспекте современного понимания.

Но источник, к которому обратился калмыцкий поэт в поисках народной философии, определил неизбежное слияние этнической фольклорной и буддийской философской традиций в авторской вещи.

Слово для поэта есть философское осмысление смысла жизни, основанное на народной традиции и буддийском знании. Истинные ценности для автора «Часа речи» – не только буддийские философские положения, не только религиозная аксиология. Преемственность поколений, культуры – другая ценность бытия, остающаяся для бrenного мира «мирской

истиной всегда». И лишь *Мысль* – человеческое качество, отличающее, согласно буддийскому учению, лишь представителей мира людей, является способом и формой парадоксального сочетания «со-мнений». Истина, по мнению Риммы Ханиновой, заключается в парадоксе «со-мнений», сочетании мирских ценностей, которые может узнать человек, и философских открытий. Говоря иным языком, человек остается носителем культуры, которая есть комплекс традиций, и буддийское наследие осмысливается через призму жизненных приоритетов и этнической культуры.

В целом, исходя из анализа произведений, следует констатировать, что буддийская аксиология в произведениях Риммы Ханиновой отражает два уровня национальной формы религии, с которыми поэт знаком из устной традиции и буддийской философской литературы. Обращение к буддизму как части национальной культуры есть возвращение поэта к собственным истокам, осмысление своих корней. Но восстановление буддийских ценностей к поэту приходит не через обрядность, домашнюю религиозность – Ханинова остается верной атеистическому мировоззрению. Чем же для автора являются буддизм и его аксиология? Как свидетельствует творчество, – символом национального, а также источником буддийского учения, его ценностей, философии, широко распространяющейся в современном обществе. Как поэт своего времени, Ханинова обращается к национальному, но ее этническое самосознание уже включает буддийские философские постулаты в этническую культуру как национальное достояние.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ханинова Р. М. Монах тибетский пред собой метет... // Хонинов М. В., Ханинова Р. М. Стану красным тюльпаном: стихи, поэмы, переводы, повесть. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2010. С. 257.
2. Буддизм: Словарь. Под общ. ред. Жуковской Н. Л. и др. М.: Республика, 1992. 287 с.
3. Ханинова Р. М. Биобиблиографический указатель. Элиста: НПП «Джангар», 2005. 160 с.
4. Шепчущий мост: (Стихи) / Римма Ханинова // Мунянова Б., Лиджиева В., Ханинова Р. День влюбленных. Сб. стихов. Элиста: АПП «Джангар», 1997. С. 227–229.
5. Батырева С. Г. Образ Белого Старца // Теегин герл. № 6. Элиста: АПП «Джангар», 2008. С. 62–66.
6. Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков (Научное издание). Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
7. Ханинова Р. Час речи // Хонинов М., Ханинова Р. Час речи: Стихи и поэмы. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 24–41.

8. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. Москва - Рига: Нартанг - Угунс, 1991. 103 с.
10. Санджиев Ч. А. Буддизм махаяны о природе Бодхисаттвы // Материалы международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. (Элиста, 13–18 сентября) в 2-х частях. Ч. 2. С. 613–615. Элиста: ЗАО «Джангар», 2009. 648 с. С. 613–615.
11. Далай-лама XIV. Политика доброты. Сборник. М.: Путь к себе, 1996. 128 с.

«Һэндг Алта тал» шүлгин туск шинжлт

«Дун чикнэ хужр хаһана, шүлг чеежин хужр хаһадг» гиж кезэнэ цагт келчкнс үг бээдг. Чеежин хужр хаһамар гүн утх-учрта шүлгүд күүнэ жирһлд ухан билгин күртэмж өгдгнь лавта. Бичэчнр оln зүүлин үүдэврин эв-арһ олзлад, келнэ эрдмэрин болн урн зокъялын хурц хэлэцэрин оln эмтнэ амдрлин төриг үүдэвртэн үзүлдг болна. Тер дунд туужлгч седвтэ шүлгүд эврэ онц чинр зүүнэ. Бичэч күн болһна ухан седклд тодлгдсн туужин үнн керг-үүл болн седклин уйдлһ урн зокъялын келнэ билгин мергжлэр урн үүдэвр болж оlnа оньг авлхнь лавта. «Шүлгчин седклин уйдлһ болхла, ондан ямаран чигн төрлин үүдэврэс даву хурц, шулун, цальгм бээдг» [1, х. 414]. Тиим нег урн үүдэвр Чимэн Эрнцэн бичсн «Һэндг Алта тал» шүлг болхмн [2, х. 5].

Шинжэнэ өөрдин шүлгч Чимэн Эрнцэ 1953 жилин һаха сарин 15-д Байн-Һолын нутгт, Хежн районд Чимэ гидг күүнэ өрк-бүлд төрсмн. 1977 жил «Талын цецг» түрүн шүлгэн барлулснас авн, «Цаһада өвгнэд», «Төрсг бергн» шүлгүдэрин оln эмтнэ оньг авлсмн. 1990 жил барлгдсн «Дегжүн нарна инэдн» нертэ шүлгүдин хураһуд үүдэврмүднэ орсмн.

Чимэн Эрнцэ «Һэндг Алта тал» шүлгэн 1986 жил бичж, «Дегжүн нарна инэдн» (1990) шүлгүдин хураһуд орулж барлулсмн.

Шүлгч шүлгүдэн «Һэндг Алта тал», «Элнцигинм һулмт хама бээнэ?», «Һарх нарна үзг», «Байрта, элг зүркнэнм тасрха» дөрвн энгд хуваж тогтав. Эн дөрвн энг нег баг шүлгт тоолгдх болад, учр-утхарн хоорндан салж болшго залһлгдна. Шүлгүдиг умшад шинжлхлэ, төрскн нутг-усндан болн элгн-садн улстан енсг уйдлһта болсн шүлгчин халуч седкл тодрха үзгдженэ. Үг, мөр, бадг болһнд шүлгчин төрскнч седкл эргэсн деврсн усншнч чеежэс деврин һарад, «алтн делкэн өр деер» үгэрин залһлдулн, нарт делкэн цуг оln эмтн тегш жирһлтэ бээх йоста гисн күсл, санан-седклэн шүлгүдтэн нэрнэр тусхасн болжана.

Чимэн Эрнцэ шүлгүдэн үүдэхлэрин, нег цусн-махн болсн садн-төрл улсин туужлгч чинртэ үүл-кергиг шүлглэнэ кев-янзар урнар бичхлэрин,

бадг болһна эклц болн сүл үгин даршлт таарулж бичсн. Мөр болһна үгин то теңцү. Енсг сээхн даршлһта, уншсн күүнэ чеежд мөнкд үлдмэр сээхн шүлг бичж чадсн. Тер төлөд шүлгчин келнэ эрдмин нуувчнь илдэн һарч, нег цусн-махта элгн-садн улстан халуч седклтэ бээх хээр седклэр дүүрн шүлг тогтасн болна.

«**Һэндг Алта тал**» түрүн энг шүлг арвн бадгас тогтж. Тер арвн бадгт өөрд улс Хо Өрлгин дахулһар Зүн-Һар нутгас нүүһэд, Ижл Зээд күрэд бээршсн йовдлын тускар бичгднэ. Һурвн зун шаху жил болад, Увш хаана дахулһар, тедн хэрү Зүн-Һар тал нүүсн туужин үүл-керг нурһлгч төр болж орсмн. Шүлгин тасрхаһас үзхлэ:

«Нарн чигн эдл,
Сар чигн эдл.
Ниитин гиж бидн боддг,
Навч чигн эдл,
Цецг чигн эдл,

Цугнанинь гиж бидн сандг», – зурһан мөр бээнэ. Ниит олна төлэ гисн һол седв «бидн» үгэр үзүлжэнэ. Йиртмжин үзгдл болн күүнэ хоорндк залһлдана йос учр «эдл» гисн үгин чинрэр дүнцүләд, «бидн» үглэ залһв. Арвн долан түмн күн халун эмэн һартан бэрж, тив һатлад нүүсн делкэ чочам ик нүүлһн мана туужд учрла гисн ашлгч утх-санан «Цугнанинь» нег үг деер төвлрсн. Болв даранднь иим бадг бээнэ:

Алtn делкэ уужм бээтл,
Альхн чинән һазр
Биднд яһад эс олдна,

Биднд яһад эс күртнэ, – бичэчин седклдк һундл «яһад эс» сурврт тэвгднэ. Иим бээдлтэ сурвр өгэд бичх шүлгин эв-арһ бээсэр туужлгч чинр багтасн уйдлһта седклин шүлг болж гиж үзж болна.

Урн зокъялын онлын хүвэс хэлэхнь, туужлгч шүлг гидгнь болхла, давсн цагт болсн ик керг-үүлэр седв болһж, түүгән урн зокъялын келнэ янзар урлж бичдг урн зокъялын төрл зүүл. Тернь туужин үнн болн урн зокъялын үнниг хамцулад, шүлгин һол утх-санан тодрха болһхд түрүн девсц болдг. Тиим чинртэ туужлгч шүлгүд утхарн онц төр халһсн урн үүдэврт тоолгднэ. «Һэндг Алта тал» шүлг учр-утхарн өөрд улсин туужин төрд шүлгчин оньг, седкл гүн нивтрснд бээнэ гиж келж болхмн.

«**Элнцгинм һулмт хама бээнэ?**» хойрдгч энг шүлгиг шинжләд үзхлэ, төрсн нутгтан болсн халун седкл улм нег алхмд гүн таньгднэ.

«Элгигм татсн
Элнцгинм һулмт
Өвкинм бүүр

Хама бээнэ?
Хама бээнэ?
Сер-сер гисн салькта,
Бүр-бүр гисн хурта,
Ар Бумбин орна
Алтн һулмтнь

Хама бээнэ?
Хама бээнэ?» – гиж бичжэнэ.

Ар Бумбин орн, Алта сээхн нутгтан тачасн седкл сурврар эклнэ. «Элнцгинм һулмт хама бээнэ?» сурвр шүлгт хөрн долан саамд тэвгджэнэ. Сурвр болһнд өөрд улсин сүүршж бээсн нутг-усна (һазрин) нерн, өөрд улсин заң-заңшалын бээдл, санан-седклин өвэрц тусхагдснь шүлгин онц шинж болв гиж үзж болна. Тодрхаһар келхд, өөрд улсин әмдрлин бээдл болн давсн цагин туужин йовдлиг сурвр залһад чадв гиж келх кергтэ. Өөрд улс нааран чигн, цааран чигн нүүж-нүүж йовад, «күүнэ евэл хээсн биш, теднэс энрл хээсн биш», – гиж келгднэ. Деерән нойн уга, дергдән дээсн уга тээвң төвшүн эврәнәннь өвкнрин бүүр, аавин һулмт, у өргн Ар Бумбин орн өвсн-усн элвгтэ, малын идг иктэ белчэрән темцв гисн санаһан «Алта» гисн негл үгәр судцн болһж келксн бээнэ.

«Шүлг болхла, оюна уяңһ болх учрас түүнэ үүсл, хуврл, көгжлин йовцас күн төрлктнэ әэмг угсатна әдл биш әңг давхрһин күүнэ седклин хуврл көгжлин түүкин ул мөриг олж үзж болна» – гиж нертэ шүлгч Б. Бүрнбек келсн орта болна [3, х. 10]. Тиим чигн учр деерэс түүкин ул мөриг шүлгин утх-сананас медж болна. Дүңхлд, «Элнцгинм һулмт хама бээнэ?» – гиж хөрн долан саамд тэвсн сурврин ашд «Алта» болх хэрү болв.

«**Һарх нарна үзг**» һурвдгч әңг шүлг сурвр болн хэрү хойрар залһлдна. Бүтцинь шинжлхлә, бадг болһна чилгчд «тенд бээнэ» хойр мөр шүлг бадг алслад, давтгдад, шүлгин рифм бүтэнэ. Эннь хойрдгч әңг шүлгт тэвгдсн «хама бээнэ?» сурврин хэрүг батлх гисн давтвр гиж тоолж болна. Сурвр болһнд хэрүлт өгч таарулсн эв-арһ шүлгин кев-янзиг сәәхрүләд, улм лавта иткүлх сидтэ болһв. «Һарх нарна үзг» шүлгин әңг орн бээриг заахд хойр холванд ил, күчтэ болһж чадсмн.

«Элнцгәсм кемтрсн
Алтн ясна келтркә
Моңһл келтн –
Тенд бээнә!
Тенд бээнә!
Әмгәс минь тасрсн
Алг махна тасрха
Моңһл келтн –

Тенд бээнэ!
Тенд бээнэ!
Сүлдиг мандулж
Сүриг немгдүлсн
Моңһл һулмт –
Тенд бээнэ!

Тенд бээнэ!» – гиж шүлгин эклцин даршһн болн шүлгин чилгчин рифм хойр сээнэр тохрлцад, еңсг уйдлһта шүлг бүтв. Нег үлү шүлгч сед-клин көдлгән, күсл эрмшлән йиртмжин үзгдллэ зергцүлн холвж, өөрд, хальмг улсин салж нүүсн туужин үүл-кергиг келнэ урн билгэр үзүлхин төлөд, дэкн-дэкн давтад зааж батлжах шүлгин кев-янзиг шүлгч бийдән шүүж авч гиж үнлх кергтэ.

«**Байрта, элг зүркнәнм тасрха**» – ашлгч чинртэ сүл шүлг. Ёурвдгч эңгд «Тенд бээнэ» гиж олн саамд давтгдсн моңһл һулмтнь «Һэндг Алта» нутг болхнь чилгч шүлгт зааж һарһв. Элгн хээртэ тер «Һэндг Алта» нутгин «цөлиһинь оч доланав, чолуһинь оч теврнэв» гисн иим керсү сээхн, күчтэ үгмүдт шүлгчин бульгсн халун седкл шингсинь тодрха үзгднэ. Ар Бумбин орн «Һэндг Алта» нутгтан тедү дүңгэ ээлтэ, төрскнч бээсн шүлгчин зүркнәннь шүлг, дуулх дун болж цуураднэ. Ижл холын көвөд үлдсн элгн-садн улсин «уг седкл» урдын йөрэлэр учрх гисн зүркнэ ицл үзүлгднэ.

«Адуһан татсн зел, арман хурцлсн чолун, асаһан уһасн усн, ясан оршулсн шора» төрскн нутгтан нерлсн ямаран хурц, ямаран халун, ямаран ке үгмүд! Нутгин заян сәкүсн, һал һулмт эзн бийләннь бат залһлдата бээхиг эн шүлгэс ил медгднэ.

«Лам ламин умшһн эдл уга» гидгэр бичәч күн болһна урн үүдәвр бас тус-тустан йилһэтэ, өвәрцтэ болдгнь ил. Нег седвиг эдл биш бичәч, эдл биш келнэ өвәрцәр бичдг йовдл олар харһна. Тер төлөдән умшачнрт эдл биш тодлвр, эдл биш тоолвр өгдг болна. Чимән Эрнцәнэ «Һэндг Алта тал» шүлгт үзүлгддг «Алта» һазрин нерәр авад хэлэхлэ, өөрд улст болсн туужин үүл-керг, сойл, жирһлин ут хаалһ нүднд делггднэ.

«Байрта, элг зүркнәнм тасрха» шүлгт туужин һундлта йовдлас көлтэ болсн нег-негнәсн хол бээһэд, тачал болсн тускар тодрха бичгдж. Ижл холын көвөд үлдсн элгн-садндан сән-сээхн дембрләр харһх болтха гисн өлзэ белг дурджана. Ицл мөрәдл хойран иргч үйнрт нээлсн төр дам тэвгднэ.

«Байрта, элг зүркнәнм тасрха» шүлгин негдгч бадгт орн бээр болн кенд нерәдж шүлглжәхән бичәч цөөлһэд өгнэ.

Дээр заагдсн дөрвн эңг шүлгүдәс үзхнь, эннь келһн уга «Ижл холын» көвөд тасрад үлдсн «элгн-садн» хальмгин ах-дүүнр болхнь тодрха. Залһад, «мелтүлзүлэд үлдсн» тер элгн-садн улс, давсн цагт (1771 жил) уульн һундж салж ядсн седклин бөөдлтэ зерглнэ. Ижл холын «мелмлзн урссн» бөөдл

бас дүнцүлдэд, седклин онц темдгиг төлөлүлсн мөн. Өөрд улсин туужас хэлэхлэ, Өөрд улсин ик зунь 1771 жил Ижл холын эргнэс Увш хааһан дахад урднь бээжэсн Зүнһар нутг үзг нүүж одсн болдг. Өдгэ цагт Шинжэнд болн Хальмг Танһчд өөрднр сүүршжэнэ. Нүүж йовсн тер цагин бээдл шүлгчин урн үүдэврт «Усн нүдлэд бидн» (Шинжэнд бээсн элгн-садан заажана), «Уру чирэлэд» (Хальмгт бээсн элгн-садан заажана) гиж шуд уяһлж, ицл болн һундлан шүлгэрн келж һарһснь темдгтэ. «Тедн (хальмгуд)» менд күртхэ гиж зальвржана. «Бидн (Шинжэнэ улс)» ардас мань күрэд ирх болву гиж тачаж йовна. «Тедн» болн «биднэ» зальврл, тачал болн ицлэр дүүрнэ. Салж одсн давсн цагин тууж, салу сүүгшжэх цагин бээдл болн харһх итклтэ иргч цагин йөрэл шүлгт зергдэн бичгдсн:

Эн төрлдэн бидн

Эс харһж чадсн чигн

Ирх төрлдэн лавта харһна.

Ирх төрлдэн бидн эс харһхла,

Үрн-садарн лавта харһна.

Урдын тэвсн хөв-заяһарн

Уг седклэрн лавта харһна! – гиж «эн төрлдэн», «ирх төрлдэн», «үрн-садарн» болвчн «харһх» һанцхн уг седклин үгэрн итклэн дурдж һарһв.

Хамг сүүлин эн «харһх» үг ашлгч чинртэ болна. Өмн келгдсн дөрвн энг шүлгүдин урн санана дигнь һарһсн зэңглһн дүң болсн. Зэңглһн үгэн бас «лавта» үгэр давтад батлчкв.

Күүнэ жирһл гидг негл хэлэцэр нивт үзэд һарч болшго көл уга өргн дала гиж үздг юмн болхла, урн үүдэвр тер далаһас урн сээхнэ үнн чинриг хээх көлгн болх йоста гиж таньж болна. Күүнэ жирһл угаһар урн үүдэвр бээж чадшго. Урн үүдэврн эк булгнь күүнэ жирһл болх йоста юмн. Тиим йос учр «Өөрд моңһлын ода үйин урн зокъялын түүк» номд иигж темдгилгднэ:

«Чимэн Эрнцэ шүлгүдэн үүдэхлэрн, үннэ төлэ гисн санан болн оln-эмтнэ соньрхлд зөрүлж бичнэ. Һол утх-учрнь орн-нутг болн келн-улсин хөв-заята нигт залһлдата болна. Шүлгч эврэн оln эмтнэ седклин үгиг зөргтэ келж һарһсн үүдэвр. Тер учрар Чимэн Эрнцэн шүлглэнэ иднь, оln-эмтн зовх учрт зовад, байрлхин учрт байрлн, уралан йовхднь ура болад оlnа дун болж чадсн бээнэ» [4, х. 208].

«Һэндг Алта тал», «Элнцгинм һулмт хама бээнэ?», «Һарх нарна үзг», «Байрта, элг зүркнөм тасрха» эн дөрвн энг шүлгүд Һол төрэрн хо-орндан салшго нэрн залһлдата гиж үзх кергтэ. Шүлгт бичгдсн һазр-орна бээршлэр үзхлэ, Ижл Һол болн Ил Һолын хоорнд «Нааран шилжж үзлэ», «Цааран шилжж үзлэ» туужин һашудлта үүл-кергиг «нааран», «цааран» гисн үгмүдөр орн-бээриг зааһад үзүлв. Нүүсн, йовсн, салсн, үлдсн керг-

үүлиг «шилжж» гисн нег үгэр медүлнэ. Юн учрар эн мет үүлэн үзж, «мод дерлж, мохан жажлж», тив хатлад бээсмб гихлэ, «Эмдрхин төлэ, оршхин төлэ, аглг (зээтэ) у хазриг, хээһэд эс ирлү?» – гиж шүлглсмн. Шүлгч элгн-садн улсин хөв-жирһлд төрскнч седклэн уусхаж, ишкэ туурһтна эмдрлинь нүүдлч бээдлиг цээлһсмн. Теднд у өргн малын идгтэ хазр, төвкнүн жирһл кергтэ. Иим утх-санан седклин уйдлһ дахад харна.

Нааран чигн, цааран чигн нүүснэ ашд, «Алтн делкэ у бээтл, альхн чинэн хазр биднд яһад эс олдна? Биднд яһад эс күртнэ?» – гиж малчнрин седклин үг болн күсл эрмшл шүлгэр дамжн үзүлгднэ.

Дүнхлэ, өдгэ цагин шүлгчнр келнэ билг эрдмэрн болн урн зокъялын хурц хэлэцэрн олн зүүлин нэрн төрэр үүдэврмүдэн бичдг. Шинжэнэ шүлгч Чимэн Эрнцэ болхла, туужд учрсн төрэс седв авч, өөрднрин жирһл-бээдлиг шүлгтэн хурц кевэр үзүлэд, «алг махна тасрха, алтн ясна хуһрха» төрл ул-стан болсн төрскнч халун седклэн шүлгтэн тусхасмн. Еңсг уйдлһта шүлгин эв-арһ олзлад, туужин үнн болн урн зокъялын келнэ үнниг негдүлн, салж тасрсн элгн-садн ижлин хальмгудан шүлгүдтэн орулж седклэн илрүлсн хол утх үзүлсн мөн. Тер учрар туужд болсн үүл-кергэс седв авсн туужлгч чинр зүүсн, төвкнүн жирһл дурдсн еңсг уйдлһта үүдэвр болв гиж үнллт өгч болна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жирһл. Утх зокъялын онл. Көк-Хот: Өвр Моңһлын сурһн күмжлин кевллин хора, 1981. 656 х.
2. Эрнцэ Ч., Жамбл-Дорж Н., Намсра Л., Намжл Т. Дегжүн нарна инэдн. Үрмч: Шинжэнэ ардын кевллин хора, 1990. 445 х.
3. Бүрнбек Б. Моңһл шүлгин һо зүүһин түүкчлсн төлв. Көк Хот: Өвр Моңһлын ардын кевллин хора, 1991 ж. 281 х.
4. Дэмби-Пелжд П. Өөрд моңһлын ода үйин урн зокъялын түүк. Үрмч: Шинжэнэ ардын кевллин хора, 1999. 477 х.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

265

电话：0991—4544600（办） 8887808（记） 13579905808
邮编：830000

地址：乌鲁木齐市友好南路716号 新疆文联《启明星》杂志社 特·巴音巴图

“《启明星》是新疆文联主办的文学刊物，是新疆文学界的重要阵地，也是新疆文学界的重要窗口。本刊自创刊以来，得到了广大读者的支持和厚爱，取得了长足的进步。在新的一年里，我们将继续秉承‘启明星’的宗旨，为新疆文学事业的发展做出更大的贡献。”

॥

《CHV》

.. 1990-1991-1992-1993-1994-1995-1996-1997-1998-1999-2000-2001-2002-2003-2004-2005-2006-2007-2008-2009-2010-2011-2012-2013-2014-2015-2016-2017-2018-2019-2020-2021-2022-2023-2024-2025-2026-2027-2028-2029-2030-2031-2032-2033-2034-2035-2036-2037-2038-2039-2040-2041-2042-2043-2044-2045-2046-2047-2048-2049-2050-2051-2052-2053-2054-2055-2056-2057-2058-2059-2060-2061-2062-2063-2064-2065-2066-2067-2068-2069-2070-2071-2072-2073-2074-2075-2076-2077-2078-2079-2080-2081-2082-2083-2084-2085-2086-2087-2088-2089-2090-2091-2092-2093-2094-2095-2096-2097-2098-2099-2100-2101-2102-2103-2104-2105-2106-2107-2108-2109-2110-2111-2112-2113-2114-2115-2116-2117-2118-2119-2120-2121-2122-2123-2124-2125-2126-2127-2128-2129-2130-2131-2132-2133-2134-2135-2136-2137-2138-2139-2140-2141-2142-2143-2144-2145-2146-2147-2148-2149-2150-2151-2152-2153-2154-2155-2156-2157-2158-2159-2160-2161-2162-2163-2164-2165-2166-2167-2168-2169-2170-2171-2172-2173-2174-2175-2176-2177-2178-2179-2180-2181-2182-2183-2184-2185-2186-2187-2188-2189-2190-2191-2192-2193-2194-2195-2196-2197-2198-2199-2200-2201-2202-2203-2204-2205-2206-2207-2208-2209-2210-2211-2212-2213-2214-2215-2216-2217-2218-2219-2220-2221-2222-2223-2224-2225-2226-2227-2228-2229-2230-2231-2232-2233-2234-2235-2236-2237-2238-2239-2240-2241-2242-2243-2244-2245-2246-2247-2248-2249-2250-2251-2252-2253-2254-2255-2256-2257-2258-2259-2260-2261-2262-2263-2264-2265-2266-2267-2268-2269-2270-2271-2272-2273-2274-2275-2276-2277-2278-2279-2280-2281-2282-2283-2284-2285-2286-2287-2288-2289-2290-2291-2292-2293-2294-2295-2296-2297-2298-2299-2300-2301-2302-2303-2304-2305-2306-2307-2308-2309-2310-2311-2312-2313-2314-2315-2316-2317-2318-2319-2320-2321-2322-2323-2324-2325-2326-2327-2328-2329-2330-2331-2332-2333-2334-2335-2336-2337-2338-2339-2340-2341-2342-2343-2344-2345-2346-2347-2348-2349-2350-2351-2352-2353-2354-2355-2356-2357-2358-2359-2360-2361-2362-2363-2364-2365-2366-2367-2368-2369-2370-2371-2372-2373-2374-2375-2376-2377-2378-2379-2380-2381-2382-2383-2384-2385-2386-2387-2388-2389-2390-2391-2392-2393-2394-2395-2396-2397-2398-2399-2400-2401-2402-2403-2404-2405-2406-2407-2408-2409-2410-2411-2412-2413-2414-2415-2416-2417-2418-2419-2420-2421-2422-2423-2424-2425-2426-2427-2428-2429-2430-2431-2432-2433-2434-2435-2436-2437-2438-2439-2440-2441-2442-2443-2444-2445-2446-2447-2448-2449-2450-2451-2452-2453-2454-2455-2456-2457-2458-2459-2460-2461-2462-2463-2464-2465-2466-2467-2468-2469-2470-2471-2472-2473-2474-2475-2476-2477-2478-2479-2480-2481-2482-2483-2484-2485-2486-2487-2488-2489-2490-2491-2492-2493-2494-2495-2496-2497-2498-2499-2500-2501-2502-2503-2504-2505-2506-2507-2508-2509-2510-2511-2512-2513-2514-2515-2516-2517-2518-2519-2520-2521-2522-2523-2524-2525-2526-2527-2528-2529-2530-2531-2532-2533-2534-2535-2536-2537-2538-2539-2540-2541-2542-2543-2544-2545-2546-2547-2548-2549-2550-2551-2552-2553-2554-2555-2556-2557-2558-2559-2560-2561-2562-2563-2564-2565-2566-2567-2568-2569-2570-2571-2572-2573-2574-2575-2576-2577-2578-2579-2580-2581-2582-2583-2584-2585-2586-2587-2588-2589-2590-2591-2592-2593-2594-2595-2596-2597-2598-2599-2600-2601-2602-2603-2604-2605-2606-2607-2608-2609-2610-2611-2612-2613-2614-2615-2616-2617-2618-2619-2620-2621-2622-2623-2624-2625-2626-2627-2628-2629-2630-2631-2632-2633-2634-2635-2636-2637-2638-2639-2640-2641-2642-2643-2644-2645-2646-2647-2648-2649-2650-2651-2652-2653-2654-2655-2656-2657-2658-2659-2660-2661-2662-2663-2664-2665-2666-2667-2668-2669-2670-2671-2672-2673-2674-2675-2676-2677-2678-2679-2680-2681-2682-2683-2684-2685-2686-2687-2688-2689-2690-2691-2692-2693-2694-2695-2696-2697-2698-2699-2700-2701-2702-2703-2704-2705-2706-2707-2708-2709-2710-2711-2712-2713-2714-2715-2716-2717-2718-2719-2720-2721-2722-2723-2724-2725-2726-2727-2728-2729-2730-2731-2732-2733-2734-2735-2736-2737-2738-2739-2740-2741-2742-2743-2744-2745-2746-2747-2748-2749-2750-2751-2752-2753-2754-2755-2756-2757-2758-2759-2760-2761-2762-2763-2764-2765-2766-2767-2768-2769-2770-2771-2772-2773-2774-2775-2776-2777-2778-2779-2780-2781-2782-2783-2784-2785-2786-2787-2788-2789-2790-2791-2792-2793-2794-2795-2796-2797-2798-2799-2800-2801-2802-2803-2804-2805-2806-2807-28

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

9m7, 6K 6M4

.. ಪರಿಣಾಮವು ಹಠಾತ್ತಾಳೆಯವು

2. $\frac{1}{2} \log 2$

[illegible][illegible][illegible]

[illegible]

275

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Түүхэн домог хийгээд баатарлаг туулийн харьцаа

Баатарлаг туулийн түүхэн шинжийг судлах асуудал бол баатарлаг туулийн уг сурвалж эх үүсэлтэй шууд холбогдох томоохон онолын асуудал болно. Баатарлаг тууль нь бусад стилийн бүтээлтэй нэгэн адил өөрийн уг сурвалж эх үүслийн зам мөртэй билээ. Бид баатарлаг туулийг хүн төрөлхтний нийгмийн эл түүхэн шат үед тохохгүй, зөвхөн тус биеийнх нь үүсэл бүрдлийн явцаас үзэхэд наад захын гурван шат үеийг өнгөрүүлсэн байна. Анхдугаар шат үе бол үнэн бодит түүх болно. Хэрвээ ийхүү үнэн бодитой түүхэн хэрэг явдлын урьдал нөхцөлгүй бол баатрын үүсэх бололцооо гэж үгүй юм. Иймээс үнэн бодитой түүх бол баатарлаг туулийн жинхэнэ уг сурвалж эх үүсэл болно. Хоёрдугаар шат үе бол түүхт домог буюу баатрын уламжлал яриа болно. Анхдугаар шат үе дэх үнэн бодит түүхт хэрэг явдал нь дөхөмхөн түүхэн домгийн хэлбэрээр ардын дунд тархан дэлгэрэхтэй зэрэг хоёрдугаар шат үедээ дэвшин орж, тэрчлэн эдгээр түүхт домог нь хэдий урт хугацаагаар уламжлагдах тутам түүхэн нарийлаг зүйлс нь төдий балархай болж агуулгаар улам баялаг болдог байна. Энэ нь эртний бусад урлагийн хэлбэр нэвтрэн орж ирсний шалтгаанаас болсон юм. Хожим нь эдгээр түүхт домог (баатрын уламжлал яриа) нь эртний шидэт үлгэр, домог яриа, магтаал гэх мэтийн балар урлаг болон баларлаг шашны зүйлсийг биедээ шингээж авсны улмаас хуудас хэмжээгээр урт, агуулга багтаамжаар баялаг “ерөнхийлсөн урлаг”-ийн шинж бүхий баатарлаг туулийн үүслийн шат үе болно. Энэ шат үед хүрч ирэхэд зарим үнэн бодит түүхэн шинж (жишээлбэл, хүний нэр, цаг үе, газар орон) нь балархай болох буюу бүрмөсөн алга болж зөвхөн гол гол үндсэн үйл явдал л үлддэг байна.

Баатарлаг тууль нь ийхүү түүх-түүхт домог (баатрын уламжлал яриа) - баатарлаг туулийн бүрэлдэл гэх гурван шат үеийг дамжиж үүсч бүрэлдсэн байдаг. Өнгөрсөнд тууль судлалынхан баатарлаг туулийг эртний шидэт үлгэр, домог яриа, ерөөл магтаал, дуу шүлэг зэрэг балар урлагийн суурь дээр буй болж үүслээ гэдэг нотлолт дүгнэлт нь хожмын

маш олон тууль судлагч нөхдийн бараг заншсан хэллэг болсон байдаг. Үнэндээ эртний урлаг баатарлагийн туульд их хэмжээгээр шингэж, туулийн стилийг бүрдүүлсэн явдал нь онолын талд авч хэлбэл тэр нь бүхий л үндэстний утга зохиолын түүхэн хөгжилтэд зайлшгүй илрэх уламжлал залгамжлалын жам хууль болно, тэрчлэн эдгээр балар урлаг зөвхөн баатарлаг туулийн хөгжилт төдийгүй, бусад урлагийн хэлбэрт хүртэл хөрс шороо болж, шим тэжээл хүртээн тун их нөлөө үйлдэл үзүүлсэн билээ. Гэтэл эцсийн эцэст хааш л хөрс шороо шим тэжээл төдий болохоос биш жинхэнэ үр төмс, яс чөмгийг нь харин омтгойлогсоор ирсэн байна. Иймээс бид баатарлаг туулийн эх үүслийг эрхбиш түүний жинхэнэ уг сурвалж эх үүслээс эхэлж өгүүлэх хэрэгтэй. Харин түүний бүрэлдлийн гуравдугаар шат үетэй хутгалдуулан яриад байвал жинхэнэ уг сурвалж эх үүслийн түүхэн явцыг бүр үгүйсгэхэд хүрнэ. Тэгэхлээр тус тусад нь салгаж ярих нь зүйтэй мэт [1, с. 35].

Ерөнхийд нь үзвэл эртний балар урлаг баатарлаг тууль (шүлэглэсэн хэлбэрийн)-д ийм хэдэн талын нөлөө үйлдлийг үзүүлжээ. Нэгд, эртний шидэт үлгэр нь баатарлаг туулийн баатруудын мах цус амь насыг улгажээ. Хоёрт, эртний домог яриа нь баатарлаг туулийн үлгэр үйл явдлыг цаашид баяжуулан хөгжүүлжээ. Гуравт, ерөөл магтаал, дуу шүлэг нь баатарлаг туулийн хэлбэрийг бүрэлдүүлжээ. Дөрөвт, эртний дуудлага уншлага нь баатарлаг туулийн хайлах урлаг (туулийн хөг аяс гэх мэт)-ийн хэв намбыг тогтоов. Баатарлаг тууль нь эртний аль олон балар урлагийн шинжийг их хэмжээгээр хадгалж байдаг нь эдгээр балар урлагаар бүрэлдсэний үр дүн болно.

Бид баатарлаг туулийн эх үүслийг түүх- түүхт домог (баатрын уламжлал яриа) – баатарлаг туулийн бүрэлдэл гэж үзсэн нь тун харьцангуй билээ. Зарим баатарлаг тууль нь бусад баатар буюу бусад олон зүйлийн урлагийн хэлбэрээ хэсэг бусад үйл явдлын нийлбэр цогцолбороор бүрэлдэн үүссэн байх юм. Гэтэл иймэрхүү баатарлаг тууль нь хожмын үед сая буй болжээ. Жинхэнэ баатарлаг тууль бол бүр үнэн бодитой түүхт хэрэг явдлыг дээр суурилж үүссэн байдаг.

Монгол ардын баатарлаг тууль бол монгол угсаатны онцлог, тэдний аж төрөх ёсны тусгал болж, эрх чөлөө тусгаар тогтнолынхоо төлөө явуулсан тэмцлийн явцад үүдэн бүтээгдэж тархан дэлгэрчээ. Энэ чанараараа монголын нийгэмийн хөгжилд, тэр дундаа цэрэг дайны үйл хэрэгтэй уялдан туульсын агуулга хэлбэр, сэдэв улам бүр өргөжин хөгжиж ирсэн байна. Академич Б. Я. Владимирцов түүхийн сурвалж бичгийг үндэслэн «XIII, XIV зууны үеийн монголчууд чухам туульс бүтээх үед амьдарч байжээ гэж дүгнэж болно. Азийн бусад нүүдэлчин, гөрөөчидийн дунд дэлгэрч байсны адил монголчуудын дунд дэлгэрч байсан туульсын са-

наа, туульсын сэдэв нь XII зууны эцэс XIII зууны эхэнд ер бусын тодорхой нарийн хэлбэрийг олоод том том туульс, дуу, домог үлгэрт магадгүй дэлгэрэнгүй туульсыг буй болгосон байж болно. Зөвхөн их аян дайн хийж өргөн их газар орныг байлдан дагуулснаар барахгүй, тэрхүү олон дайн байлдаан хийгээд дайчин алдар тэргүүтэн нь туульсын сэдвийг хөгжүүлэхэд зохистой нөхцөлийг буй болгожээ» [2, с. 31] гэсэн дүгнэлт бол үнэхээр онож хэлсэн санаа аж.

Бид баатарлаг туульсийн үүссэн цаг үеийг тодлохдоо юуны өмнө түүнд загваршин тогтсон тухайн үеийн нийгэм түүхийн нөхцөлөөс шалтгаалагдсан соёл сэтгэц зүйн бүтэц онцлогийг хайн шинжих хэрэгтэй. Туульс бол аливаа уран зохиолын ерөнхийлөл болсны хувьд үүсэл бүрэлдэл, хөгжлийн явцдаа цагийн судалгаа ихтэй. Хөгжлийн шатандаа адил бус хувиралттай. Яг ийм учраас түүхэн цаг үеийг зааглагч болсон туульсийн язгуур хэв, хожмын хүмүүсийн соёл сэтгэцийн нийтгэл болон үргэлжлэхдээ нэгэнтээгүүр урлагийн сэтгэхүйн анхан төрхөө үргэлжлэн хадгалж, нөгөөтэйгүүр туулсан түүхэн үеийн шинэ нөлөөг адил бус хэмжээгээр хүлээн авсаар ирсэн юм. Сүүлийн үеийн нөлөөгөөр анхны үүсвэрийг орлуулж болохгүйтэй адилхан, анхан төрхөөр ч сүүлийн хувиралтыг үгүйсгэж үл болно. Тогтонгуй хэв загвар болон хөдлөнгүй явдлын хоорондох зөрчил бол туульсын хөгжлийн бүх явцад илэрдэг үзэгдэл болжээ. Баатарлаг туулийн иймэрхүү будлиант хувирангуй байдал болон хоёрдмол шинж түүний үүслийн тухай элдэв маргааныг тасралтгүй өдөөн өрнүүлсээр ирж билээ [3, с. 45–46].

Том баатарлаг тууль «Жангар» бол монголын эртний домог ба балар эртнээс уламжилж ирсэн богино хэлбэрийн туулийн сэдэв материалыг ашиглаж зохиосон нь мэдэгдэж буй. Иймээс тус туулийн үүссэн цаг үеийг нягтлахад наад захдаа гурван зүйлийн цаг үеийн тухай ухагдахууныг тодорхой ялгах хэрэгтэй. Даруй энэ тууль лугаа холбогдол бүхий балар эртний домгийн анх үүссэн цаг үе, тус туульд ашиглагдсан богино хэлбэрийн тууль үүссэн цаг үе хийгээд том баатарлаг тууль «Жангар»-ын бүрэлдэн тогтсон цаг үе болно. Энэ гурван цаг үе нь хоорондоо холбоотой мөртлөө бас ялгаатай юм. Тэдгээрийг хутгалдуулж нэгээр нөгөөг орлуулж яасан ч болохгүй [4, с. 2]. Эдгээр гурван цаг үеийн агуулгын дотроос туулийн бүрэлдэн тогтсон цаг үед байсан зүйл нь сая бидний тавьсан асуудлыг нотлоход хэрэгцээтэй зүйл болно. «Жангар»-ын дотор үндсэн зүйл ба дагалдах зүйл, гол чөмөг болсон зүйл ба эргэн тойрны зүйл, мөн чанарыг итгэсэн зүйл ба гадаад үзэгдэл төдий зүйл гэх мэтийн ялгаатай байдаг. Эдгээр нь хувирамтгай чанартай, хөдөлгөөнтэй элемент мөн. Нөгөө үндсэн зүйл, гол чөмөг болсон ба мөн чанарыг илтгэсэн зүйл бол туулийн хувь заяаг шийдвэрлэх хэсэг мөн. Тэдгээр нь туулийн

эхэлж бүрэлдэн тогтох үед байсан бөгөөд тогтонгуй чанартай, хувьсаж өөрчлөгдөхөд бэрхтэй байдаг. Туулийн агуулгын голчөмөг болсон үндсэн зүйл нь түүний сэдэв, үйл явдлын гол шугам, үзэл санаа ба баатрын дүрийн уг дүрсийг харуулж чаддаг. Энэ бол бидний эрж байгаа зүйл мөн. Бид туулийн агуулгын гол чөмөг болсон зүйлийг олбол сая түүнээр дамжиж үүсэн бүрэлдсэн цаг үеийг нь тогтоож болно [5, с. 180–181].

Жинхэнэ баатарлаг тууль нь үндэстэн угсаатныхаа язгуур зориг санаа, үзэл ухамсрыг гүйцэд илэрхийлж, уриалан дуудаж байдаг. Аугаа их зориг, хүч чадал, ухаан билгийн дуулал болсон баатарлаг туулийг хайлан хэлэх явцад сонсогчдын нэг хэсэг нь туульчийн авьяас билгийг бахдан биширч түүн шиг чадварлаг туульч болох хүсэл мөрөөдөлтэй болдог бол, туулийн баатруудын ер бусын их хүч чадал, эр зориг, авхаалж самбаа, адал явдал нь сонсогчдын сэтгэл санааг хөгжөөн баясгаж, баатрыг ялахад нь баярлаж, ялагдахад нь өр өвдөн харамсаж, гунихад нь уйлж, баярлахад нь инээх зэргээр дотоод сэтгэлээрээ туулийн үйл явдалд оролцон, бие сэтгэхүйгээ туульдаа уусган шингээж, хөтлөгдөн жолоодогдож, туулийн баатрууд шиг шилдэг эрс болох гэсэн хүсэл мөрөөдлийн далавч жигүүрийг ургуулан төрүүлдэг аж. Үр хүүхэд ач нар хойцсынхоо ямар ч хүчир бэрхшээлд тулгаран тохиолдоход хүсэл мөрөөдөл, зориг ухамсрыг нь мохоохгүй, амьдралд нь итгэл зориглохын төлөө ямар ямар баатрууд дахин эргэж төрнө, тэр цаг ирнэ гэдэг санааг туульчлан хэлдэг нь маш чухал учир зорилготой. Ингэж үндэстэн угсаатныхаа язгуур зориг санаа, цог сүлд, үзэл ухамсрыг уриалан дуудаж, даллан сэргээдэг нь жинхэнэ баатарлаг туулийн оюун сүнс нь юм. Иймээс ч эртний монголчууд баатрыг эрхэмлэн үзэж, сургаал үлгэр болгож, баатар явсан хүмүүсийн тухай домоглон ярьж, ямар хүн, ямар нөхцөлд яаж баатар болдог тухай хүүхэд, дүү нартаа сургадаг, үүний үр дүнд баатрыг дууриан явах хүсэл мөрөөдөл маш хүчтэй түгээмэл үзэгдэл болж байсан бөгөөд монголчуудын дотор цэргийн баатар хүн олноор төрөн гардгийн учир үүнтнэй холбогдох буюу. Туульсын баатар шиг ер бусын баатар болох гэсэн хүсэл мөрөөдөлдөө хөтлөгдсөн монгол хүүхэд бүр гурав дөрвөн наснаасаа морь сайн унаж сурах бөгөөд өөртөө тохирсон нум сумтай болж, харвах намнах дасгал сургууль хийж бүр чадамгай харваач болж арван гурван нас хүрвээс гарын оновчоо тогтооно. Монголчуудын хоорондоо ярилцах ярианд нум сум яаж сайн харвах, ан авлах ба цэрэг дайны явдлыг гол болгох тул бяцхан хөвгүүд нум сумаар яаж харвах ба ан гөрөөс хэрхэн намнахыг цаг бүр хэлж зааж сургана. Ямар овог аймгийн хэн гэгч хөвгүүн яаж харвадаг тухай, тийм зайн газраас тэгж ингэж харваад тийм амьтныг алжээ, тийм дайсныг дарж гэх мэтээр нум сум гойд сайн харвадаг хүмүүсийг алдаршуулан ярина [6, с. 101–102]. Ийнхүү эр зориг дайчин баатарлаг

чанар монголчуудын хувьд багаасаа боловсрон бэлтгэгдсэн «эрт цагийн монгол эрс цөмөөрөө дуртай цэрэг болох тул, эртний монгол цэрэг сайн хэмээн нэр гарсан учир ийм шалтгаантай» байдаг аж [6, с. 219–220].

Баатарлаг тууль нь энэ мэтээр үндэстэн угсаатны дунд эх оронч үзэл, баатарлаг үзэл ба ёс суртахууны хүмүүжлийг төлөвшүүлэхэд хүчтэй нөлөөлөөд зогсохгүй, цэрэг эрсийг эх орон, эрх чөлөөнийхөө төлөө аян дайнд уриалан дуудаж, дайн тулалдаанд хүнд бэрхийг зоригтой даван туулж, дайснаа дарах сэтгэл зүйн бэлтгэлийг нь зарим талаар хангаж өгдөг байсан зэрэг нийгэм ахуйн үйлдэл хэрэгцээ нь баатарлаг туулийн зохиогдон уламжлагдах чухал нэг нөхцөл шалтгаан болсон ажээ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тогтуун. Баатарлаг туульсын үнэн бодит түүхэн шинж // Өвөр монголын багшийн их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл. 1987. № 4.
2. Монгол ардын баатарлагийн туульсын учир. Загдсүрэнгийн эмхэтгэсэн. Улаан Баатар, 1966.
3. Бүрэнбэх Б. Бааталаг үзлийн яруу найраг-баатарлаг туульс // Өвөр монголын их сургуулийн эрдэм шинжилгээний сэтгүүл. 1989. № 4.
4. Ринчендорж Ж. «Жангар»-ын туульсын үүссэн цаг үеийн тухай дахин өгүүлэх нь // «Жангар»-ын тухай өгүүлэх нь (5 өгүүллийн түүвэр). Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 1995.
5. Ринчендорж Ж. «Жангар»-ын үүссэн цаг үеийн тухай // «Жангар»-ын тухай өгүүлэх нь (3 өгүүллийн түүвэр). Шинжааны ардын хэвлэлийн хороо, 1995.
6. Лувсанчойдон. Монгол зан аалийн үйлдвэр. Өвөр монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1981.

Сохраняемость и изменяемость типических мест в калмыцком героическом эпосе «Джангар»

Калмыцкий героический эпос «Джангар» бытует в форме больших циклов поэм, составляющих репертуары сказительских школ. Изучение поэм о подвигах богатырей в Малодербетовской версии (1862 г.) путем сравнения общих мест с эпическими темами пролога выявляет сохраняемость и изменяемость типических мест.

В джангароведении проблема сохраняемости и изменяемости типических мест эпических песен рассматривалась рядом ученых как в общих трудах, посвященных изучению героического эпоса [1–5; 7; 11–14; 17 и др.], так и в специальных работах, посвященных поэтико-стилевым особенностям калмыцкого героического эпоса «Джангар» [6; 8–10; 15–16, 22–23].

В тематическом плане «Песнь о победе Джангара над Мангасовым Уту Цаганом» (далее обозначено как I.1) представляет собой эпос воинский [6, с. 6]. В сравнении с другими поэмами эпоса здесь нет архаической основы, за исключением лишь одного мотива восстановления копья.

Сюжеты двух последующих песен версии восходят к архаическому тууль-улигерному эпосу. «Песнь об искоренении Джангаром мангусовского Кюрюл Эрдэни хана» (далее обозначено как I.2) имеет прочную связь с тууль-улигером. Так, противник Джангара является представителем иного мира, мангусом-оборотнем, принявшим человеческий облик в лице Кюрюл Эрдэни хана. В сравнении с композиционной структурой тууль-улигера совпадают некоторые конструктивные элементы [6, с. 12]. Интересно отметить также, что данная версия содержит элементы темы «муж на свадьбе жены».

Своеобразное смещение функций персонажей в заключающей главе трилогии «Песнь о победе славного Шовшура Алого над свирепым Шара Гюргю Мангус ханом» (далее обозначено как I.3) образует за собой две сюжетно-параллельные линии двух героев – Джангара и Шовшура. Сюжетная линия Шовшура идентична второму сюжетному ходу тууль-улигерного

повествования, образующего две параллельные линии: 1) главного героя – Джангара и 2) помощника главного героя (Шовшура). Таким образом, песнь I.3 представляет собой двухфабульное повествование: приключения Джангара, связанные со спасением и возвращением Хонгора из Нижнего мира, а также победа Шовшура над Шара Гюргю и возвращение ханши Ага Шавдал и народа Бумбы на родину.

Несмотря на стадийно-типологическое различие, поэмы Малодербетовской версии (1862 г.) взаимосвязаны. Прежде всего, связующим звеном в данной версии является пролог.

В тематическом плане «Песнь о победе Джангара над Мангасовым Уту Цаганом» представляет собой эпос воинский: основным содержанием поэмы является поединок Хонгора с Шара Бирменом, витязем чужеземного нойона Уту Цагана, поход богатырей Джангара, битва с Уту Цаганом и победа над ним. По сравнению с другими песнями эпоса здесь отсутствует сказочно-мифологическая, архаическая основа, за исключением некоторых мотивов, связанных с архаическим тууль-улигером.

Единоборство, богатырский поединок в героическом эпосе калмыков занимают, как и у других народов, значимое место, именно этот мотив является основным сюжетообразующим мотивом в песне I.1 Малодербетовской версии, в силу чего мы называем ее эпосом воинским.

Известно, что выбор Джангаром богатыря для поездки, так или иначе, аргументируется. Среди мотивов похода выделяется случай, когда мотивировке предшествует самовыбор богатыря, притом только Хонгор изъявляет желание исполнить тяжелую миссию посланника, сопряженную с неимоверно трудными физическими и нравственными испытаниями. В соответствии с особым положением в Бумбе Хонгор может совершить вызывающие, но всегда прощаемые поступки. Так, он может оскорбить во хмелю самого Алтан Чээджи, главу богатырей «правой руки», ясновидца и мудреца, потребовав назвать того, кто удалее и сильнее его, и даже пригрозить ему: «Если не сумеешь назвать – Арцытай Зандан гору твою разрушу! Род твой, Алтан Чээджи, с лица земли сотру!» [18, с. 69–70].

Вслед за оскорблением, нанесенным Алтан Чээджи, Хонгор узнает о грозном противнике – Шара Бирмене, который едет в Бумбу, поклявшись своему повелителю Уту Цагану привезти Хонгора, «надев на шею цепь тяжелую, что силачу не поднять, а самого привязать к хвосту его Кёкё Галзана» [18, с. 70]. Хонгор тут же выступает навстречу личному врагу-оскорбителю, чтобы отстоять свою честь.

За выбором героя следует тема подготовки к походу. Сопоставим текст пролога и текст песни, относящиеся к этой теме, с целью выявления сходства и различия общих мест. Идентичность построения стихов представлена в таблице 1.

Таблица 1.

Идентичность построения стихов

№	Название общих мест	Количество строк в	
		прологе I.1	песне I.1
	Ловля (выстойка) коня	129	20
	Привод	28	27
	Седлание коня	21	14
	Одевание богатыря	34	13
	Выезд богатыря	17	15

За исключением общих мест «ловля (выстойка) коня» и «одевание богатыря», в остальных темах наблюдаются незначительные несовпадения. Они происходят из-за пропуска некоторых строк, например, строк, описывающих седлание коня.

Наблюдается заметное варьирование в общих местах. Оно происходит в связи с тем, что «ловля коня» является своеобразной темой, присущей только прологу. В песне «ловля коня» заменяется «выстойкой коня». Такое смещение общего места объясняется специфичностью самого пролога, где изображается статичная картина (богатыри проводят время в увеселениях, их кони пасутся в верховьях реки). Но по сюжету песни I. 1 для поездки героя в дальнюю страну необходимо выстоять (откормить) коня. Поэтому в песнях присутствует именно эта тема.

Общее место «одевание богатыря» в песне заметно сокращается, чтобы указать поспешность выезда богатыря. В песне I.1 наблюдается пропуск 11 строк (процесса изготовления плети-малы). Такое типическое место, как «Выезд богатыря», джангарчи использует, когда описывает, как богатырь отправляется в поездку: в прологе версии Хонгор спешит ко дворцу Джангара, а в песне противник Хонгора Шара Бирмен отправляется в Бумбайскую страну.

Стремительность поездки рапсод демонстрирует условно, не прибегая к подробному описанию: «Кекё Галзан рванулся, в гигантском прыжке взмыл, Повод вправо Хонгор потянул и поскакал – Долина океаноподобной Бумбы реки В пыли, словно в тумане, скрылась» [18, с. 60].

Известно, что расстояние между двумя локусами разбивается на отдельные зоны, полярно противоположные: «свои» – «чужие». Богатырь, преодолев невраждебную пространственную зону («через восемьдесят две реки переправился» [18, с. 70]), оказывается на пограничной черте, отмеченной чаще всего одинокой горой («к подошве высокой горы Цаган прискакал») [18, с. 71].

Приблизившись к горе, герой стремительно взбирается на ее вершину: «И стремительно на вершину горы взобрался» [18, с. 71].

В песне I.1 «начало осмотра» фиксируется формулой:

Өмне талан харна –	«Смотрит вперед вдаль –
Харан-баран уга.	Не видать ничего».

[18, с. 71]

в песне I.2 формулой:

Ардъ талан харна,	«Назад стал смотреть –
Харан-баран уга;	Не видать ничего,
Өмне талан харна,	Вперед стал смотреть –
Харан-баран уга;	Не видать ничего».

[18, с. 117]

В эпосе стороны света обозначают не только пространственные понятия и географические координаты, но вместе с тем они передают также и сакральные понятия. Как известно, запад ассоциируется в народных представлениях с миром мертвых, как правило, оттуда прибывает вражеский витязь Шара Бирмен горский:

Орхъ нарни сүүре талась... Со стороны заходящего солнца...
[18, с. 71]

Богатырь, оказавшийся на границе, после обозрения местности решительно входит в пределы противника и немедленно приступает к реализации цели поездки, так, Хонгор и Савар после расправы над вражеским богатырем Шара Бирменом, выступившим в роли пленителя Хонгора, инициируют контакт с враждебным ханом:

Күзүндени күмен дааши уга	«На шею надел цепь тяжелую,
Шинжир зүүһэд, көтлэд һарвь...	Что не поднять никому, и потащил...»

[18, с. 76]

«Долго-предолго проскакав, Уту Цагана дворец Шилэ Гаруда увидели. Без конца и краю страну его увидели. В пределы его кочевий Наконец въехали. У подножия желто-пестрого знамени Уту Цагана, спешившись, На выстойку поставили двух кюлюков; Бумбайский Алый Хонгор [во дворец] вышел» [18, с. 82–83].

Это наиболее простой, «самый прямолинейный» способ вступления в контакт с противником. Такой упрощенный случай вхождения богатыря в опасный локус резко отличается от других, более осторожных переходов во владения властелина антагонистической державы.

Поединок двух равных по силе богатырей обычно продолжается длительное время: «Трижды семь – двадцать один день бьются – Одолеть никто не может» [18, с. 74–75]. Испробовав все виды оружия, «Бились, пока желтые стальные мечи Не укоротились и стали, как кинжалы, Бились, пока

закаленная сталь мечей в простое железо не превратилась», «удобных приемов не находя, Схватывались и расходились» [18, с. 74–75], грозный враг, Шара Бирмен, наводящий ужас на всех своей «нечеловеческой» (демонической) силой, оказался сильнее, и Хонгор терпит временное поражение.

Поединок в эпосе способствует введению в действие новых героев, выполняя функцию группировки и перегруппировки персонажей.

Так, после неудачного поединка Хонгора с Уулын Шара Бирменом вводится в действие главный активный герой – богдо нойон Джангар, который сообщает, что тому, кто вызволит Хонгора, «простит сорок четыре проступка, удовлетворит тридцать три пожелания. Савар, ссылаясь на хромоту коня, отказывается от участия в походе против Шара Бирмена для освобождения плененного врагом Хонгора. Разгневанный богдо нойон Джангар грозит уничтожить род Савара в семи поколениях. Савар, боясь расправы, обращается к своему боевому товарищу-коню с просьбой доставить его к Улан Хонгору, опередив Джангар-хана.

В песне I.3 этой версии обнаруживается скрытая мотивировка печали Джангара, т. е. Джангар и Ага Шавдал находятся в таком возрасте, когда они уже выдали замуж свою взрослую дочь, хотя у них нет сына-наследника.

Далее, согласно повествованию богатыря, Савар освобождает Хонгора из плена, и вместе без ведома Джангара, но от его имени они едут во дворец к Уту Цагану, чтобы договориться о добровольном подчинении Джангар-хану. Однако Уту Цаган, нарушив свой договор, окружает своей многотысячной ратью богатырей Джангара, разворачивается сцена великой битвы. Именно в описании этой сцены эпическое повествование достигает наивысшего накала, рапсод, изображая битву в окружении, концентрирует внимание слушателя, переживающего за ходом событий. Герои Бумбы сражаются на пределе физических и духовных возможностей, ценой нечеловеческих усилий достигают победы над превосходящим по силе врагом.

Оппозиция «правый-левый» отражает уходящую в глубокую древность дуальную организацию монгольских племен, проявляющуюся в системе военных, сословных, податных и прочих видов социальных структур, деление их на два крыла, правое и левое. Это находит подтверждение в описании битвы Джангар-хана и его воинов с войском противника Уту Цагана [18, с. 84–89]. Так, главенствующий над левым крылом войска нойон Гюмбе врывается в левые ряды полчища, правое крыло возглавляет Алтан Чээджи-мудрец, по центру сам августейший Джангар-хан бьется с Уту Цаганом. Разворачивается великая битва, богатыри, проявляя свое мужество, храбрость, воинский опыт, сражаются из последних сил. Победа, кажется, близка, слушатель вместе с певцом переживает, следя за

ходом событий, в этот момент повествование достигает наивысшего накала. Победный конец, кажется, уже близок, но когда ведущие богатыри двух враждующих сторон испробовали силу оружия в поединках, лицом к лицу сталкиваются главные противники-ханы, Джангар пускает в ход свое знаменитое копье-арам, которое разрушается. Необходимо восстановить копье, поскольку враг может быть побежден только с его помощью.

Основные события в повествовании разворачиваются так, что богатыри Джангара, вступившие в битву с грозным противником, терпят поражение. Могущественного противника, согласно закону эпической симметрии, поражает сам Джангар, причем в повторном поединке, с помощью восстановленной кузнецом пики, на своем Зээрэд скакуне. Это сюжетная схема, разработанная всеми версиями «Джангара», в частности главах, сюжеты которых включают эпизод о разрушении и восстановлении оружия Джангара «седым кузнецом» [18]. Здесь сюжет о поломке и восстановлении копья построен на основе мотива триединства: конь + оружие + герой. Личное оружие и конь богатыря характеризуют героя, по личному оружию определяется его статус, а название оружия в контексте соответствующей стилистической формулы служит атрибутом богатыря. Известно, что тема подготовки богатыря в поход всегда завершается описанием вооружения героя. В поэме «Хара Сойо» (монгольская традиция) Джанграй вступает в битву на своем коне, со своим личным оружием-пикой, которое, не выдержав «тысячи воинов», ломается. Разрушение пики повлекло за собой поездку к кузнецу, который, в отличие от мастера в калмыцкой версии, умирает, выковав последнее в своей жизни оружие – меч, разом отрубавший десять тысяч вражеских голов.

Согласно Малодербетовской версии (1862 г.), разрушение пики перед решающим поединком повлекло поездку к «седому как лунь» кузнецу, который восстанавливает главное оружие героя. Богатырская пика, являясь эпическим аналогом мирового древа, связует три уровня в эпической картине мира – подземный, земной и небесный. Взаимосвязь героя, реализовавшего в своем «последнем поединке» собственное предназначение и предназначение своего небесного коня Зээрде, священной пики и покровительствующего ему магического кузнеца, нерасторжима и влечет за собой восстановление мировой гармонии, возвращение к исходной точке.

«Песнь об искоренении Джангаром мангусовского Кюрюл Эрдэни хана» Малодербетовской версии, по терминологии А. Ш. Кичикова, относится к «эпосу поиска в «чистом виде» [18, с. 6].

На первый взгляд, в поэме речь идет о поиске и возвращении похищенного табуна, однако в действительности о судьбе угнанных коней

Джангара ничего не говорится, – возможно, что табун, оставшийся на земле, с самого начала не интересовал антагониста, поэтому угон табуна явился лишь поводом к столкновению.

В отличие от тууль-улигера, где объектом похищения является жена (невеста) героя, в героическом эпосе «Джангар» объектами притязания врагов становятся кони, табуны скакунов. В прямом повествовании глава I.2 сводится к следующему:

В разгар пира в ставку Джангара поступает сообщение об угоне семидесятитысячного табуна хана. Никто не может сказать, кто решился на такую дерзость (врагу известно, что богатыри Бумбы сильны и едины).

Джангар как бы без связи с происшедшим вспоминает, как в давние времена, возвращаясь из покоренных им земель, он встретил некоего сорокачетырехголового мууса (муса) по имени «Денде Хара, сорок голов напрочь снес... и от [мууса] ускакал... А муус вслед ...кричал, когда настал час расстаться с душой: «Узенга сын, единственный Джангар, клянусь, что с тобой рассчитаюсь за то, что содеял ты!», – и с тем страшным заклиньем душа мууса отлетела. «Кто знает, где он переродился?» – с тревогой спрашивает Джангар [18, с. 113].

Богатыри во главе с Джангаром собираются в поход. В песне I.2 тема «подготовка к походу» строится по той же схеме, что и в прологе версии.

В песне тема «ловля коня» заменяется «выстойкой коня». Описание сцены ловли коня отражает неимоверно тяжелый труд конюшего, который с присущим только ему умением справляется с диким скакуном [18, с. 98–101]. «Выстойка коня» происходит по пути ко дворцу:

Песнь I.2.

Һомбин улан ғәсииге	Круглый красный живот
Һол талан авад,	К спинному хребту подобрал,
Дарцъг цаһан эрвәңгииге	Полотняно-белую брюшину
Давсъг талан авад...	К мочевому пузырю подобрал...
Сәән бийән сәәре талан авад,	Силу свою к крупу подобрал,
Сәәхен бийән чәәжи талан авад,	Красоту свою к груди подобрал,
Хурдън бийән дөрвн һашъг алтън	Резвость свою к четырем золотым
Турун талан авад...	Копытам подобрал...

[18, с. 114–115]

Скакун приобретает вид, приводящий в восторг. После «привода коня» последующим этапом подготовки коня является традиционное общее место «седлание коня», которое происходит в строгой последовательности:

Пролог I.2.

- 1) многослойный серебряный под-
потник;
- 2) плотный серебряный потник;
- 3) серебряное седло;
- 4) лхасского золота подхвостник;
- 5) передняя подпруга с 25 застеж-
ками;
- 6) задние 66 подпруг.

[18, с. 101–102].

Песнь I.2.

- 1) многослойный серебряный
подпотник;
- 2) плотный серебряный потник;
- 3) серебряное седло;
- 4) лхасского золота подхвостник;
- 5) семьдесят две золотые застеж-
ки нагрудника.

[18, с. 115]

Процесс седлания коня и в прологе, и в песне передается посредством единой, выработанной схемы. Заметны небольшие вариации. Для описания традиционной темы «одевание богатыря» певец-джангарчи также использует стандартный набор формул. Дифференциация в 10 строк появилась вследствие выпадения описания техники изготовления плети-маля, неизменной детали снаряжения богатыря.

Формульное выражение: «Ладную плеть-маля в правую руку взял. Перешагнув через прочный сандаловый порог, вышел» [18, с. 116] передает готовность богатыря к походу.

Джангар, воодушевляемый Хонгором и другими героями, первым догнав врага, вступает с ним в тяжелое единоборство. На исходе двенадцатого дня борьбы прибывает Хонгор. Увидев, какая мощная подмога подошла Джангару, коварный враг-оборотень мгновенно превращается в орла (*га-руду*) и уносит Джангара на небо, в свое ханство. Не зная об этом, Хонгор с остальными богатырями остается на поле брани в тщетных поисках государя. Тем временем Кюрюл Эрдэни уже подвергает Джангара адским мукам, приковав его к тяжелой телеге железной цепью. Не выдержав тяжести пыток, Джангар соглашается признать свою зависимость от Кюрюл Эрдэни, но враг на это отвечает повелением ужесточить мучения.

Дочь Солнца, младшая хатун Кюрюл Эрдэни, усыпив волшебными заклинаниями «мужа-оборотня», приходит на помощь Джангару, освобождает его, разрезав «стальные оковы ножницами».

В ответ на протест Джангара, который не желает принять свободу из рук женщины («Молва о том ... ляжет на меня позором на тысячу калп!»), дочь Солнца объясняет, что когда-то она «цветы собирала», резвясь, и ее проглотил сорокачетырехголовый муус; спасителем же ее был Джангар, хатун объясняет, где и как следует раздобыть душу мужа. Джангар после долгих поисков находит волшебного марала, из распоротого брюха которого «семь птенцов выпали». «Джангар их поймал, Шестерых в пламя костра бросил, седьмого под пятку сунул. И коня повернул назад, к Кюрюл Эрдэни

хану». Началась тяжелая борьба. «В это самое время под правой пяткой Джангара Птенчик раздавлен был. Тут нежная спинная аорта лопнула у Кюрюл Эрдэни хана, и упал он, семидесяти рек пойменные леса придавив, и стал он добычей бесчисленных рыб». Уничтожив Кюрюл Эрдэни, Джангар с помощью орла-гаруды спускается на землю, где тщетно ищет свою страну и, не находя ее, остается в стране некоего Алтан Гюргю хана, приняв облик «паршивого мальчишки».

Войдя в доверие к хану, Джангар – «паршивый мальчик» становится приближенным царевича, подговаривает последнего пуститься в странствие по далеким землям, после долгих путешествий среди других странствующих Джангар находит свою страну, к ней впоследствии примыкает и ханство Алтан Гюргю [18, с. 91–139].

Рассматриваемая глава имеет прочную связь с тууль-улигером. Противник Джангара является представителем иного мира, мангусом-оборотнем, принявшим человеческий облик в лице Кюрюл Эрдэни хана.

В калмыцком героическом эпосе «Джангар» мангус как противник-антагонист, враждебный иноземец встречается во всех версиях [18].

Тууль-улигерный сюжет о нападении и похищении насильником жены героя из каравана в исследуемой главе явно трансформирован. Угона табуна не было, но похищение все-таки состоялось. Так, из прямого повествования известно, что похитил Джангара Кюрюл Эрдэни, который выступает в роли типичного женского насильника, похитившего дочь Солнца – потенциальную невесту – суженую героя тууль-улигера. Вместе с тем сюжет о похищении и освобождении жены героя контаминирован с повествованием об освобождении родных богатыря, угнанных мангусом в иной мир.

При возвращении героя на родину вновь встречается мотив паршивого героя: герой возвращается домой и появляется в своей ставке в маске паршивого. Здесь прослеживается сходный мотив, который у Гомера присутствует как «возвращение Одиссея к Пенелопе», но имеющаяся в «Одиссее» ситуация «муж на свадьбе жены» отсутствует: свою постаревшую Ага Шавдал ханшу Джангар видит на своем троне, одинокую, а не в обществе претендентов на ее руку.

Таким образом, Малодербетовская версия «Джангара» включает отдельные мотивы темы «муж на свадьбе жены», в целом утраченный, так как тема героического сватовства потеряла актуальность.

Итак, тема превращения героя в паршивого мальчика *тархая* во второй главе исследуемой версии разворачивается до уровня самостоятельного сюжетного повествования о приключениях превращенного героя: Джангар, спустившись из Верхнего мира на землю, ищет и не может найти свою

родину, давно покинутую им. «Джангар, в паршивого мальчика оборотясь, аранзала Зеерде [скакуна] своего в безгривого и безхвостого жеребенка... превратив, по свету побродил и, наконец, на страну Алтан Гюргю хана набрел. Разыскал себе старика со старухой, не имевших никогда детей,... и им... сыном стал» [18, с. 130].

При сравнении с композиционной структурой тууль-улигера, разработанной А. Ш. Кичиковым, обнаруживается, что совпадают следующие конструктивные элементы: 1. Бездетные престарелые хан и хатун; 5. Чудесный рост и необыкновенное детство будущего героя; 11. Поход героя в страну мангусов (захватчиков); 12. Истребление героем мангусов (захватчиков) и возвращение с освобожденными родителями (народом) [18, с. 12]. Последовательное развитие сюжета «лысого паршивца» имеет следующие моменты: прибытие героя, принявшего облик паршивого мальчика, в страну Алтан Гюрге хана; обнаружение и усыновление паршивого бездетными стариками; столкновение паршивого с приближенными хана; вызов паршивого на ханский суд, оправдание и получение им выигранного золота; оказание хану услуги (победа над мангасом Кюдэр Шара) и получение должности при ханском дворе; возвращение на родину.

В песне I.3. повествование начинается с описания спокойной обстановки: «пирующие разошлись, прошла ночь, настало утро нового дня, «желтое светило вселенной, взойдя на небосклоне, вознеслось». «Государь Джангар, опочив, [с гостем] поднялся; расторопный стольник ... яства приготавил и властелину подал».

Картина мнимого благополучия принимает неожиданный поворот: «властелин нойон Джангар к яствам не притрагивался и в глубокой задумчивости пребывал» [18, с. 165].

Встревоженный ханский стольник «тридцать пять гонцов-вестовых К тридцати пяти витязям направил, К ханам-властелинам семидесяти двух рек Семьдесят два гонца послал. [И вновь] сайды к Джангару великому съехались. Битком набит дворец Богатыря-богдо, Сайды правой и левой стороны по своим местам расселись» [18, с. 165].

Поведение Джангара хана воспринимается его вассалами как нечто особо важное, и сайды собрались на чрезвычайный съезд. Сайды пытаются вывести властелина из состояния скорбного молчания, но все тщетно. Джилбанг, великий келмерчи (мастер красноречия), имевший особые заслуги перед ханом, обращается к сюзерену в последний раз с просьбой, но Джангар вновь «не соизволил ничего сказать». Оскорбленные молчанием хана, «толпы вепрей, грозно шумя, вслед за Джилбангом вышли вон» [18, с. 166–167].

Затем Джангар приказывает Буру Мангна седлать Зеерде-скакуна. В описании традиционной темы подготовки богатыря к походу джангарчи применяет тот же состав общих мест, которые по сравнению с текстом пролога выглядят следующим образом:

Количество общих мест темы «подготовки богатыря к походу» не изменилось. Пролог I.3 подробно демонстрирует «ловлю коня», а в таких общих местах как «привод», «седлание коня» наблюдается почти одинаковое количество строк. При сравнении традиционной темы «одевание богатыря» в тексте пролога I.3 была замечена одна особенность: богатыря Хонгора одевает Зандан Зула ханша [18, с. 153], тогда как в песне Джангар одевается сам [18, с. 169–170]. «Выезд богатыря» всегда заканчивается древней традицией три раза объезжать свое жилище по ходу солнца:

Поручив державу Хонгору, Джангар покидает страну. Скитаясь, встречается с богатырями правой руки во главе с Алтан Чээджи, который выразил свою обиду словами: «Если Вам не нужна Бумбайская держава, то и мне не нужна!» То же самое говорит и Гюмбе, покинувший Бумбу во главе богатырей левой руки [18, с. 171–172].

Богатырская семья, казавшаяся неразрушимой, вследствие загадочного поведения Джангара распалась. Единственный преданный своему государю Хонгор остался «один-одинешенек» в осиротевшей Бумбе, чем и воспользовался давний враг Бумбайской страны, владыка всех мангусов и шулмусов Шара Гюргю. Услышав, что Бумба распалась, Шара-Гюргю двинул на беззащитную страну «рать гуще пыли и многочисленнее муравьев», сломил упорное сопротивление Хонгора и угнал народ Бумбы к себе, не оставив «ни бездомного щенка, ни осиротевшего ребенка. Жен семидесяти двух ханов с хатун самого богдо во главе одной цепью сковали и угнали. Державная гора Цаган до основания разрушена, океаноподобная Бумба-река иссохла», название «славного Джангара держава» забвению предано, угнано все, опустела страна [18, с. 172–181]. Такими мрачными красками вырисовывается картина катастрофы Бумбы, некогда (согласно прологу версии 1862 г.) могучей и неразрушимой державы.

В это время богдо «позабыл.. в скитаниях Хонгора Благородного, позабыл им покинутую Бумбайскую державу свою; Скитаясь, вдруг очутился он у золотого дворца. Заглянул он в окно из волшебного сандала и увидел: небесная рагни сидит одна... Вскочил Джангар в сандаловую оконницу, подхватил ее за перламутрово-белое запястье, сунул в нагрудный карман и вышел» [18, с. 181–182].

После долгих скитаний у «вселенского моря Кюрюл Цаган» он соорудил белокаменный дворец, «И стали они тут в супружестве жить. А при виде десятой луны родился сын».

Ни новое супружество, ни рождение сына на чужбине внешне не связано с мотивом «мировой скорби» – молчанием Джангара перед отъездом.

Но есть скрытая мотивировка поведения, отсутствующая в прямом повествовании. Поведение Джангара, вызвавшее недоумение, а затем и обиду всех его приближенных, раскрывается в словах, с которыми обращается Джангар к своему сыну Шовшуру, не имевшему представления о происхождении своих родителей, живущих одинокой семьей. Так, при виде бумбайской стрелы-вести с далекой родины, в Джангаре всколыхнулись чувства тоски по родной земле, он вспоминает свою страну и предков: «Океаноподобная Бумба-река моим владением была. Счастьем, равным моему, никто не обладал и в вышних семи мирах» [18, с. 186].

Эпическая биография Джангара, его социальное и семейное положение присутствуют во всех вариантах пролога (1862 г.) [18, с. 46, 96, 141], в тексте песен джангарчи также использует это общее место [18, с. 186].

В двух предыдущих песнях цикла круг активно действующих богатырей ограничен: так, в песне I.1 встречаются Джангар, Алтан Чээджи, Гюмбе, Хонгор, Савар, Хабатын Онге, однако здесь нет юного богатыря Шовшура, т. к. он еще не родился. В этой песне также упоминается, что конь Савара, принимая участие в состязаниях в честь Менген Гэрэл, дочери Джангара, подбил ногу и захромал [18, с. 81]. Следовательно, в это время, когда они уже выдали замуж свою взрослую дочь. Итак, согласно песне I.3, Джангар и Ага Шавдал – пожилые супруги, выдавшие замуж свою дочь. Песнь I.2 повествует о длительном отсутствии Джангара после поражения от мангусова Кюрюл Эрдэни. Джангар, вернувшись на родину, видит свою ханшу состарившейся древней старушкой, седой как лунь. В таком трансформированном виде можно обнаружить в «Джангаре» мотив бездетности престарелых родителей, который распространен во всех тууль-улигерных сказаниях.

Согласно первой фабуле тууль-улигера, будущий герой-наследник престарелых родителей рождается дома. Получив предназначенного коня, герой спешит к своей суженой и, одержав победу над соперником, женится и возвращается к родителям. Вторая фабула связана с возвращением угнанных в рабство родных героя.

Анализируемая песнь Малодербетовской версии (1862 г.) в своем сюжетном развитии отошла от традиционной конструкции тууль-улигера. Сюжет песни построен в соответствии с новыми функциями героев. Произошла подмена одного героя другим: так, Джангар выступает в той роли, в которой по тууль-улигерному сюжету должен был бы выступать его сын. Согласно тууль-улигерной конструкции, наследник (Шовшур), родившись в Бумбе от престарелых Джангара и Ага Шавдал, должен был

сам отправиться в страну суженой, но этого не происходит. Смещение функции Джангара явилось результатом «реалистической» трактовки образа Ага Шавдал, которая вследствие своей естественной старости не может родить наследника.

Таким образом, функцию юного героя выполняет сам Джангар: отправляется в иной мир, бесцельно скитаясь в состоянии забытья, и прибывает в страну будущей молодой ханши-красавицы рагни. По прошествии реального времени, десяти лунных месяцев рождается сын.

Рождение Шовшура восстанавливает традиционное развитие сюжета, сын-наследник выступает в роли помощника главного героя тууль-улигера – побратима или брата героя.

Известно, что тууль-улигерное повествование в реконструкции состоит из двух сюжетных ходов: первый – это описание брачной поездки героя, второй – рассказ о поисках угнанных врагом его родных. Второй ход тууль-улигерного повествования в идеале составляет две параллельные линии: одна линия – поездка в иной мир центрального героя за угнанными подданными и родителями или за семьей старшего брата; вторая линия – возвращение жены с караваном (в «Хан Харангуйе» караван жены сопровождает сам богатырь Хан-Харангуй) и связанные с ним приключения по пути к своим кочевьям.

Таким образом, линия Шовшура идентична второму сюжетному ходу тууль-улигерного повествования, включавшему две параллельные линии: линия главного героя – Джангара, повествующая о приключениях в связи со спасением и возвращением Хонгора из Нижнего мира, и линия помощника главного героя (Шовшура) – повествование о победе над Шара Гюргю и возвращении ханши Ага Шавдал и народа Бумбы на родину. По преодолении огромного расстояния, наконец, появляются очертания Бумбайской страны [18, с. 199]. Возвращение народа есть возрождение Бумбы. В соответствии с прологом версии джангарчи изображает возрожденную Бумбу. Возрождение Бумбы восстанавливает эпическую гармонию, возвращая слушателей к началу повествования – прологу.

Сопоставление пролога с песнями версии показывает, что такие общие места пролога как «ловля (выстойка) коня», «привод», «седлание коня», «одевание богатыря», «выезд богатыря» сохраняются во всех песнях исследуемой версии. Однако эти общие места Малодербетовской версии (1862 г.) при всей их относительной устойчивости «не являются застывшими поэтическими формулами». Общие места подвергаются частичным изменениям. По количеству употреблений общие места в песнях версии неодинаковы. В тексте песни I.1 и I.2 – 5 общих мест, в песне I.3 – 8. Поэтому и общий объем третьей песни больше, чем в двух других. Наблюдения над текстами

песен Малодербетовской версии (1862 г.) позволяют сделать вывод, что общие места из пролога переходят в песни с небольшими вариациями. Джангарчи твердо следует эпической традиции, используя общие места как готовый «строительный» материал поэтического стиля калмыцкого героического эпоса «Джангар».

ЛИТЕРАТУРА

1. Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 7–46.
2. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 256 с.
3. Гацак В. М. Эпическое знание: синоптический разбор двух записей (учитель-ученик) // Фольклор: Проблемы тезауруса. М.: Наследие, 1994. С. 238–270.
4. Гацак В. М. Пространство этнопоэтических констант // Народная культура Сибири. Омск, 1999. С. 109–112.
5. Кирдан Б. П. Варьирование кобзарем М. Кравченко думы «Бедная вдова и три сына» // Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 47–63.
6. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Вост. лит., 1992. 320 с.
7. Кудияров А. В. Поэтико-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. М.: ИМЛИ РАН, 2002. 329 с.
8. Манджиева Б. Б. Пролог в поэтико-стилевой традиции калмыцкого эпоса «Джангар» (Малодербетовская версия 1862 г.). Автореф. канд. дис. М., 2004. 21 с.
9. Манджиева Б. Б. Пролог Малодербетовской версии «Джангара» (Синоптический разбор трех вариантов) // Монголоведение в новом тысячелетии. Мат-лы Междунар. научн. конф. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 140.
10. Омакаева Э. У., Манджиева Б. Б. Актуальные проблемы современного джангароведения // Монголоведение № 2. Сб. науч. тр. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 26–39.
11. Орус-оол С. М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). М.: Макс Пресс, 2001. 422 с.
12. Сат С. М. Текст учителя и текст ученика // Фольклор. Поэтика и традиция. М.: Наука, 1982. С. 50–69.
13. Ухов П. Д. Типические места (*loci communes*) как средство паспортизации былин // Русский фольклор: материалы и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Вып. 2. 373 с.
14. Ухов П. Д. Атрибуция русских былин. М., 1970. 189 с.
15. Убушиева Д. В. Сохранность эпического текста во времени на материале разновременных записей песни «О победе славного Джангар-хана над Свириным Хара-Кинясом» // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая. Мат-лы Междунар. науч. конф. Элиста: КИГИ РАН, 2008. Ч. II. С. 46–57.

16. Убушиева Д. В. Багацохуровский цикл «Джангара» в записях XIX века: сюжетика и сохранность эпического текста. Автореф. канд. дис. Элиста: КИГИ РАН, 2009. 21 с.
17. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. М.: Наука, 1983.
18. Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. А. Ш. Кичиков; ред. Г. И. Михайлов. М.: Наука, 1978. Т. 1. 441 с.
19. Лорд А. Сказитель. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994. 369 с.
20. Липец Р. С. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984. 263 с.
21. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии. Сб. ст. к 70-лет. чл.-корр. АН СССР В. М. Жирмунского. М.; Л.: Наука, 1964. С. 426–443.
22. Басангова Т. Г., Манджиева Б. Б. Эпический репертуар калмыцкого сказителя Давы Шавалиева // Этнопоэтика и традиция / отв. ред. В. А. Бахтина. М.: Наука, 2004. С. 83–93.
23. Селеева Ц. Б. Мотив ультиматума и его формульная реализация в синьцзян-ойратской и калмыцкой версиях «Джангара» // Россия и Центральная Азия: историко-культурное наследие и перспективы развития. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Элиста, 13–14 сент. 2006 г.). Ч. I. Элиста: КИГИ РАН, 2007. С. 80–86.

**Мотив преодоления водного пространства
и преодоления пути посредством скачек
(на материале песен Багацохуровского цикла
калмыцкого героического эпоса «Джангар»)**

Калмыцкий героический эпос «Джангар» принадлежит к числу памятников духовной культуры, благодаря которым народ сохранил свое этническое самосознание, самобытную культуру, родной язык, национальные традиции и нравственно-эстетические ценности. Эпическая традиция «Джангара», передаваемая в устной форме в виде отдельных эпических песен, версий, циклов, бытовавших в разное время в различных локусах, и реализованная различными сказительскими школами, заслуживает самого пристального внимания. В этой связи представляется актуальным изучение Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар» (XIX в.) как одного из локальных циклов, сохранивших свои архаичные корни, сюжетное своеобразие и поэтико-стилевые особенности.

К Багацохуровскому локальному циклу принято относить три песни: «Duut bogd Jangqr Dogshn Har Kinyasig do'ra'zu'lsn bo'lg»/ «О победе Славного Джангара хана над Свирепым Хара Кинясом», «Ulan Hongr Dogshn Shar Mangqs Haag a'mda`r kel ba`rj avch irgsn bo'lg»/ «О том, как исполнил Улан Хонгор взял в плен и доставил живым Свирепого Шара Мангаса хана», «Dogshn Szambl hana qalszu dolan bodnggig A'sr Ulan Hongr Ku'nd Qarta Savr hoir do'ra'zu'lgnsn bo'lg»/ «О победе исполина Алого Хонгора и Савара Тяжелорукого над семью грозными богатырями Свирепого Замбал хана».

Мы не располагаем сведениями о точности записей, произведенных в XIX столетии, к тому же названные песни были зафиксированы разными людьми и размещены в различных архивах: первые две под названиями «Глава о свирепом Хара Кинясе» и «Глава о свирепом Мангусе», записанные К. Ф. Голстунским, хранятся в Рукописном отделе библиотеки

Санкт-Петербургского государственного университета под шифром Ху F 63 и названием «Джангар», «1862», а оригинал третьей песни «Победа Алого Хонгора и Савара Тяжелорукого над семью богатырями Замбал хана», широко известной как «Песня Бобровникова», под названием «Песни и сказки калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса» хранится в архиве Русского географического общества в г. Санкт-Петербург.

Локальный аспект бытования эпических песен имеет большое значение в исследовании фольклорной традиции, т. к. необходимо знать ареал бытования фольклорных жанров: «фольклорная традиционная культура в своем конкретном наполнении всегда региональна и локальна» [1, с. 156]. В калмыцкой фольклористике вопросом бытования эпической традиции занимались А. Ш. Кичиков [2], Н. Ц. Биткеев [3], Н. Б. Пюрвеева (Сангаджиева) [4], Э. Б. Овалов [5], Б. Б. Манджиева [6], Ц. Б. Селеева [7] и др.

В этой связи необходимо отметить, что данный цикл сохранил эпические мотивы, которые в других версиях калмыцкого героического эпоса «Джангар» встречаются довольно редко.

В настоящей статье для рассмотрения выделяется мотив преодоления пространства: преодоление водного пространства и преодоление пространства путем скачек на лошадях¹.

В цикле мотив преодоления водного пространства упоминается в двух песнях. В песне «О Шара Мангас хане» мотив реализуется довольно лаконично и информирует о том, что преодоление океана происходит посредством волшебства: *Mingqn ekta`hu`vlqa`qa`r/Shartu tenggsin deegu`rni qa`ra`du`lj tusad`* [9, с. 162]/ *С помощью тысячи перевоплощений/ Перепрыгнул через море Шарту*³.

В песне «О Замбал хане» встречается несколько вариантов описания преодоления водного пространства богатырем Саваром: *Uu`lyn du`nga`zaqan dol`gan/ Undu-sundu zokad baa`na`l / U`krin du`nga`ko`k cholun/ Urshl dogshnd biy biya`n gu`vldla`d/ Ulan gal badrad baa`na`l/ Nayn hoyr erglqta`/ Naa`mn mingqn sorlqta/ Haadk biyin ergni/ Dolan mingqn ald/ Ulan manr erg gina`l* [9, с. 177]/ *Белые волны, что с гору величиной/ Бьются, то поднимаясь, то опускаясь/ От сильного течения бьются друг о друга/ Высекая красный огонь/ С восьмьюдесятью двумя водоворотами/ Берег этой стороны (океана)/ В семь тысяч сажений/ Красно-туманный бе-*

¹ Далее мотив скачек.

² Здесь и далее используется опыт транслитерации эпического текста Е. Э. Хабунной, см.: Героический эпос «Джангар»: поэтическая константа богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) Ростов-на-Дону, 2006. 255 с. [8]

³ Здесь и далее приводится перевод автора – Д. У.

рег, говорят. На помощь Савару отправляется богатырь Хонгор и также бросается в водную стихию: Sornz har tenggsin/ Dotrni du `ln oo `mn neka `d/ Do `chn yisn hongt/ Deldn oo `ma `d/ Savr aduna suu `lini ku `zv/ Ku `zgsn biyini/ Nayn hoyr erlg biyini ee `rna `/ Naa `mn mingqn sornz sorlq usni/ Yoral oo `d sorna/ Uu `lyn du `nga `zaqan dolgan/ End tenda `sni undu-sundu zokna/ U `krin du `ngga `cholun/ Baa `r belku `sa `rn `urshld zokna/ Bumbin zaqan chee `jni/ Budn ik harngqu bolv [9, с. 186-187]/ В затягивающем черном море/ Преследуя плыл в течение/ Сорока девяти суток/ Основательно проплыв/ Савар достиг хвоста табуна/ Хотя и достиг/ Окружают его восемьдесят два эрлика/ Вода с восьмьюдесятью тысячами затягивающими водоворотами/ Ко дну тянет/ Белая волна с гору величиной/ Отовсюду бьет его/ Камни с корову величиной/ Бьют его по бокам/ Бумбайская белая грудь/ Затуманилась, потемнела.

В данном описании океан изображается как пограничный рубеж. В песне «О Шара Мангас хане» разделительными функциями наделяется море Шарту, оно показано в эпическом повествовании некой мифологической границей, разделяющей два мира. Как отмечает Т. Д. Скрынникова: «Примеров того, что вода/море служат маркером чужого мира или границей между своим и иным мирами, множество... И часто для того, чтобы достичь иного мира, где живут существа иной природы, можно перейти реку, преодолеть море или погрузиться в него» [10]. Такая интерпретация водного пространства не характерна для других версий эпоса «Джангар». В них наиболее распространенной моделью, соединяющей эпическое трёхмирие, является гора. «Возвышенное место как соединение земного и космогонического центра, как локуса, обладающего особой магической силой, проиллюстрировано множеством примеров как в эпосе «Джангар», так и сказочном фольклоре монгольских народов» [8, с. 36–38].

В песне «О Замбал хане» океан является пограничной чертой между двумя странами: страной Бумбой и вражеской страной Замбал хана. Т. Д. Скрынникова подчеркивает, что «встречается иная, не по центру, маркировка своей территории... вход в иной мир находится на краю долины, т. е. своего мира... в фольклоре сохранили следы ранние представление о мире, когда в вертикальной оси выделялось только два компонента – верх и низ (Отец – Небо, Мать – Земля) – и когда чужой, враждебный мир (= хаос) располагался на периферии земной поверхности» [10]. И в данном случае характерным для других версий является использование в качестве символа горы, а не океана. Но «существуют представления об оппозиции Небу не только в форме Земля, но и земля-вода (газар – усун)» [10], что и демонстрирует вышеприведенный материал.

Общеизвестно, какую огромную роль в жизни монгола играл конь, которого воспевали в песнях, яркие описания коня встречаются и в эпических произведениях разных жанров [11, с. 70]. Багацохуровский цикл «Джангара» в этом смысле не является исключением. Сказители включали в песни красочные описания седлания, выстойки и бега коня. Еще одним ярким образцом данной темы является описание преодоления пути посредством скачек, которое присутствует в разных версиях калмыцкого «Джангара». При этом отметим, что для Багацохуровского цикла данный мотив является неотъемлемой частью описания преодоления пространства. Как отмечает Р. С. Липец, «В тюрко-монгольском эпосе с большим знанием дела описываются ход и обстоятельства скачек. Характеризуются не только бег коней, их достоинства и пороки, но и всевозможные хитрости, уловки и даже преступные поступки всадников в пылу чрезмерного азарта в борьбе за приз (в том числе за невесту) или из низости и пр.» [12, с. 222].

Мотив скачек присутствует во всех песнях цикла: богатыри устраивают состязания для скорого преодоления пути к вражеской стране. Исключением является песня «О Замбал хане», в которой скачки устраиваются для скорейшего возвращения домой, конечным пунктом состязания становится гора Алтай: *Orulj orkad/ Altaqarn ba`keqa`d/ Arszar mo`ra`keqa`d* [9, с. 192]/ *Загнали (в море коней)/ Алтай стал метой/ Арза – наградой тому (кто победит в скачках).*

Aldr noyn bogddan duu`dn/ Anghrji yovna/- Dogshn Har Kinesii`n baa`re/ Oo`re boltha, urlda ta`veye, – gigsyende/ – Jee`, – giji aldr bogdni/ Sza`rleg bolji yovna/ Tavur mo`ngen tahan u`szu`r tash give/ Tavta Savrii`n Ku`reng Qalszn mo`ren/ Tavn bera`qaszr o`sra`d odv [13, с. 277-278]/ *Призывая славного нойона богдо/ Обращается/ – Ставку свирепого Хара Киняса/ Чтобы приблизить, устроимте (скачки), – на это ответил/ – Хорошо, – сказал августейший богдо/ И дал указ/ Раздался (звук) “таш” от серебряных подков/ Пятилетняя Кюрюнг Галзан Савара/ Вырвалась на расстояние пяти бэрэ;*

– Jee`! Aldr noyn bogdni «Szo`v!» – give/ – Haa`n Shar Mangqsiin/ Baa`re oo`re boltha giji/ Urlda talvy!/ Tavur mo`nggen tahan duun/ «Tard!» – give/ Tavta Savrii`n Ku`reng mo`ren/ Tasrha qarad odv [13, с. 344-345]/ *Хорошо! Славный нойон богдо дал согласие/ Хана Шара Мангаса/ Да будут близки владения/ Устроим-ка скачку!/ Серебряных подков звон/ “Тард” раздался/ Пятилетняя Кюрюнг Савара/ Далеко вперед вырвалась.*

Мотив скачек в данном цикле не получает развернутого описания, так, отсутствуют такие эпизоды, как оповещение скачек, объявление награды за победу в скачках и т. д. Имеется описание скачек, при этом сказитель указывает лишь последовательность участвующих в скачках лошадей.

Интересен факт, что в трех песнях данного цикла состязание выигрывает Кюрюнг Галзан, кобылица богатыря Савара, а не Аранзал Зэрде, боевой конь владыки Джангара:

Ku`nde qart Savr/ Kuu`ken Ku`rengga`ren/ Dogshn mangqs haa`ni/ Shar zoo`hr baa`shengdeni ku`ra`d irve [13, с. 282]/ Савар Тяжелорукий/ На своей молодой Кюрюнг/ К свирепого мангасова хана/ Золотисто-пестрому дворцу подъехал;

Ku`nde qart Savrii`n/ Kuu`ken Ku`reng mo`ren/ Ku`chta` Shar Mangqsii`n/ Buh zyergii`n szahd/ Ku`ren aldad odv [13, с. 345]/ Савара Тяжелорукого/ Кюкен Кюрюнг/ К Могучего Шара Мангаса/ Первым рядам войска/ Приблизилась;

Saa`hn Ku`rng Qalszn Szee`rda`s/ Arqmj tursh qarch yovna [9, с. 192]/ Прекрасная Кюрюнг Галзан стала Зэрде/ Опережать на длину в аркан.

В мотиве скачек, описанном в песне «О Хара Кинясе», представляет внимание момент стрельбы Джангара из лука стрелами «джилинг» в желтую сырцовую нить, которая привязана к вершине сандалового дерева (мирового дерева), достигающего неба. Данный эпизод является рудиментом более архаичного сюжета, в котором можно рассмотреть преодоление пути по вертикальной оси: *Aldr noyn bogd Jangqr/ To`ra`n do`rven haa`nla/ Ata marqa kee`d/ Avldji yadji baa`na` gihe/ Sza`ngiini songsad/ Zaqaq tavgtat Har Kee`ra`n unad/ Uu`den engta` egze nayn hoyr/ Ko`ke jilengga`n avad agsad/ Telenggu`da`r telji baa`qa`d ko`vchilu`lsen/ Tevke dee`rni teke, huz hoyulag/ Tevreldu`len siilegsen/ Ba`ru`liini batlsn szurgsn/ Bars, o`to`ge hoyulag/ Baszqlduln siilegsen/ Yiren ta`kiin o`vra`r szuu`qa`d kegsen/ Yider har adrndan altn onta/ Uu`den engta` ko`ke jilenggii`ge onlad/ Oqtrqud ku`ren aldad urqgsn/ Urqa szandn modni ora deere/ Uyad unjulsn/ Kiven shar torqn utsiige/ Endel uga harvad* [13, с. 278]/ Славный нойон богдо Джангар/ Ханов четырех правлений/ Устроил состязание/ Никто из них не может взять верх/ Услышав известие/ Сел он на своего белокопытного вороного коня/ Широкими, как дверь, восьмьюдесятью двумя/ Вооружился синими стрелами Джилинг/ Сильно натянул он тетиву/ На распорках козел с бараном/ Борющиеся вырезаны/ На крепкой рукоятке высечена/ Барса с медведем/ Схватка вырезана/ Из рогов девяносты козлов сделан/ На черном грифе с золотой зазубриной/ Синюю стрелу Джилинг, широкую, как дверь, натянул/ Небес достигающего/ Растущего сандалового дерева на вершине/ Привязанную свесившуюся/ Из желтого шелка-сырца нить/ Без промаха прострелил нить. Как отмечает Т. Д. Скрынникова, «для преодоления границ между мирами существовали также специальные атрибуты – цепь, веревка, нить. Подъем на небо с помощью нити/веревки – достаточно распространенный архетип, символизирующий архаичную технику инициаций, – представляет

«архаический и весьма широко распространенный миф о дереве, веревке, горе и лестнице или мосте, которые в начале Времени связывали Небо с Землей и обеспечивали связь между миром богов и человечеством» [10]. Т. Г. Басангова отмечает, что и стрела является «символом связи между мирами...» [14, с. 98].

По наблюдению Р. С. Липец, описание скачки «имеет в эпосе глубокие мифологические корни» [12, с. 224]. Нужно отметить, что в Багацохуровском цикле представлены лишь рудименты мифологических воззрений, описанные в мотиве скачек.

Таким образом, сравнительный анализ мотива преодоления пространства в песнях Багацохуровского цикла «Джангар» позволил выявить присутствие этого мотива во всех разносюжетных эпических текстах. Первый способ реализации мотива преодоления водного пространства встречается в двух песнях: «О Шара Мангас хане» и «О Замбал хане». В песне «О Шара Мангас хане» мотив реализуется в характерном для данной песни ключе, песнь содержит сказочные мотивы, поэтому и преодоление пространства происходит посредством волшебства. В песне «О Замбал хане» мотив преодоления водного пространства рассматривается в связи с характерной для этой песни реализации мотива трёхмирия. Океан выступает пограничной чертой между двумя странами (страной Бумбой и вражеской страной Замбал хана) и делит мир как по горизонтали, так и по вертикали. Второй способ реализации мотива преодоления пространства посредством скачек является неотъемлемой частью всех песен Багацохуровского цикла. Характерным для Багацохуровского цикла является то, что океан преодолевается эпическим героем вплавь.

ЛИТЕРАТУРА

1. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; СПб.: Петербург. Востоковед., 2003. 464 с.
2. Кичиков А. Ш. Песни и версии «Джангара» // Ученые записки КНИИЯЛИ. Вып. 5. Сер. филол. Элиста, 1967. С. 55–72.
3. Биткеев Н. Ц. Поэтическое искусство джангарчи (эпический репертуар Ээлян Овла. Певец и традиция). Элиста, 1982. 96 с.
4. Пюрвеева Н. Б. (Сангаджиева Н. Б.) Эпический репертуар джангарчи М. Басангова. Элиста, 1976. 76 с.
5. Овалов Э. Б. Эпос «Джангар» и его версии (проблемы типологии) // VI-й Междунар. конгресс монголовед. Улан-Батор, август 1992 г. Доклады российской делегации. Вып. 2. М., 1992. С. 88–90.
6. Манджиева Б. Б. Старокалмыцкая рукопись «Джангара». Малодербетовский список // Международный симпозиум «Актуальные проблемы алтаистики

- и монголоведения». (Элиста, 14–18 сентября 1994 г.) Ч. 1. Элиста, 1999. С. 106–107.
7. Селеева Ц. Б. К вопросу о тематической составляющей песен синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар» // Научная мысль Кавказа. Спецвыпуск № 3. 2006. С. 142–143.
 8. Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). Ростов на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 256 с.
 9. Джангар. Калмыцкий героический эпос. На калмыцком и русском языках. М.: Наука, 1990. 475 с. (Эпос народов СССР).
 10. Скрынникова Т. Д. Символическое сакральное пространство бурятского фольклора (Работа поддержана грантом РФФИ № 03-06-80212) // URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publications/turov/s.html (дата обращения 28.04.2011).
 11. Рифтин Б. Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (Магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. М.: Наука, 1982. С. 70–92.
 12. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984. 263 с.
 13. Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен). Т. 1–2. М.: Наука, 1978. 442 с.
 14. Басангова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика) / Т. Г. Басангова; на рус. и калм. яз. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.

Текстуально обусловленные жесты (на примере исполнительской традиции Ш. В. Боктаева)

Изучение сказочного жанра в его живом бытовании является важным направлением в исследовании устного народного творчества. Вопросы о роли сказочника, отражения его личности и манере исполнения являются неизученными в калмыцкой фольклористике. Между тем, жестикуляция и мимика являются неотъемлемой частью исполнительского процесса.

Цель работы: определить роль жестикуляции и мимики, выявить характер жестов. Материалом исследования послужили однократные видеозаписи сказок, записанные от Шани Васильевича Боктаева в г. Элиста в 2008 г. В своей статье мы опираемся на работы В. М. Гацака и Дж. Я. Адлейбы.

В трудах отечественных ученых, посвященных сказочному исполнению, отражены биографические сведения сказочника, описания его внешности, вкусы и физические данные. И. В. Карнаухова в сравнительном аспекте исследует исполнение двух сказочников Повенецкого уезда Олонецкой губернии, объясняя это тем, что они «являются типичными и лучшими представителями двух крайних, противоположных друг другу исполнительских групп» и «стоят на различных ступенях экономического и социального положения, не выходя, однако, за пределы одного и того же класса» [2, с. 313]. Автор приходит к следующим выводам: сказка состоит из исполнения сказочника, материала, аудитории, – отсутствие одного из перечисленных элементов разрушает необходимые условия сказки; на стилистику влияют и физические данные исполнителя [2, с. 321].

На абхазском сказочном материале Дж. Я. Адлейба определяет текстуально обусловленные и текстуально необусловленные жесты. Первые – «это жесты, имеющие непосредственное отношение к излагаемому сказочному тексту. Они могут быть связаны: а) с динамикой сказки или б) относиться к предметам сказки»; вторые – случайные, технические жесты, не связанные со сказочным текстом [1, с. 156–157].

Сначала кратко приведем биографию исполнителя: Шаня Васильевич Боктаев (1933–2010) уроженец п. Сарпа Кетченеровского района Республики Калмыкия. Сказки он слышал в 5–6-летнем возрасте. В их семье было пятеро детей, отец до войны работал в колхозе, мать была домохозяйкой. Отец в 1941 г. ушел на фронт и, защищая Родину, героически погиб. В 1943 г. весь калмыцкий народ был насильно депортирован в Сибирь, семья Ш. В. Боктаева была выслана в Алтайский край. После приезда мать вскоре тяжело заболела и умерла, поэтому детям пришлось самим зарабатывать себе на жизнь. Шане Васильевичу не удалось выучиться грамоте в школе, с 10-летнего возраста он работал пастухом, подсобным рабочим на уборке урожая. Репертуар талантливого исполнителя Ш. В. Боктаева очень богат: сказки, легенды, предания, пословицы, поговорки, загадки, песни, благопожелания.

Записи проводились в г. Элиста, в доме исполнителя. Сказочник сидит на диване, за спиной подложена подушка, движения корпуса отсутствуют. Игры со случайной вещью нет. Одет в клетчатую рубашку, темные брюки. Шаня Васильевич Боктаев повествует неторопливо, обычным тихим голосом.

В сказке на сюжетный тип АТ 670 «Язык животных», записанной от него, героем является сын бедняка, который работает у богача, пасет овец. В степи мальчик встречает детей (7–8), они играют, вдруг надвигается черная туча, поднимается сильный ветер. Испугавшись, дети ложатся на землю (Ш. В. трижды поднимает и опускает руки). Спускается огромный змей, окружает детей (при этом Ш. В. делает руками круг, соединяя указательные пальцы рук, показывая, в какое кольцо попали дети). Всех, кроме сына бедняка, змей выпускает (Ш. В. разъединяет указательные пальцы, демонстрируя выход). А когда батрак хочет выйти, змей не выпускает его (сказочник снова соединяет руки). Змей, выгибая спину, делает ступеньки, герой поднимается (Ш. В. показывает жест, как герой поднимается по ступенькам). Они летят очень долго (Ш. В. делает отмахивающий жест, говорит перечислительной интонацией). Прилетают на высокую гору. В пещере юноша видит еще одну змею, с открытой пастью (Ш. В. разводит руки в стороны, пальцы расправлены, показывает размеры змеи). Парень подходит ближе и видит застрявшую кость (Ш. В. двумя указательными пальцами показывает размеры кости); вынимает бычью кость из пасти змеи (исполнитель вытягивает руки вперед, сжимает кулаки и будто что-то тянет на себя). В благодарность змеи предлагают золото, скот (Ш. В. трижды поднимает и опускает ладони). Герой отказывается от подарков (Ш. В. двумя руками делает отмахивающий жест, головой – отрицающий жест). Змеи дают огниво, с помощью

которого он может понимать язык животных и птиц. Но об этом никому нельзя говорить (Ш. В. поднимает указательный палец и делает характерный жест). Юноша соглашается (сказочник кивает головой). Юноша прилетает на змее домой. Далее: слышит разговор овцы и ягненка (в хвосте ягненка находится счастье хозяина) (Ш. В. бьет тыльной стороной правой ладони о ладонь левой руки), слышит разговор собак, спасает овец от волка. За многолетний труд богач решает наградить парня, спрашивает, что он хочет взять. Юноша просит ягненка (Ш. В. делает указательный жест); хочет получить счастье хозяина (Ш. В. улыбается). Хвост откусывает собака (Ш. В. трижды делает хватающий жест); просит собаку, она мочится на войлок кибитки. Войлок просить парню неловко, он понимает, что чужим счастьем не овладеть (сказочник делает отмахивающий жест). В этом варианте отсутствует эпизод о разговоре двух мышей; герой смеется, вспомнив о встрече со змеем. Далее: вопросы жены, разговор лошадей, наказание жены.

Вторая сказка под названием «Ном Төгс хаана туск тууж» («История о Номо Тегес хане»), записанная от Ш. В. Боктаева, представлена контаминацией сюжетов АТ 551 + АТ 530. По словам исполнителя, эту сказку он слышал от отца Васильева Бокта Дардуновича в 5–6-летнем возрасте. Отец рассказывал сказку ночью, а в следующую ночь просил сына пересказать ее. Благодаря феноменальной памяти сказочник смог воспроизвести слышанные почти семьдесят лет назад образцы фольклора. В «Истории...» фигурирует образ Номо Тегес хана, который встречается и в героическом эпосе «Джангар», он является отцом Ага Шавдал – супруги Джангара. В сказке младшего сына хана, увидевшего земли, не виданные отцом, зовут Мазан. Ему помогает чудесный конь Аавин Аксаг Улан, которого он получает у одноглазого муса. В калмыцком героическом эпосе конь Аксаг Улан принадлежит ясновидцу Кюнкян Алтан Чэджи. В ХТ (1961) также встречается волшебный конь-помощник Аксаг Улан в сказке «Арж Бурж хан» («Хан Арджи Бурджи»), сюжет АТ 550.

В сказке, исполненной Ш. В. Боктаевым, имеются характерные для этого сюжета мотивы: трудные задачи хана, змеборство. Помощником героя выступает и благодарная герою за спасение птенцов птица Хан Гаруди: она исполняет желание хана «сидеть в тени птицы Хан-Гаруди» и помогает Мазану выбраться из нижнего мира. Рассказывая о могучей Хан Гаруди, сказочник широко разводит руки в стороны, несколько раз поднимает их и опускает, подобно взмаху крыльев этой птицы.

После выполнения трудных задач хана следует испытание кипящим молоком. Избежать гибели герою помогает невеста, которая кладет ему в рот оберег – золотое кольцо (Ш. В. прикасается к безымянному

пальцу и имитирует снятие кольца). В сказках многих народов после купания в кипящем молоке старый хан погибает, происходит воцарение главного персонажа, и сказочное повествование на этом заканчивается. В рассматриваемом варианте после женитьбы на дочери Хана вод начинается новая развязка сюжета: младший сын отправляет домой письмо, его прочитывают старшие братья, устраивают западню, он попадает в нижний мир, калечится. Далее: АТ 612, АТ 300 А. Интересны детали: 1) листья, с помощью которых герой излечивается, имеют два конца (Ш. В. показывает указательными пальцами), он не съедает их, а прикладывает; 2) главный персонаж пишет письмо птице Хан Гаруди и просит помочь выбраться из подземелья. Царь-птица отправляет ответное письмо, в котором указано, что нужно приготовить мясо восьмидесяти коров, овец и лошадей (Ш. В. на ладони левой руки проводит несколько раз собранными пальцами правой руки, имитирует написание, затем делает указывающий жест). Младший сын готовит и нагружает восемьдесят коров, овец и лошадей (Ш. В. трижды двумя руками проводит круги, делает захватывающий жест). Летят, птица поворачивает голову, Мазан кладет ей мясо. Почти подлетают к пропасти (Ш. В. расправляет ладони, поднимает руки), пища заканчивается, юноша отрезает у себя кусок мяса в верхней части ноги (Ш. В. приподнимает левую ногу, проводит тыльной стороной ладони левой руки, опускает ногу, расправляет пальцы рук, делает отбрасывающий жест, поднимает обе руки, делает отмахивающий жест).

Когда прилетают в средний мир (Ш. В. поднимает левую руку), парень благодарит Хан-Гаруди, они расходятся (Ш. В. показывает ладони обеих рук, разводит в сторону). Мазан из-за раны на ноге прихрамывает (Ш. В. приподнимает левую ногу, проводит ладонью левой руки по верхней части ноги). Царь-птица проглатывает (Ш. В. делает хватяющий жест), затем выплевывает его, мясо срастается (Ш. В. дотрагивается левой рукой верхней части левой ноги). Младший сын приходит к отцу, рассказывает об увиденных землях, отцу возвращается зрение.

Шаня Васильевич исполнил еще одну сказку, которая называется «Кер халзн хуцта Кеедэ гидг өвгн» («Старик по имени Кедя с бараном, [у которого] белое пятно на лбу»). В ней повествуется о старике Кедя, который отправляется в путь верхом на баране, находит одну высохшую лопатку, кладет ее за пазуху (Ш. В. показывает двумя руками). Встречает кибитку, в которой живет старуха с тремя дочерьми. Они предлагают старику ночлег, тот спрашивает: «Куда я дену своего барана?». «Своего барана загоните к нашим овцам», – отвечает старуха. «А если ваши овцы съедят моего барана, что будем делать?» – спрашивает старик Кедя.

«Если съедят барана, всех своих овец Вам отдам», – отвечает старуха. (Обе руки исполнителя расположены на коленях: левой рукой сверху сжата кисть правой руки).

Ночью хозяева дома готовят мясо, старик просит котел. Те предлагают приготовить его мясо вместе со своим. Старик берет лопатку (Ш. В., улыбаясь, трижды повторяет один и тот же жест: будто что-то вынимает из-за пазухи). Затем, когда приготовились ужинать, лопатка старика оказалась пустой, без мяса (Ш. В. разводит руками, улыбается). Старуха сдерживает свое обещание, отдает старику все мясо (Ш. В. несколько раз кивает головой). Наступает время сна, Кеда ложится в одежде. «Снимайте одежду и ложитесь спать», – говорит старуха. «Нет, боюсь», – отвечает. «Почему?» – спрашивает. «Ой, а если Ваши дети порвут мой бешмет и сделают [себе] куклы, что будем делать?» – спрашивает старик (Ш. В. пожимает плечами). В случае, если дети порвут его бешмет, старуха обещает отдать старику троих дочерей (Ш. В. делает отмахивающий жест).

Все засыпают, старик выходит на улицу, забивает своего барана, измазывает кровью овец старухи (Ш. В. несколько раз проводит ладонью у лица), мясо барана и шкуру выбрасывает в степи (Ш. В. делает отмахивающий жест, улыбается).

Вернувшись, старик разрывает свой бешмет, мастерит три куклы (Ш. В. двумя руками имитирует изготовление кукол, улыбается), ложится спать. Утром старик не находит своего бешмета (Ш. В. разводит руки в стороны). Старуха отдает трех дочерей. Старик выходит на улицу, не обнаруживает своего барана (Ш. В. разводит руки в стороны, смеется). Старуха сдерживает слово, отдает овец (Ш. В. кивает головой).

Старик получает овец, трех девушек, возвращается домой (Ш. В. говорит об этом перечислительной интонацией, правой рукой загибает пальцы левой руки, улыбается). Через некоторое время одна из дочерей навещает старуху и по ее просьбе говорит старику, что они будут по очереди смотреть за больной матерью (Ш. В. указательным пальцем делает два круга по воздуху). Старик отправляет девушек за старухой, те перевозят ее к старику. Так, старик со старухой, с тремя девушками и отарой овец зажил счастливо и благополучно (Ш. В. широко улыбается) [4].

Итак, мы рассмотрели однократные записи сказок в исполнении талантливого и самобытного сказочника Шани Васильевича Боктаева. Анализ видеофиксаций показал, что жестикуляция и мимика исполнителя обусловлены определенной сказочной ситуацией. Среди текстуально обусловленных жестов в рассмотренных записях наиболее характерными являются указывающие и изображающие предмет сказки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлейба Дж. Я. Устные стилевые основы сказки (Опыт экспериментального исследования на абхазском материале). Сухуми: Алашара, 1991. 340 с.
2. Карнаухова И. В. Об изучении сказочника как артиста (публикация В. М. Гацака) // Фольклор. Поэтическая система. М.: Наука, 1977. 344 с.
3. Пропп В. Я. Русская сказка. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1984. 335 с.
4. ПМА, исполнитель Ш. В. Боктаев, 1933 г/р., уроженец п. Сарпа Кетченеровского района Калмыкии. Запись в г. Элисте в 2008 г.

СОКРАЩЕНИЯ

ПМА – Полевые материалы автора

ХТ – Хальмг туульс

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бадмаева Ногана Вячеславовна – младший научный сотрудник Центра мониторинга общественного мнения отдела социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Бакаева Эльза Петровна – доктор исторических наук, зам. директора по научной работе Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Балинова Наталья Валерьевна – кандидат биологических наук, научный сотрудник сектора этнологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Батубаяр Б. – старший преподаватель Института литературы Синьцзянского Педагогического университета (СУАР КНР)

Бачаева Саглара Егоровна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Баянбату Д. – главный редактор журнала «Өрийн цолмон» («Утренняя звезда») (СУАР КНР).

Бичеев Баазр Александрович – доктор философских наук, зав. отделом письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Борлыкова Босха Халгаевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Бурыкин Алексей Алексеевич – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН.

Дорж – научный сотрудник Синьцзянского музея (СУАР КНР).

Зумаева Делгир Юрьевна – младший научный сотрудник отдела литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

- Иджаева Баира Владимировна** – младший научный сотрудник Центра мониторинга общественного мнения отдела социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Куканова Виктория Васильевна** – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Кукеев Адьян Геннадьевич** – научный сотрудник отдела письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Кукеев Дорджи Геннадьевич** – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Манджиева Байрта Барбаевна** – кандидат филологических наук, зав. отделом литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Мёнкя Б.** – кандидат филологических наук, докторант Кобдоского университета (Монголия).
- Мёнка Да.** – главный редактор журнала «Язык и перевод» (СУАР КНР).
- Музраева Деляш Николаевна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела письменных памятников и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Мулаева Нина Михайловна** – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Надбитова Ирина Сергеевна** – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Намруева Людмила Васильевна** – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник отдела социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Оконова Людмила Вячеславовна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Осорин Утнасн** – младший научный сотрудник отдела литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Очир-Горяева Мария Александровна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

- Очиров Уташ Борисович** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Очирова Нина Гаряевна** – кандидат политических наук, директор Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Очирова Нюдля Четырковна** – младший научный сотрудник отдела языкознания Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Салдусова Алевтина Гаряевна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Санчиров Владимир Петрович** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Спицын Виктор Алексеевич** – доктор биологических наук, профессор, зав. лабораторией ГУ Медико-генетический научный центр РАН.
- Спицына Наиля Хаджиевна** – доктор биологических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.
- Тепкеев Владимир Талтаевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и археологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Тюхтенева Светлана Петровна** – кандидат исторических наук, докторант Института этнологии и антропологии РАН.
- Убушиева Данара Владимировна** – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник отдела литературы, фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.
- Хуснутдинова Эльза Камильевна** – доктор биологических наук, профессор, зав. лабораторией Института биохимии и генетики Уфимского научного центра РАН.
- Шараева Татьяна Исаевна** – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник сектора этнологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Общественное мнение и экспертная оценка социальной уязвимости детей-сирот (по результатам социологического исследования)

В статье рассматриваются данные социологического исследования (опрос населения, экспертный опрос) по проблеме социального положения детей-сирот в г. Элисте Республики Калмыкия.

Ключевые слова: *социальная уязвимость, дети-сироты, социальная отрешенность, социально незащищенная группа, депривация.*

Бакаева Э. П. «Нутук»: к вопросу о понятии «кочевье» и территории расселения ойратов (на материалах фольклора)

Статья посвящена анализу понятия «нутук» (от калм. *нутг* 'родное место, родная земля, кочевье') во взаимосвязи с проблемой расселения ойратов.

Ключевые слова: *западные монголы, калмыки, территория расселения, гимн родине.*

Балинова Н. В., Спицына Н. Х., Спицын В. А., Хуснутдинова Э. К. Опыт историко-генетического исследования в Калмыкии на современном этапе

Статья посвящена комплексному историко-генетическому анализу калмыцких популяций. Материалом послужили данные, собранные в 2004–2006 гг. в Республике Калмыкия. Проанализирован генетико-демографический материал в 9 сельских популяциях 3 районов республики общей численностью 6540 человек. Исследование генетического полиморфизма субъединицы В 13 фактора коагуляции (FXIIIВ) среди представителей трех субэтнических групп калмыков: дербетов (n=82); торгутов (n=108) и бузавов (n=63) чел. выявило значительную неоднородность в отношении вклада различных антропологических составляющих.

Ключевые слова: *историческая генетика, демография, репродукция, генетический полиморфизм.*

Batubayar B. Ćing ulus űeyeyin űnen suzugtű xuiĉin torıuűd ayimagiyin xűd noyod-yin tamıa (Батубаяр Б. Тамги ханов и нойонов аймака «старых торгутов» сейма «Унэн судзукту» в период Цинской империи (на ойратском «ясном письме»))

Статья посвящена описанию тамги ханов и нойонов аймака «старых торгутов» сейма «Унэн судзукту» в период Цинской империи. Речь идет о тамге Зорикту-хана, тамге главы совета и др. Автором было выявлено, что у «старых торгутов» в Цинский период были такие тамги, как 1 ханская, 4 тамги главы совета, 10 глав дзасакств – в общей сложности 15 серебряных тамг.

Ключевые слова: *ойраты, знаки собственности, символы.*

Bayanbatu D. Sin-e jaıun-u űy-e-yin Sinıiyang-un mongıol uran jokiyaı-un kűııil-űn qandusi (Баянбату Д. Направления развития монгольской литературы Синьцзяна в новом столетии)

Автор рассматривает основные направления развития монгольской литературы Синьцзяна, вступившей в новое столетие, при этом он анализирует различные ее аспекты: состояние поэзии, исторической литературы, литературоведения и литературной критики. Он

отмечает появление новых тем, связанных с размышлениями о минувшей истории ойратов, отражающих озабоченность о грядущих судьбах нации.

Ключевые слова: *литература, журнал «Утренняя звезда», поэзия, историческая литература, роман, литературоведение.*

Бичеев Б. А. Художественная структура «Истории Багамай хатун»

Статья посвящена исследованию ойратской рукописи «Истории Багамай хатун». Автор показывает, что существует глубинная связь произведения с фольклором. Данное произведение вероятно было заимствовано из китайской или тибетской культуры, но глубоко переосмыслено. В связи с этим вопрос о первоначальном происхождении памятника весьма сложен.

Ключевые слова: *ойратские рукописи, буддизм, «История Багамай хатун».*

Борлыкова Б. Х. О морфологическом способе образования музыкальных терминов в калмыцком языке

В статье рассматривается морфологический способ образования музыкальных терминов в калмыцком языке.

Ключевые слова: *калмыцкий язык, термины, музыка, морфологический способ.*

Бурыкин А. А. Об изучении топонимов, зафиксированных средневековыми источниками по истории тюркских и монгольских народов. Ангара

Предметом статьи является название притока Енисея, реки Ангара, которое, согласно традиции, отмечено впервые в хронике Рашид-ад-Дина. Основываясь на данных русских документов и описаний путешественников XVII в., автор делает вывод, что в то время название Ангара принадлежало какой-то другой реке, впадающей в Байкал, и, расходясь с традицией, считает, что это название происходит из эвенкийского языка.

Ключевые слова: *Ангара, топонимика, гидронимы, монгольские и тюркские языки, тунгусо-маньчжурские языки, эвенкийский язык.*

Dorji. Čing ulusiyin üyeyin čing sedkeltü sine torγuūd – batu sedkeltü xošuūd bolun ezene torγuūd-yin vang noyodiin tamγa-yin tuxai (Дорж. О тамгах ванов и нойонов «новых торгутов», хошутов и эдзинеиных торгутов сейма «Чин седкэлту»)

В статье рассматриваются тамги трех подразделений ойратов в цинский период: 1) аймака «новых торгутов» сейма «Чин седкэлту»; 2) хошутского аймака сейма «Бату седкэлту» и 3) хошуна эдзинеиных торгутов. Перечисляются имена нойонов. В первой части статьи описываются тамги главы аймачного совета и главы администрации хошуна «Барун эргээд». Вторая часть посвящена описанию тамги главы хошутского аймачного совета, главы хошунской администрации хошутского аймака, главы администрации среднего хошуна, главы администрации хошуна «Барун этгээд» хошутского аймака. Третья часть содержит описание тамги главы хошуна эдзинеиных торгутов.

Ключевые слова: *ойраты, знаки собственности, символы.*

Зумаева Д. Ю. Буддийская аксиология в поэзии Р. Ханиновой

Статья посвящена анализу одной из существенных сторон поэзии калмыцкого поэта – обращению к буддийским истокам. Аксиология буддизма является для поэта символом национального, а также источником буддийского учения, его ценностей, философии.

Ключевые слова: *буддийское учение, философия, национальная культура, общечеловеческие ценности.*

Куканова В. В. К постановке проблемы создания обратного словаря калмыцкого языка (предварительные замечания)

Настоящая статья посвящена описанию создания обратного словаря калмыцкого языка, обоснованию актуальности данного проекта. Рассматриваются некоторые проблемы теоретического и практического характера, связанные с морфонологией и морфологией калмыцкого языка применительно к инверсионному словарю.

Ключевые слова: калмыцкий язык, корпус калмыцкого языка, обратный словарь калмыцкого языка, морфонология, морфология, словоизменительные разряды, классы, парадигмы.

Кукеев А. Г. Краткая характеристика сочинения Кункен Жамьян Шадба II Кончо-чог Жигме Вангпо «Украшение трех колесниц». Раздел «Стадии и пути просветления» (*Sa lam gyi rnam bzahg theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzhugs so*)

Статья посвящена описанию сочинения Кункен Жамьян Шадба II Кончо-чог Жигме Вангпо «Украшение Трех колесниц». Раздел «Стадии и пути просветления» (*Sa lam gyi rnam bzahg theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzhugs so*).

Ключевые слова: *Жамьян Шадба, Дрепунг Гоманг.*

Кукеев Д. Г. Внешнеполитические связи Джунгарии: историографический аспект

Статья посвящена историографическому обзору достижений исследователей различных стран, занимающихся историей Джунгарского ханства в различных проявлениях

Ключевые слова: *историография, Джунгарское ханство.*

Лиджиев А. Б. О калмыцких названиях географических объектов

Статья посвящена анализу устаревших топонимов калмыцкого языка. Привлекаются данные родственных монгольских языков.

Ключевые слова: *калмыцкий язык, монгольские языки, историзмы, архаизмы, устаревшие слова.*

Манджиева Б. Б. Сохраняемость и изменяемость типических мест в калмыцком героическом эпосе «Джангар»

Статья посвящена анализу типических мест на материале пролога и песен Малодербетовской версии (1862) героического эпоса «Джангар». Автор показывает, что общие места относительно устойчивы, но подвергаются частичным изменениям.

Ключевые слова: *героический эпос, типология, общее и специфическое.*

Мөнхөө Б. Түүхэн домог хийгээд баатарлаг туулийн харьцаа

Статья посвящена анализу взаимосвязи исторических преданий и героического эпоса. В содержании эпического повествования сохранились элементы древнейших мифов и религиозных представлений. Вместе с тем основным фоном для развития эпического жанра послужила героическая история ойратского народа, которая нашла свое отражение в его содержании.

Ключевые слова: *героический эпос, предания, история ойратов.*

Möngke Da. «Kele ba orčiγulγ-a» sedkül bolon kele sinjilel neyigem-ün sinjilekü uqayан-u qorin jil (Мёнкя Да. 20 лет журналу «Язык и перевод», лингвистике и общественным наукам)

Автор отмечает, что история изучения монгольских языков в Китае неразрывно связана с журналом «Язык и перевод», на страницах которого также публикуются

статьи по теории перевода и общественным наукам. В журнале получили глубокое освещение труды китайских и зарубежных ученых по языку, по теории перевода, что оказало влияние на развитие лингвистических исследований по монгольскому языку и переводческой работы.

Ключевые слова: *языкознание, журнал «Язык и перевод», юбилей, теория перевода, общественные науки.*

Музраева Д. Н. О колофоне монгольской версии *Üliger-ün dalai* в переводе Ширээт-гуши-Цорджи (по материалам научного архива КИГИ РАН)

В статье рассматривается колофон монгольского перевода «Сутры о мудрости и глупости», выполненного известным переводчиком XVI–XVII вв. Ширээт-гуши-Цорджи, даются сведения о других переводах этого классического произведения буддийской литературы, приводятся его транслитерация и русский перевод.

Ключевые слова: *сутра, письменные источники, монгольский перевод, колофон, литературная традиция, практика перевода.*

Мулаева Н. М., Бачаева С. Е. Архаизмы, историзмы и религиозная лексика в калмыцком языке (на материале романа А. Бадмаева «Арнзлын гүүдл»)

В статье на материале романа А. Бадмаева «Арнзлын гүүдл» проанализированы религиозная лексика, а также устаревшие слова и словосочетания, которые не вошли в «Калмыцко-русский словарь» (1977) и в настоящее время не употребляются.

Ключевые слова: *калмыцкий язык, архаизмы, устаревшая и религиозная лексика, историзмы.*

Надбитова И. С. Текстуально обусловленные жесты (на примере исполнительской традиции Ш. В. Боктаева)

В статье анализируется роль жестикуляции и мимики, выявляется характер жестов на примере исполнения сказок известным сказителем Ш. Боктаевым. Автор отмечает, что наиболее характерными являются жесты, указывающие и изображающие предмет сказки.

Ключевые слова: *исполнение сказок, жесты, мимика*

Намуева Л. В. Вклад представителей бурятского и монгольского народов в развитие современной калмыцкой культуры

Автор статьи рассматривает современные плодотворные взаимовыгодные контакты между братскими народами – калмыцким, бурятским, монгольским. Они направлены на восстановление утраченных этнокультурных и религиозных традиций, возрождение богатейшего духовного, письменного, музыкального, танцевального, изобразительного наследия монголоязычных народов, подъем национального сознания.

Ключевые слова: *интеллигенция, этническая культура, этническая идентичность, буддизм, лама*

Оконова Л. В. К вопросу об ареале расселения калмыков за пределами их основных кочевий в XVII–XIX вв.

Статья посвящена анализу вопроса о расселении групп калмыков в XVII–XIX вв. вне Калмыцкой степи Астраханской губернии. Анализ основан на исследованиях калмыковедов.

Ключевые слова: *локальные группы калмыков, донские, уральские, ставропольские (оренбургские), терские калмыки, калмыки Большедербетовского улуса, демографические показатели*

Осорин У. «Һәндг Алта тал» шүлгин туск шинжлт

Статья посвящена анализу стихотворения «Һәндг Алта тал» современного синьцзянско-го поэта Чимян Эренця, посвященному трагической странице истории калмыков – откочевке Убаши-хана с большей частью народа. Обращенная к далекой истории народа, лирика выражает надежду на обретение новых связей между двумя частями народа.

Ключевые слова: *история, литература, лингвистические особенности, тема, лирика.*

Очилов У. Б. Состав туменов Мухали и Хасара монгольской армии в 1-й четверти XIII в.

Статья посвящена изучению состава туменов под командованием Мухали и Хасара монгольской армии в 1-й четверти XIII в. Автор приходит к выводу, что они состояли из онгутов, урутов, мангутов, хунгиратов, икирасов и джалаиоров.

Ключевые слова: *история военных формирований, монгольская армия, империя Чингис-хана.*

Очир-Горяева М. А. О значении коня и овцы в обрядовой культуре кочевников

Статья посвящена анализу сакральной функции коня и овцы как заменителей души человека и передатчиков жизненной силы, энергии. Привлекаются литературные, этнографические и археологические данные.

Ключевые слова: *кочевники, Геродот, сакральные функции, значение коня и овцы, обрядность.*

Очирова Н. Г. Бурятско-калмыцкие взаимосвязи: история и современность

Статья посвящена освещению взаимосвязей двух монголоязычных этносов – бурят и калмыков. Отмечается наличие этногенетических связей и этнокультурных контактов, которые продолжают и в настоящее время.

Ключевые слова: *ойраты, буряты, калмыки, легенды, буддизм, научные исследования, академические институты.*

Очирова Н. Ч. Из истории изучения служебных частей речи в монгольских языках

В статье рассматриваются основные работы лингвистов, в которых разработаны теоретические проблемы выделения и классификации служебных частей речи в монголоведении и в общем языкознании.

Ключевые слова: *изучение служебных слов, послелог, союз, частица, монгольские языки.*

Салдусова А. Г. Национальная художественная традиция в аспекте современного литературоведения

Статья посвящена современным проблемам изучения этнического компонента в калмыцкой литературе, её ориентации на традиционное мировоззрение и духовную культуру

Ключевые слова: *национальная традиция, традиционные ценности, эстетический опыт, диалог культур.*

Санчиров В. П. О топониме «Орын ганц модн» в ойратском сочинении XVIII века «История Хо-Урлюка»

Статья посвящена исследованию топонима Орын ганц модн (Одинокое дерево на [реке] Орь), который встречается в ойратском сочинении. Определяется локализация реки Орь,

которая дала название местности. Автор выяснил, что «одинокое дерево» являлось тополем, и оно упоминается в одном из стихотворений Т. Шевченко.

Ключевые слова: *ойратское сочинение, местность, почитаемый объект*

Тепкеев В. Т. Кочевья ойратов накануне монголо-ойратского съезда 1640 года

Статья посвящена вопросам расселения ойратов в первой половине XVII в., которое явилось следствием сложных социально-экономических и политических процессов. Отмечается, что в этот период выделялись 4 основные группировки ойратских улусов. Но они не отличались ни прочностью, ни длительностью существования.

Ключевые слова: *ойраты, политические группировки, расселение, международная ситуация.*

Тюхтенева С. П. Имущество и собственность у алтайцев: представления и современные практики

В статье рассмотрена лексика имущественной сферы. Впервые представлен анализ и описание концепта собственности у алтайцев, этническая культура которых складывалась в течение длительного времени на основе кочевого и полукочевого скотоводства.

Ключевые слова: *алтайцы, имущество, собственность, скот, мал.*

Убушиева Д. В. Мотив преодоления водного пространства и преодоления пути посредством скачек (на материале песен Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар»)

В статье рассматривается эпический мотив преодоления пространства (преодоление водного пространства и преодоление пути посредством скачек). Автор анализирует 3 песни Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Ключевые слова: *героический эпос «Джангар», Багацохуровский цикл, текст, эпические мотивы, преодоление пространства.*

Шараева Т. И. Этнография детства у калмыков: традиционные способы ухода за ребенком на первом году жизни

В статье рассматриваются различные способы ухода за ребенком до достижения им годовичного возраста в традиционном калмыцком обществе. В условиях кочевого быта калмыки выработали различные способы кормления, лечения, повседневные гигиенические процедуры, а также иррациональные способы охраны жизни ребенка

Ключевые слова: *ребенок, уход, кочевой быт, калмыки.*

Badmaeva N. V., Idzhaeva B. V. Public Opinion and Expert Estimation of Social Vulnerability of Children-Orphans (On the Results of Sociological Research)

The paper considers some data of sociological research (interrogation of the population, expert interrogation) on the problem of the children orphans social status in Elista, Kalmyk Republic.

Keywords: *social vulnerability, children-orphans, social detachment, socially unprotected group, deprivation.*

Bakaeva E. P. «Nutuk»: Toward a Question on Concept «Kochevie» and Settling Territories of Oirats (on Folklore Materials)

The article is devoted to the analysis of the concept «nutug» (*a native place, the native land, nomads' camp*) in interrelation with a problem of settling of Oirats.

Keywords: *Western Mongols, Kalmyks, territory of settling, a hymn to the native land.*

Balinova N. V., Spitsyn H. X., Spitsyn V. A., Husnutdinova E. K. The Historical and Genetic Researches in Kalmykia

The article is devoted to the complex historical and genetic analysis of Kalmyk populations. It is based on the data that have been collected in the Republic of Kalmykia in 2004–2006. The genetic and demographic material in 9 rural populations of 3 districts of the Republic with a total number of 6 540 persons was analyzed. Genetic polymorphism of coagulation factor XIII B subunit (FXIIIB) among representatives of three subethnic groups of the Kalmyks was investigated: Dorbeds (n=82); Torguts (n=108) and Buzavas (n=63) and revealed considerable heterogeneity concerning the contribution of various anthropological components.

Keywords: *historical genetics, demography, reproduction, genetic polymorphism.*

Batubayar B. The Signs of Property (Tamgas) of Khans and Noyons of Aymak «Old Torguts» of the Seim «Unen sudzukt» in the Period of the Qing Empire (on Oirat «Clear Script»)

The article is devoted to the description of property signs (tamgas) of khans and noyons of «Old Torguts» of the seim «Unen sudzukt» in the Qing Empire. It is talked of tamga of Zoriktukhan, tamga of the head of the council, etc. The author has revealed that «Old Torguts» during the Qing period had such tamgas as 1 tamga of the khan, 4 tamgas of the head of the council and 10 tamgas of the dzasaks — 15 silver tamgas in total.

Keywords: *Oirats, signs of property, symbols.*

Bayanbatu D. Directions of Development of Mongolian Literature of Xinjiang in New Century

The author observes the basic directions of development of the Mongolian literature of Xinjiang which have entered new century, thus he analyzes its various aspects: a condition of poetry, the historical literature and the literary criticism. He marks the occurrence of new themes connected with the reflexions about the past history of Oirats, reflecting concerning the future destinies of the nation.

Keywords: *the literature, magazine «Morning star», poetry, the historical literature, the novel, literary criticism.*

Bicheev B. A. Oirat Manuscript Entitled «The Story of Bagamay Hatun»

The article is devoted to the research of the Oirat manuscript entitled «The History of Bagamay Hatun». The author shows that there is a deep connection of this work with folklore. «The History of Bagamay Hatun» probably has been borrowed from the Chinese or Tibetan culture, but deeply reconsidered. In this connection the question on origin of the monument is rather complicated.

Keywords: *Oirat manuscripts, Buddhism, «The History of Bagamay Hatun».*

Borlykova B. H. About the Morphological Way of Formation of Musical Terms in the Kalmyk Language

The article deals with the morphological way of formation of the Kalmyk musical terms.

Keywords: *Kalmyk language, terms, music, morphological way.*

Burykin A. A. About Studying of the Toponyms, Fixed by Medieval Sources on History of the Mongolian and Turkic People. Angara

The subject of the article is the name of inflow of Yenisei, the river Angara, which name, according to tradition, is noted for the first time in the chronicle of Rashid-ad-Din. Being based on the data of Russian documents and descriptions of travelers of 17th century, the author makes a conclusion, that at that time the name Angara belonged to another river, flowing into Baikal, and missing the tradition, considers that this name originates from the Evenki language.

Keywords: *Angara, toponymics, hydronyms, Mongolic and Turkic languages, Tungus-Mandzhuric languages, Evenki language.*

Dorz. About the Signs of Property (tamga) of the «Vans» and Noyons of «New Torguts», Khoshuts and Edziney Torguts of the Seim «Chin Sedkeltu»

The article is devoted to the signs of property (tamgas) of 3 divisions of the Oirats in the Qing period: 1) the aymak of the “New Torguts” of the seim “Chin Sedkeltu”; 2) the Khoshut’s aymak of the seim “Bat Sedkeltu” and 3) the khoshun of the Edziney Torguts. Names of the noyons are listed. The tamgas of the head of the aymak council and of the head of administration of khoshun “Barun ergeed” are described in the first part of the article. The second part is devoted to the description of the tamgas of the head of the Khoshut’s aymak council, of the head of the khoshun’s administration of the Khoshut’s aymak, of the head of the middle khoshun administration and of the head of the khoshun administration of «Barun etgeed» of the Khoshut’s aymak. The third part contains the description of the tamgas of the head of the Edziney Torguts’ khoshun.

Keywords: *Oirats, signs of property, symbols.*

Zumaeva D.Yu. Buddhist Axiology in R. Haninova’s Poetry

The article is devoted to the analysis of one of the essential aspects of the Kalmyk poet’s works – appealing to the Buddhist sources. The theory of values of Buddhism is the symbol of national idea for the poet as well as a source of the Buddhist thought, its values and philosophy too.

Keywords: *Buddhist doctrine, philosophy, national culture, universal values.*

Kukanova V. V. About the Problem of Creating of Reverse Dictionary of Kalmyk Language (Preliminary Notes)

The article describes an attempt of creating a reverse dictionary of the Kalmyk language as well as the grounds and topicality of the research subject. It covers theoretical and practical problems of morphonology and morphology of the Kalmyk language to be solved with the help of the reverse dictionary.

Keywords: *Kalmyk language, corpus of Kalmyk language, reverse dictionary of Kalmyk language, morphonology, morphology, form-category, form-classes, form-paradigms.*

Kukeev A. G. The Brief Characteristics of the Work of Kunken Zhamjan Shadba II Konchog Zhigme Vangpo “Ornament of Three Vehicles”. Section “Stages and Ways of Enlightenment” (Sa lam gyi rnam bzag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba)

The article is devoted to the description of the work of Kunken Jamyang Shadpa II Konchog Jigme Vangpo «“The Ornament of Three Vehicles”. Section of Stages and Ways of Enlightenment”» (Sa lam gyi rnam bzhag theg gsum mdzes rgyan zhes bya ba bzugs so).

Keywords: *Jamyang Shadpa, Drepung Gomang.*

Kukeev D. G. The Foreign-Policy Relations of Dzungaria: Historiographic Aspect

This article is devoted to the historiographic review of the achievements of researchers from various countries who are engaged in the history of Dzungarian Khanate in different manifestations.

Keywords: *historiography, Dzungarian Khanate.*

Lidjiev A. B. About Some Kalmyk Names of Geographical Objects

The article is dedicated to the study and reconstruction outdated toponyms of the Kalmyk language. The author involves the data of related Mongolian languages.

Keywords: *Kalmyk language, Mongolian languages, historicism, archaism, outdated words.*

Mandzhieva B. B. Stability and Convertibility of Typical Places in the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”

The article is devoted to the analysis of typical places on the materials of a prologue and songs of the Maloderbetovsky version (1862) of the heroic epos “Dzhangar”. The author shows that common places are rather steady, but are exposed to partial changes.

Keywords: *the heroic epos, typology, general and specific.*

Möngke B. The Interconnection of Historical Legends with the Heroic Epos

The article is devoted to the analysis of the interconnection of historical legends and the heroic epos. In the content of epic narration elements of the most ancient myths and religious representations have remained. At the same time the basic background for development of an epic genre is the heroic history of the Oirat people which has found reflection in its content.

Keywords: *the heroic epos, legends, history of the Oirats.*

Möngke Da. 20 years to Magazine «Language and Translation», to Linguistics and Social Studies

The author notices that history of studying of the Mongolian languages in China inseparably linked with magazine «Language and Translation» on which pages there are being published the articles on the theory of translating and social studies. In magazine there are deeply illuminated the works of the Chinese and foreign scientists on the language, on the theory of translating, that has influenced the development of linguistic researches on the Mongolian language and translational work.

Keywords: *linguistics, magazine «Language and Translation», anniversary, the theory of translating, social sciences.*

Mulaeva N. M., Bachaeva S. E. Outdated Words and Word Combinations in the Kalmyk Language (on a Material of the Novel of A. Badmaev «Arnzlyn Güüdl»)

The authors on the material of the novel of A. Badmaev “Arnzlyn güüdl” analyzes religious lexicon as well as outdated words and phrases which were not included to the “Kalmyk-Russian Dictionary” (1977) and are not used at the present time.

Keywords: *Kalmyk language, archaisms, outdated and religious lexicon, historicisms.*

Muzraeva D. N. About the Colophon of the Mongolian Version of *Üliger-ün dalai* in Translation of Shireet-gushi-Tsordzhi (on Materials of Scientific Archive of Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences)

In the article there is observed the colophon of Mongolian translation of «The Sutra of Wise and Fool», done by the famous translator of 16–17th cent. Shireet-gushi-Tsordzhi, the author of paper gives the information on other translations of this classical work of the Buddhist literature, presents its transliteration and Russian translation.

Keywords: *sutra, written sources, the Mongolian translation, colophon, literary tradition, practice of translation.*

Nadbitova I. S. The Textually Caused Gestures (on an Example of Performing Tradition of Sh. V. Boktaev)

In the article the gesticulation and mimicry role is analyzed, character of gestures is determined on an example of execution of fairy tales by storyteller Sh. Boktaev. The author notices that the most typical are the gestures specifying and representing a subject of a fairy tale.

Keywords: *execution of fairy tales, gestures, mimicry.*

Namrueva L. V. The Contribution of Representatives of the Buryat and Mongolian People in Development of Modern Kalmyk Culture

The author of the article considers contemporary fruitful and mutually beneficial contacts between fraternal peoples – Kalmyk, Buryat, Mongolian. They are directed on restoration of the lost cultural and religious traditions, the revival of rich spiritual, written, musical, dancing and graphic heritage of Mongolian peoples, raising of the national consciousness.

Keywords: *intellectuals, ethnic culture, ethnic identity, Buddhism, lama.*

Okonova L. V. Toward a Question on Area of Settling of the Kalmyks Outside of Their Main Settling Territories in the 17th–19th Centuries

The article is devoted to the analysis of a question of settling of groups of the Kalmyks in the 17th–19th centuries outside of Kalmyk steppe of the Astrakhan province. The analysis is based on the researches of specialists in Kalmyk studies.

Keywords: *local groups of Kalmyks, Don, Ural, Stavropol (Orenburg), Tersky Kalmyks, Kalmyks of Bolshederbetovskiy ulus, demographics.*

Osorin U. About a Poem of Ch. Erentsa “Gyandg Alta Tal”

The article is devoted to the analysis of the poem “Gyandg Alta tal” of modern Xinjiang poet Chimjan Erentsa, connected with tragical page of history of the Kalmyks — migration of Ubashi Khan with the majority of people. Turned to the early history of the people, the lyric poet expresses hope of finding of new forms of communications between two parts of the people.

Keywords: *history, literature, linguistic features, theme, lyrics.*

Ochirov U. B. The Structure of the Tumens of Mukhali and Khasar at the Mongolian Army in the 1st Quarter of 18th Century

The article is devoted to the study of the structure of the tumens under the command of Muqali and Qasar at the Mongolian army in the 1st quarter of the 18th century. The author comes to the conclusion that they consisted of the Onqut, Uruut, Manqut, Unqirat, Ikires and Jalair.

Keywords: *history of military units, Mongolian army, Empire of the Chingis Khan.*

Ochir-Gorjaeva M. A. About Semantics of Horse and Sheep in Ceremonial Culture of Nomads

The article is devoted to the analysis of sacral function of a horse and a sheep as substitutes of soul of the person, as well as transmitters of vital force, energy. The literary, ethnographic and archaeological data is involved.

Keywords: *nomads, Gerodot, sacral functions, value of a horse and a sheep, ceremonial rites.*

Ochirova N. G. Buryat-Kalmyk Interrelations: History and the Present Time

The article is devoted to the illumination of interrelations of two mongol-speaking peoples – the Buryats and Kalmyks. Ethnogenetic relations and ethnocultural contacts are marked till our days.

Keywords: *Oirats, Buryats, Kalmyks, legends, the Buddhism, scientific researches, the academic institutes.*

Ochirova N. Ch. The Semantics of the Subject in Verbal Adverb Turns of the Kalmyk Language

The article describes the basic works of linguists in which the theoretical problems of allocation and classification of functional parts of speech in Mongolian and in general linguistics are developed.

Keywords: *study of functional words, postposition, the union, particle, the Mongolian languages.*

Saldusova A. G. National Art Tradition in Aspect of Contemporary Literary Criticism.

The article is devoted to the modern problems of the study of an ethnic component in the Kalmyk literature, its orientation to traditional outlook and spiritual culture.

Keywords: *the national tradition, traditional values, esthetic experience, the dialogue of cultures.*

Sanchirov V. P. About District “Orin Gants Modn” in the «Story of Ho-Urljuk»

The article is devoted to the research of the toponim Oryn gants modn (the Lonely tree on the river Or) which one can find in Oirat text. Localization of the river Or which has entitled district is defined. The author has found out that «the lonely tree» was a poplar, and it is mentioned in one of T. Shevchenko’s poems.

Keywords: *Oirat written monument, district, esteemed object.*

Tepkeev V. T. The Settling Territories of the Oirats before the Oirat-Mongol Meeting of 1640

The article is devoted to the questions of the Oirat’s settling in the 1st half of the 17th century which was a consequence of difficult social-economic and political processes. It is noticed that during this period 4 basic groups of the Oirat uluses were allocated. But they didn’t differ by durability, as well as by duration of existence.

Keywords: *Oirats, political groups, settling, the international situation.*

Tyukhteneva S. P. Property and Ownership at the Altaians: Representations and Contemporary Practices

The article deals with the lexicon of property sphere. The author for the first time gives an analysis and description of the concept of property of the Altaians which ethnic culture developed for a long time on the basis of nomadic and seminomadic cattle breeding.

Keywords: *Altaians, property, ownership, cattle, mal.*

Ubushieva D. V. The Motive of Overcoming of Water Space and of Overcoming of a Way by Means of Races (on the Materials of Songs of the Bagatsohurovsky Cycle of the Kalmyk Heroic Epos «Dzhangar»)

The article is devoted to the analysis of the epic motive of overcoming of water space and overcoming of a way by means of races. The author analyses 3 songs of the Bagatsohurovsky cycle of the Kalmyk heroic epos “Dzhangar”.

Keywords: *the heroic epos “Dzhangar”, Bagatsohurovsky cycle, text, epic motives, overcoming of water space.*

Sharaeva T. I. Ethnography of the Childhood of the Kalmyks: Traditional Ways of Care of the Child on the First Year of Life

The article is devoted to the various ways of child care up to its achievement of one year's age in a traditional Kalmyk society. In the conditions of nomadic mode of life the Kalmyks have developed various ways of the feeding, treatment, daily hygienic procedures, as well as the irrational ways of protection of life of the child.

Keywords: *the child, child care, a nomadic mode of life, Kalmyks.*

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 5

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета – Татнинов Д. В.
Корректор Болдырева И. М.

Подписано в печать 26.08.2011 г. Формат 60х90/16.
Усл.печ.л. 21,5. Тираж 200 экз.

Учреждение Российской академии наук
Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
358000, г. Элиста, ул. Илишкина, 8