



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДЛАЛ

MONGOLIAN STUDIES

ЭЛИСТА
2007

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КАЛМЫЦКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

№ 4

Издание подготовлено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям», проект «Республика Калмыкия в условиях трансформации российского общества»



Элиста 2007

ББК 80
М 77

Научное издание

Печатается по решению Ученого совета Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук

Редакционная коллегия:

Н.Г. Очирова, кандидат политических наук (отв. редактор);
Э.У. Омакаева, кандидат филологических наук (зам. отв. редактора);
Е.В. Бембеев, кандидат филологических наук;
У.Б. Очиров, доктор исторических наук.

Рецензент:

Г.Ц. Пюрбеев, доктор филологических наук

М 77 **Монголоведение, № 4.** Сборник научных трудов. – Элиста.
Издательство КИГИ РАН 2007. 224 - с.

В настоящий сборник вошли статьи по проблемам языка, литературы, фольклора, истории, этнографии монгольских народов. Издание отличается большим хронологическим охватом материала, в нем нашли отражение различные аспекты многочисленных связей монгольского мира с народами Евразии.

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

ISBN 978-5-903833-04-7

© КИГИ РАН, 2007
© Коллектив авторов, 2007
© Оформление. КИГИ РАН, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Очирова Н.Г. Жизнь и деятельность академика Б. Ринчена в контексте калмыцко-монгольского научного взаимодействия.....	5
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

Языкознание

Артыкбаев Ж.О. По маршрутам Зая-пандиты. Топонимические этюды.....	17
Пюрбеев Г.Ц. Об одной неизвестной рукописи из библиотеки Академии наук Грузии.....	24
Рассадин В.И. О проблемах этимологизации слов монгольских языков.....	27
Омакаева Э.У., Бурькин А.А. Система терминов родства и свойства в монгольских языках: сходства и различия.....	40
Убушаев Н.Н. Категория рода в калмыцких говорах.....	58
Бембеев Е.В. Семантика падежных форм и послеложных конструкций в старописьменном калмыцком языке (на материале памятника старокалмыцкой письменности «Хождение в Тибетскую страну малодербетского Бааза-бакши»).....	62
Лиджиев А.Б. О некоторых звуковых соответствиях в лексике маньчжурского и монгольского языков.....	78
Намуева Л.В. О языковом поведении современных калмыков (по итогам социологических исследований).....	84

Фольклор и литература

Басангова Т.Г. Заговор от сглаза в калмыцкой культурной традиции.....	93
Бурькин А.А. Система социальных отношений в калмыцком эпосе «Джангар»: соотношение эпической и этнографической реальности.....	100
Дугаров Б.С. Тэнгристский пантеон в бурятской Гэсэриаде.....	109

История и этнография

Санчи́ров В.П. К вопросу о датировании событий, описанных в «Повести о монгольском Убаши-хунтайджи».....	117
Батырева С.Г. Калмыцкий орнамент как историко-культурный источник.....	128
Колесник В.И. К вопросу о времени возникновения Калмыцкого ханства.....	144
Кольцов П.М. Особенности этнической истории народов Северо-Западного Прикаспия по археологическим данным.....	154
Очи́ров У.Б. Численность населения и этнический состав Калмыцкого ханства во второй трети XVIII века.....	160
Кукеев А.Г. Некоторые особенности тибетской астрологии.....	172
Шантаев Б.А. Калмыцкие формы гаданий.....	179
Шарманджиев Д.А. К вопросу об этнической принадлежности головного убора «бокка» средневековых кочевников.....	184
Гунаев Е.А. Государственно-правовой статус Калмыцкой ССР в 1990-1992 годах.....	194
Марзаева М.Б. Становление и развитие Элистинской и Калмыцкой епархии в конце XX-начале XXI вв.....	206
Белоусов С.С. Этнокультурная ситуация в с. Басы Астраханской губернии в XVIII-XIX вв.	215
Сведения об авторах	221

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИКА Б. РИНЧЕНА В КОНТЕКСТЕ КАЛМЫЦКО-МОНГОЛЬСКОГО НАУЧНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В 2005 году в Монголии и Калмыкии широко отметили 100-летие со дня рождения выдающегося монгольского ученого, талантливое писателя и педагога, академика Бямбын Ринчена. В Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН состоялась научная сессия, посвященная этой дате.

Редкому ученому выпадает честь стать символом учености и национального достоинства для своего народа, а именно таковым был и остается Бямбын Ринчен [1]. Причины этого кроются в его многолетних усилиях по сохранению культурного наследия монголов, в широком просветительском характере его научной деятельности и в огромной роли в становлении всей филологической науки Монголии. Доктор Ринчен был человеком высокой духовности, большой эрудиции и творческого потенциала, широкого научного диапазона. Незаурядный исследовательский талант, обширные знания, эрудиция, огромная трудоспособность, высокий профессионализм выдвинули Ринчена в ряд наиболее авторитетных ученых-монголоведов прошлого столетия. Блестящий специалист в области монгольского языка и литературы, писатель и переводчик академик Ринчен стоял у

* Исследование проведено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям», проект «Республика Калмыкия в условиях трансформации российского общества»

истоков возникновения и становления Академии наук Монголии.

Бямбын Ринчен родился 21 ноября 1905 года в семье бурятского казака Раднажапа Бимбаева из села Большой луг Кяхтинского района, что находится на границе России и Монголии. Его отец занимал должность титулярного советника и имел звание полковника казачьих войск. Во время межправительственных переговоров между Россией и Монголией в 1911-1912 гг. он был награжден высшим орденом «Очир эрдэни» правительства Богдо-гегена, а также многими орденами и медалями российского правительства. Он был одним из первых выпускников Ургинской школы переводчиков и, обладая незаурядными способностями, в совершенстве владел китайским, английским, немецким языками, занимаясь научно-педагогической деятельностью. По материнской линии Ринчен ведет род от Окина-тайши, внука халхаского просветителя, поэта Цокто хунтайджи.

С ранних лет Ринчендоржи, так звали будущего академика в детстве, окружали величественная тайга, дикие горы, звуки родной речи, чудесные мелодии протяжных песен. Он легко усваивал традиции и обычаи своего народа, легенды и предания, героические сказки. От отца он унаследовал способность к языкам, рано научился читать и писать по-старомонгольски. В семь лет, когда он поступил на подготовительное отделение в русскую школу, он мог уже читать на родном, русском и маньчжурском языках. Юность и отрочество Ринчена пришлось на годы крутых изломов в жизни страны - освободительная борьба за независимость против маньчжурской династии Цин, лихолетье гражданской войны, когда Забайкалье и Монголия стали ареной ожесточенной классовой борьбы.

После окончания школы 15-летний Ринчен был переводчиком монгольских революционных деятелей, в том числе и Сухэ-Батора. В 1924 году после окончания педагогического техникума в столице Бурят-Монгольской АССР в числе первой группы монгольской молодежи, состоявшей из 13 человек, он был направлен на учебу в Санкт-Петербург, где на Восточном факультете университета и в Азиатском Музее с увлечением погрузился в мир знаний и большой науки. Общение с крупнейшими монголистами и

востоковедами того времени оказало решающее влияние на формирование его научных интересов. Прослушав лекции выдающихся ученых-ориенталистов акад. Б.Я. Владимирцова, Ф.И. Щербатского, С.А. Козина, В.В. Бартольда, В.М. Алексеева, С. Ольденбурга, Л.В. Щербы, К.К. Юдахина и других, он получил блестящее классическое образование и фундаментальные навыки исследовательской работы. Профессор Ринчен стал ученым-энциклопедистом, проявил себя как историк и лингвист, фольклорист и литературовед, неутомимый собиратель сокровищ национальной культуры и в то же время как поэт, писатель и полиглот.

В 1927 году он возвращается в Монголию, где с огромным энтузиазмом участвует в строительстве новой Монголии. В период с 1927 по 1936 год Ринчен работает в Институте литературы, где выпускает свою первую научную работу «Русско-латинско-монгольский словарь названий растений» [2]. С 1936 года по 1937 год он работает в государственном книжном издательстве в должности ответственного секретаря.

На протяжении всей жизни судьба не раз проверяла Ринчена на прочность. Так, в годы разгула сталинизма и культа личности Х. Чойбалсана он провел пять лет в тюрьме (1937-1942), получив смертный приговор по ложному доносу в шпионаже. Однако благодаря своему великолепному знанию иностранных языков, в том числе русского, разностороннему таланту, а также в силу отсутствия высококвалифицированных кадров Ринчен был освобожден из тюрьмы. Но и в последующие годы застоя он также неоднократно подвергался необоснованным нападкам и гонениям со стороны функционеров, карьеристов и лжеученых. Несмотря на это, он продолжал интенсивно работать в области монгольской филологии, истории, культуры, этнографии и фольклористики, верил в то, что обязательно придет весна обновления после лютой зимы.

В годы II мировой войны он заведует редакцией газеты «Үнэн», где публикует большое число очерков, рассказов и стихов о советско-монгольской дружбе, о помощи Монголии советскому народу в борьбе против немецко-фашистских захватчиков. Еще в молодости, в далеком 1923 году, им были

литературном творчестве, которое он сочетал с большой исследовательской работой. Первые его произведения появились в печати еще в 30-х годах. Это были стихи «Желтым паразитам» («Шар хувалз нарт»), «Маленький чабан» («Хоньчин хөвүүн») и др. В 1946 году Ринчен был удостоен Государственной премии МНР за сценарий фильма «Цогт тайж», денежное вознаграждение он передал осиротевшим во время войны детям Ленинграда. Ученый с большой симпатией относился к России, к ее народу. Свой первый историко-революционный роман Үүрийн туяа/ «Заря над степью», (1951-1955, русский перевод - 1972), получивший широкую известность как в Монголии, так и за рубежом, он посвятил «русским людям, людям науки и труда, заложившим основы нерушимой традиционной дружбы русского и монгольского народов». Его поздние поэтические произведения, собранные в сборнике «Цветок невесты» (1956), отличаются богатством языка, отточенностью стиля и формы. Б. Ринчен написал около 200 произведений самых разных литературных жанров, внося большой вклад в изучение и популяризацию культурного наследия монгольского народа, а также в развитие национального литературного языка.

Будучи знатоком многих иностранных языков, он познакомил монгольских читателей с творчеством 25 писателей разных стран, переведя около 250 произведений с 15 языков мира. Академик Ринчен перевел на родной язык сочинения мировых классиков - А.С. Пушкина, Дж. Лондона, Калидасы, Ги де Мопассана, А. Мицкевича, Ш.Петефи, А.П. Чехова, А.М. Горького, А.К. Толстого, Н. Островского, Д. Фурманова, В.В. Маяковского, И.Г. Эренбурга, Н.С. Тихонова, М.А. Шолохова и других писателей.

В 1956 году в Академии Наук Венгерской Народной Республики Ринчен защищает докторскую диссертацию по теме «Грамматика письменного монгольского языка» (Монгол бичгийн хэлний зүй). Эта фундаментальная работа впоследствии была издана в четырех книгах. В 1964 году вышла первая книга «Грамматика письменного монгольского языка. Введение» [3]. В 1966 году издается «Грамматика письменного монгольского языка. Фонетика» [4]. В следующем году одновременно выходят заключительные тома - «Грамматика письменного монгольского языка. Учение о форме» [5] и «Грамматика письменного мон-

гольского языка. Синтаксис» [6]. Фундаментальный труд стал значительным событием в монгольской филологии. В эти годы Б. Ринчен работает директором Института языка и литературы, заведующим кафедрой в университете. В 1961 году он становится действительным членом АН МНР.

Одним из главных занятий ученого, во многом послужившим и основой его исследовательской работы, было собирательство книг. Всю свою сознательную жизнь он с завидным упорством и постоянством разыскивал по всей Монголии редкие рукописи и ксилографические издания, сохраняя для науки и культуры ценные памятники литературы. Многие из его находок составляют бесценный фонд Государственной библиотеки Монголии, библиотеки Института языка и литературы АНМ. Так, им была собрана замечательная коллекция повествовательной литературы на монгольском и тибетском языках, переводов китайских романов, исторических сочинений, произведений монгольских авторов, писавших по-тибетски, религиозных трактатов и т. д. Часть собранных им рукописных и ксилографических текстов была опубликована. Вообще, издательская деятельность Бямбын Ринчена имела целью не только сделать древние сочинения доступными научной общественности, но и сохранить богатейшее письменное наследие монгольских народов, а также дать возможность людям пользоваться плодами своей культуры, приобщить их к ней. Так, в 1958 году в Финляндии им была издана рукопись «Гэсэр богд хаана сан оршив» (Сказание о Гэсэре-богдо) в латинской транслитерации.

В 1968 году академик Б. Ринчен побывал на калмыцкой земле. Это событие произошло в канун проведения международной конференции «320 лет зая-пандитской письменности», организованной Калмыцким научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории, и стало одной из знаменательных страниц в истории науки Калмыкии. Пребывание в Калмыкии, встречи с учеными и творческой интеллигенцией оставили неизгладимый след в его душе. Вернувшись в Монголию, академик Б. Ринчен обращается с письмом к Секретарю ЦК МНРП, председателю Совета Министров МНР Ю. Цеденбалу. Данное письмо впервые было опубликовано в Монголии в газете «Новости Монголии № 31 (45) от 30 ноября

опубликовано в Монголии в газете «Новости Монголии» (№ 31 (45) от 30 ноября 1995 года) к 90-летию со дня рождения ученого [7]. Мы приводим письмо академика Б. Ринчена здесь почти полностью, так как оно практически неизвестно.

«... За последнее время ученые Калмыцкой АССР, с которыми, как монголовед, я состою в переписке, и общественность Калмыцкой Республики начали обращать внимание на культурное наследие ойратства и в связи с этим калмыцкие ученые выражали надежду, что мы начнем публикацию уникальных текстов на «тодо үсүг». В текстологической серии «Корпус Скрипторум Монголорум» я уже начал публикацию уникальных ойратских манускриптов и на обратном пути из Польши решил навестить калмыцких ученых, которые уже несколько лет приглашали меня посетить их республику и установить личную связь.

В начале июня я побывал в Элисте и был очень тепло принят представителями калмыцкой науки и общественности, познакомил их с нашими работами по монгольской филологии и нашими открытиями неизвестных еще в мировой науке ойратских уникальных рукописей, ксилографов и переводов Дзая Пандиты.

Родоплеменной состав волжских ойратов почти тот же самый, что и в наших ойратских аймаках, причем развития родов и костей удивительно сохранились, так же, как и у ойратов в МНР.

За последние годы молодые калмыцкие ученые усиленно занялись изучением культурного наследия своего народа и записью фольклорных и этнографических материалов среди людей старшего поколения. Правительство Калмыцкой АССР с полным пониманием относится к этой работе и всемерно помогает ученым, экспедициям. На встречах с калмыцкими фольклористами, этнографами и филологами мы пришли к взаимному выводу, что наши совместные работы имели бы большое значение для изучения языка и литературы наших народов: данные, собранные калмыцкими учеными среди калмыков Волги, дополняют то, что мы собираем здесь, и в свою очередь наши материалы дополняют и объясняют многое, собранное учеными Калмыкии. Как у нас, так и у калмыков историки культуры народов, этнографы, фольклористы и филологи поставлены

перед необходимостью спешить, другие народы - русские, чехи, венгры и т.п. уже с прошлого столетия выдвинули ученых, с любовью занимавшихся культурой своих народов и сохранивших для культуры человечества наследие своих предков, в то время как монгольские народы только после революции смогли создать первые кадры фольклористов, этнографов и филологов, которые только за последние десятилетия начали по-настоящему заниматься культурным наследием своих народов. Люди старшего поколения, носители и хранители народного творчества, уже сходят со сцены и через пяток лет многое уже канет в Лету забвения. С 1927 г., выполняя наказ моих учителей - советских академиков, я занимаюсь собиранием нашего народного творчества уже сорок лет и вижу, как жанр эпической поэзии-былины исчезают в ряде аймаков - процесс неизбежный и известный у целого ряда народов Европы.

Взаимное сотрудничество ученых Советской Калмыкии и наших было бы чрезвычайно полезно и плодотворно для науки: калмыцкие ученые хорошо владеют русским языком и при плановой совместной работе могли бы через перевод на русский язык лучших образцов нашего народного творчества ввести в мировой научный обиход многое еще неизвестное международной науке, в совместных с нами экспедициях калмыцкие ученые посредством магнитофонных записей, экономящих время и дающих абсолютную точность воспроизведения важных для научных исследований текстов, могли бы увеличить сбор нашими экспедициями произведений народного творчества в наших западных аймаках, близких по языку с языком ойратов волжских. При безвалютном обмене научными работниками с Советской Калмыкией мы смогли бы повысить и квалификацию наших еще молодых научных работников и наладить совместную публикацию важных текстов и исследований у нас и в КалмАССР на русском языке, который как язык мировой науки позволил бы ввести в международный оборот наши уникальные коллекции. Таков общий вывод из моего посещения Советской Калмыкии и, докладывая Вам об этом, я надеюсь на Вашу просвещенную поддержку в осуществлении столь важной для нашей филологической науки совместной научной работы ученых МНР и КалмАССР,

Обо всех этих проблемах научной работы, важных для монголоведения в целом, я беседовал с руководителем Калмыцкого НИИ языка, литературы и истории при Совнарком КалМАССР и зам. Председателя Совмина КалМАССР тов. Санжирхаевым, который просил передать Вам его привет и горячее желание увидеть Вас на пятидесятилетии Советской Калмыкии.

Калмыцкий обком партии решил отметить 320-летие со дня создания ойратской письменности Дзая Пандиты, и ученые Калмыкии были очень рады узнать, что в нашей текстологической серии «КСМ» мы публикуем уникальные тексты из этой письменности. Представители калмыцкой науки и общественности выразили горячее желание отметить в один и тот же день дату создания Дзая Пандитовской письменности и поэтому оставили открытым день, в который эта памятная культурно-историческая годовщина будет отмечена. Они просили сообщить им день, когда эта годовщина будет отмечаться у нас. Они просили также, чтобы наш Институт языка и литературы дал им возможность прислать трех представителей калмыцкой науки и общественности на научную сессию, посвященную этой знаменитой культурно-исторической дате ойратства, - директора Калмыцкого НИИ тов. Илишкина, филолога тов. Павлова Дорджи, который был у нас в прошлом году в составе советской делегации на торжествах 50-летия Великого Октября, и народного поэта Калмыкии К. Эрендженова, замечательного знатока калмыцкого фольклора, блестяще владеющего родным языком.

Я сообщил им, что собираюсь представить в соответствующие инстанции просьбу провести научную сессию Института языка и литературы в Улаанбаатаре и последующую выездную сессию в Манхан сомоне Кобдосского аймака, в котором был монастырь Тугругийн Хурээ, в котором хранились реликвии ойратства - подлинная статуэтка Дзая Пандиты, его шапка, его биография на ойратской письменности, которую мы уже недавно издали фототипическим способом в Корпус Монголорум» и в городе Улангом Убсанурского аймака. Калмыцкие товарищи были в восторге от этого плана и выражали горячее пожелание принять участие в этой сессии и посетить ойратские аймаки с этой оказией.

Я побывал в некоторых районах КалмАССР и был восхищен прекрасными традициями народной культуры волжских ойратов. Чудесные народные танцы волжских дурбетов и торгутов, прекрасный ансамбль народных песен и танцев КалмАССР. «Тюльпан»-по калмыцки «Бамба цэцэг», поразивший своими темпераментными народными танцами даже москвичей, могли бы порадовать нашего зрителя, и наши артисты могли бы у них научиться великолепным дурбетским и торгутским танцам, таким темпераментным и сохранившим весь колорит изумительных народных танцев: манджуро-китайское завоевание, оказывается, отрицательно сказалось на народном хореографическом искусстве наших ойратов, тогда же как волжские ойраты-дурбеты и олеты, не подвергавшиеся таким преследованиям, сумели до наших дней сохранить изумительные народные танцы, на темпераментности исполнения которых сказалась и близость Кавказа.

Если бы наше Министерство культуры нашло бы возможность пригласить к научной сессии нашего института калмыцкий ансамбль, это было чудесно. Они смогли бы украсить нашу научную сессию и порадовать наших ойратов Кобдо и Убсанура своим присутствием и показом народного творчества волжских ойратов. При этом можно было бы использовать и наше телевидение и передачи-трансляции для Китая через улаанбааторскую и Баян-Ульгийскую радиостанции для ойратов Синьцзяна под видом трансляции для радиослушателей МНР о расцвете культуры Сов.Калмыкии, вместе с нами отмечающей знаменательную для ойратов дату 320-летия создания письменности и литературного языка ойратов. Дату начала юбилейной сессии в Улаанбаатаре было бы хорошо, по-моему, отметить в конце сентября, так числа в двадцатых - к этому времени сенокос и др. полевые работы будут в значительной степени завершены. А в Манхан сомоне можно было бы в клубе объединения организовать выставку ойратских уникальных рукописей, хранящихся в библиотеке Кобдосского аймака, воспоминания стариков Манхан сомона об обычаях, связанных с хранением реликвии Дзая Пандиты - его рукописей и т.п. Затем, калмыцкий ансамбль мог бы порадовать арат Манхана и Уланкома своими чудесными выступлениями, так чтобы сессии в Кобдосском Манхан сомоне и Убсанурском Уланкоме вылились

аймака, воспоминания стариков Манхан сомона об обычаях, связанных с хранением реликвии Дзая Пандиты - его рукописей и т.п. Затем, калмыцкий ансамбль мог бы порадовать арат Манхана и Уланкома своими чудесными выступлениями, так чтобы сессии в Кобдосском Манхан сомоне и Убсанурском Уланкоме вылились бы в манифестацию монголо-советской дружбы и встречи наших ойрат с их волжскими сородичами после трехсот пятидесяти лет со дня выхода волжских ойратов из степей Джунгарии. Калмыцкие представители вынесли бы много радостных впечатлений от встречи с нашими аратами и наши увидели бы в представителях волжских советских ойратов единокровный народ, при советской власти добившийся таких замечательных успехов в строительстве новой жизни В Калмыкии имеется прекрасный НИИ мясного животноводства, имеющий всесоюзное значение. Его специалисты могли бы помочь нашим в области исследования монгольского скота и улучшения техники забоя. Представители нашего министерства внешней торговли как-то обращались в начале этого года ко мне с просьбой посоветовать, как доказать полякам и чехам высокие мясные качества монгольской овцы. Калмыцкие специалисты, с которыми я беседовал в Элисте сказали, что у них уже есть большой опыт в изучении калмыцкого скота и что они хотели бы иметь сравнительный материал по монгольскому мясному скоту. Калмыцкий скот пришел на Волгу из степей Джунгарии и поэтому имеет много общего со скотом наших западных ойратских аймаков. Может быть, использование калмыцких специалистов из этого института имело бы значение и для нас?

Знаю, что Вы очень заняты, но все же мне хотелось бы доложить Вам о некоторых проблемах нашей научной работы в области собирания материалов и первоисточников народной культуры и налаживания обоюдно полезного научного сотрудничества между нашими и калмыцкими учеными в области монголоведения.

Юбилейная сессия института языка и литературы, посвященная 320-летию ойратской письменности, была бы важным культурно-историческим событием, участие в котором наших советских братьев-ойратов Поволжья на фоне «культурной революции» маоистов Китая, всячески подавляющих народную культуру национальных меньшинств, и в том числе ойратов Синьцзяна, лишней

раз подчеркнуло бы дружбу народов МНР и СССР и уважение к культуре народов и ее прогрессивным традициям» [Б. Ринчен 1995].

Из этого письма видно, как многогранна была личность академика Б. Ринчена. Его волновала судьба монголоязычных народов, развитие их науки, культуры. Он всеми силами стремился наладить сотрудничество с ними во всех областях и всеми доступными для него средствами, в том числе обращениями в самые высокие инстанции государства. Сегодня Республика Калмыкия активно сотрудничает с Монголией. Состоялся официальный визит Президента Монголии Н. Энхбаяра в Калмыкию, в составе делегации были руководители ведущих министерств и ведомств страны, деятели науки и культуры.

В 2007 году прошла международная научная экспедиция «Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая», в которой участвовали ученые Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, Калмыцкого госуниверситета, работники культуры и средств массовой информации. Состоялась экспедиция при поддержке общественной организации «Год номин герел» («Свет ясного письма»), рук. Бат-Амгалан. Ученые Калмыкии постоянно участвуют в Конгрессах монголоведов, проводимых в Улан-Баторе, проходят стажировки. Сотрудники Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН работают в Комиссии по сотрудничеству Российской академии наук и АН Монголии, выполняют совместные проекты с Институтами. Таковы на современном этапе некоторые грани научного и культурного взаимодействия Калмыкии и Монголии. Эти связи расширяются, наполняются новым содержанием.

Прошли десятилетия со времени написания этого письма, академиком Б.Ринченом Ю.Цеденбалу, тем не менее, многое из послания ученого остается по-прежнему актуальным. Думается, что решение этих задач значительно обогатит и укрепит науку и культуру, образование, позволит сохранить общее уникальное наследие наших народов.

Своими фундаментальными исследованиями Б. Ринчен внес неопенимый вклад в мировую монголистику. Все, большие и малые, в общем, около пятисот работ ученого отличались исключительным знанием материала и научной

вышли в Китае, Монголии, Венгрии и др. По его книгам учатся студенты и аспиранты во всех монголоведных центрах мира, они являются надежным источником знаний для ученых, и для всех, кто интересуется языком и культурой монголоязычных народов.

Литература

1. Хасбаатар Ц. Гурайж гутраагуй буурам: Мэндэлснийнь 85 жилийн ойд // Утга зохиол - 1990, XI, №48; Сумьяа Ж. Их номт Б. Ринчен башийн тухай // Утга зохиол урлаг - 1990. Тавдгч сарин, №20; Л. Холоупкова - Бямбын Ринчен - совесть монгольского народа // Гегэрлт, - 2006, № 1-2 (28-29), с. 34-39.
2. Нэр томьёны зүйл, I: Орос - латин - монгол гурван нийцэт утгын ургамлын аймгийн нэрс /туршлага/. УБ., 1932.
3. Монгол бичгийн хэлний зүй. Тэргүүн дэвтэр, удиртгал. - УБ., 1964. 249 х.
4. Монгол бичгийн хэлний зүүй. Авианы зүй - УБ., 405 х.
5. Монгол бичгийн хэлний зүй. Гутгаар дэвтэр, хэлбэр судлал. - УБ., 1967. 189 х.)
6. Монгол бичгийн хэлний зүй. Дөтгөөр дэвтэр, өгүүлбэр зүй. - УБ., 1967. 189 х.
7. Б. Ринчен. Я надеюсь на вашу просвещенную поддержку. // Новости Монголии, № 31 (45), 30 ноября 1995 г.).

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Ж.О. Артыкбаев

ПО МАРШРУТАМ ЗАЯ-ПАНДИТЫ. ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ*

1. Улаан Обкуд

В тексте: «В ту зиму (1644 г.-?) в храм Дархан-цорджи (к Зая-пандите) через местность Хайдаг приехали Дарма и Дудза-Убаши ... Там (Зая-пандита) задержался на 7-8 дней и оттуда отправился в путь. Когда он провел в пути 4 дня, наступил Цаган Сар, т.е. Новый год. В этом Белом месяце он прибыл в местность Улан Обкуд» [Норбо 1999:46].

В комментарии: «Улаан Обкуд - название местности. Принимая во внимание то обстоятельство, что в это время произошел мятеж Данджина-хунтайджи, можно предположить, что она находилась где-то на территории Тарбагатайского аймака» [Норбо 1999:190].

В данном случае необходимо вести отсчет от Дархан-цорджи т.е. современного г. Семипалатинска. Если Зая-пандита шел на запад в направлении торгоутских кочевий, его путь проходил через местность Актогай (Красный кут), прилегающей с западной стороны к современному г. Павлодар.

Вероятно, «Красный кут» является обычной калькой калмыцкого топонима «Улаан обкуд». В литературе есть несколько попыток интерпретации этого названия. Крестьянский поселок Красный кут на левобережье р. Иртыш был основан в 1915 году на участке №77 по спискам Переселенческого управления. В.Н. Попова утверждает, что эта местность в прошлом имело

* Продолжение статьи Ж.О. Артыкбаева. Некоторые дополнения к комментариям текста «Биографии Зая-пандиты» // Монголоведение. №1. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 89-96.

эта местность в прошлом имела название «Ветлова гора» (1907 г.) и входила в Песчанскую волость Павлодарского уезда. Авторы книги «Историческая топонимика Павлодарской области» утверждают, что Краснокутский поселок был основан в местности «Тузуйген» (Соляная вышка, Отвал соли). Этимология названия «Краснокутский» была проведена В.Н. Поповой следующим образом: «от красн - красный (красивый) с соед. гл. о плюс кут - угол, тупик, конец глухого залива, заводи, мыс». В.Н. Попова ссылается на «Словарь живого великорусского языка» В.И. Даля. В наше время Краснокутск переименован и носит название Актогай [Путешествия, 1993, ч. 1:266].

Последнее название является производным от древнего понятия «тогай/тохай», означающее «излучина, изгиб реки, ручья, залив» и т.д. Однако, нельзя забывать о том, что само понятие «ак» в древности более связано с обозначением воды (возможно имеет табуированное значение). Обратите внимание на глагольную форму «ак» - течь, истекать; «агыс» - течение, поток. Так приблизительно расшифровал значения этого термина Е. Койшыбаев [Койшыбаев 1985:36-37]. По Г.К. Конкашпаеву, «актогай» - пойма реки с богатой лесо-луговой растительностью [Конкашпаев 1963].

Нельзя исключать вероятность связи значения слова «кут/обкуд» с древним (индоевропейским) понятием хат, кут, означающим жилище, поселение. В таком случае Краснокутск не только прямая калька калмыцкого «Улаан обкуд», но также косвенно указывает на более древнюю прасловянскую калмыцкого топонима.

Таким образом, мы выдвигаем гипотезу о местонахождении «Улаан обкуд» на месте современного поселка Актогай Павлодарской области. В период российской колонизации ранние топонимы в целом были сильно трансформированы или же преданы забвению, заменены более новыми, колониальными названиями. Царская администрация в лице чиновников Переселенческого управления, наряду с отводом казахских зимовок и поселении крестьянам из внутренних губерний России, позаботилась также о переименовании этих мест, причем эти мероприятия проводились очень оперативно. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что в данном случае историческая

преемственность и информация в самом названии Краснокутск все же сохранились и при серьезном анализе могут свидетельствовать о самых ранних периодах истории Великой степи.

2. Хорголджин

В тексте: «Райрваг Номин хан (Рабджемба-цорджи). . . на озере (Сайрам) в местности Хорголджин (булаг) встретил Зая-пандиту и преподнес ему для (его) поездок двух (породистых) коней, которых звали Джора-Кээре (Иноходец Гнедой) и Аргаманг-Кээре (Аргаманг Гнедой)» [Норбо 1999:75].

В комментарии: «Хорголджин-Булаг - родник, расположенный у подножья горы за шоссе, проходящим по восточному берегу озера Сайрам. Он и сейчас носит то же само название» [Норбо 1999:227].

Как в интерпретации первоисточника, т.е. «текста рукописи», так и в комментариях допущены явные ошибки.

Когда в зиму 1654 года Зая-пандита принял приглашение торгоутского Дайчинга вместе с Большим Ойратским монастырем (Курээ) посетить их кочевья на берегу Яика и Волги, хутухта (Зая-пандита) жил у Абылая в местности Буланайин - Усун-Худжир, т.е. на территории современного Восточного Казахстана (в отрогах южного Алтая).

Отсюда Зая-пандита поехал в свое казначейство, расположенное на реке Бугас (Богас). Если предположить, что кочевья Абылай-тайджи находились в южных отрогах (в юго-западной части Алтайских гор), то это южные отроги Калбинского хребта. В наше время больше употребляется название «Кандагатай», что в переводе с калмыцкого означает «лось» (кандагай), т.е. получается «лосиное место», «место где водятся лоси». Это название, безусловно, появилось взамен старого «Буланды», термина казахского происхождения, означающего лось, т.е. «буланды» - «место, где водятся лоси». В Казахстане подобные лосиные места встречаются нередко, например, в северных окраинах Бетпак-далы, в Центральном Казахстане, в северных районах по р. Есиль (Ишим). Это указывает на то, что в прошлом во многих местах Казахстана водились лоси.

В восточных трудах, посвященных степным походам Тимура (1391 г.) и Абдаллаха (1582 г.), не раз отмечаются лосиные места в степях Дашта. Как отмечают восточные

удовольствие от мяса дичи» (Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII вв., 1969:280).

От реки Бугас, которая находится западнее озера Зайсан, Заяпандита отправился к торгоутам (торгутам) и по дороге встретился с Рабджамба-цорджи. Последний возвращался в Тибет из торгоутских кочевий с большими подношениями в виде скота и имущества. Встреча, как свидетельствует источник, состоялась у озера Хорголджин. В комментариях к тексту произошла ошибка из-за того, что Ш. Норбо принял озеро за родник. Возможно, на восточном берегу озера Сайрам (Сайрам-нор) и имеется такой родник с таким названием, но он никак не может быть идентифицирован с озером Хорголджин. Ратнабхадра составляя «Историю рабджамбы Заяпандиты» (Сарин герел) неплохо знал описываемые места, поскольку неоднократно сопровождал своего учителя в путешествиях. Для него география Великой степи была гораздо яснее, чем его последователям. Он отчетливо пишет, что встреча произошла в местности у озера Хорголджин, находящегося в пути к торгоутам, т.е. эта местность находилась гораздо западнее р. Богас.

Озеро Хорголджин (Коргалжын - казах., Кургальджино - рус.) находится на севере обширной Тенгиз - Кургальджинской впадины, занимает площадь 330 кв.км² и вытянуто с севера на юг на 33 км. Через это озеро протекает река Нура, одна из самых легендарных и любимых казахами рек Сары-Арки. В многоводные годы весной вода из озера Кургальджин по Нуре сбрасывается в озеро Тенгиз.

Судя по описаниям путешествия, встреча двух иерархов ламаистской веры состоялась на берегу озера Хорголджин в степях Центрального Казахстана (Сары-Арка).

Г.К. Конкашпаев название озера связывал с монгольским языком. **В переводе с калмыцкого оно означает свинец: «Возможно, озеро название свое получило по цвету воды или по какому-либо другому признаку»** (Конкашпаев 1963:92). А. Абдрахманов предположил, что «хорголджин» имеет древне тюркское происхождение от «хоргужын» (свинец) (Абдрахманов, 1975:124-125).

Другой специалист по топонимии А. Нурмагамбетов сомневается в свинцовом происхождении названия озера и предполагает связь названия с древнеугорским названием тальных зарослей (Нурмагамбетулы 1985:30).

Одним словом, какое бы значение это название не имело озеро, оно стало местом примечательным в путешествии Заяпандиты.

3. Коксалай-Баханаг

В тексте: «Из (местности) Коксалай-Баханаг через Хайдаг (Зая-пандита) откочевал к (рекам) Лэбши и Хара-Тала во владениях Очирту-гайджи» (Норбо 1999:45).

В комментариях «Коксалай-Баханаг - вероятно, это местность в северной части Джунгарии» (Норбо 1999:186): Коксалай-Баханаг (на казахском: Коксала-Баканас) находится в Северо-Восточном Прибалхашье. Эти степные реки (Даганделы, Коксала, Баканас) берут начало в горах Хан Чингис (бывшая Семипалатинская область) и идут в направлении северо-восточной оконечности озера Балхаш, где и соединяются с рекой Аягуз. Прекрасное описание упомянутой местности дано в романе «Путь Абая» Мухтара Ауэзова.

4. Отог-Монцог

В тексте: «Курэ по приглашению трех юных князей Кишкиба, Цагана, Цэцэна-гайджи зимовал в (местности) именуемой Отог-Монцог (1655 г.) (Там) Зая-пандита полностью исполнил обряды по случаю Цаган Сар ...» (Норбо 1999:75).

В комментариях: «Эту местность не удалось обнаружить ни на «Карте Джунгарии», ни в «Мэнгу шиси» (Монгольские родословные), она по видимому находилась где-то на реке Боротала» (Норбо 1999:228).

Эта местность никак не могла находиться «где-то на реке Боротала». Во-первых, Зая-пандита в своем путешествии к торгоутам по пути из озера Хорголджин шел на запад, а не обратно. Во-вторых, расстояние от озера Хорголджин до Оток-Монцог, судя по тексту, не такое дальнее, как предполагается. В-третьих, не только ученые из дальних стран, но и сами современные казахи вряд ли знают о существовании в степях местности с этим названием.

В годы российской колонизации историческая топонимия Северо-Центрального региона Казахстана фактически вся исчезла. Вместе с приходом переселенцев, а они в удельном весе населения региона до недавних пор занимали почти 80-90%, в степь пришли российско-самодержавные, затем советско-интернациональные названия. Вместе с уничтожением и вытеснением казахов из многих благодатных районов северного лесостепного края, из карт исчезли и исторические топонимы. Такая судьба постигла и упомянутый в источнике «Отог-Монцог». Вероятно, речь идет о южных окраинах Кокшетауской возвышенности, из-

Монцог, судя по тексту, не такое дальнее, как предполагается. В-третьих, не только ученые из дальних стран, но и сами современные казахи вряд ли знают о существовании в степях местности с этим названием.

В годы российской колонизации историческая топонимия Северо-Центрального региона Казахстана фактически вся исчезла. Вместе с приходом переселенцев, а они в удельном весе населения региона до недавних пор занимали почти 80-90%, в степь пришли “русские”, затем “советско-интернациональные” названия. Вместе с уничтожением и вытеснением казахов из многих благодатных районов северного лесостепного края, из карт исчезли и исторические топонимы. Такая судьба постигла и упомянутый в источнике «Отог-Монцог». Вероятно, речь идет о южных окраинах Кокшетауской возвышенности, известной в казахских генеалогических и фольклорных материалах как Буланды-Моншак.

Если быть точнее, то богатые сосновыми борами, удобные под зимние стоянки территории Макинского и Балкашинского районов Акмолинской области раньше были известны под названием Буланды Моншак. Во времена путешествия Зая-пандиты здесь обитали юные князья дэрбэтов: сыновья Дайчинг-Хошуучи, и внуки Талай (Далай)-тайджи. Богатые и щедрые хозяева перед отъездом одарили Зая-пандиту, преподнеся ему в дар 30 верблюдов и 300 лошадей.

Шло лето 1655 года. Впереди были кочевья многочисленных князей дэрбэтов и торгоутов, жаждущих встречи с великим учителем. Зая-пандита торопился, до следующего праздника Цаган Сар ему было необходимо успеть на Яик к главному правителю торгоутов - Дайчингу.

Биография «Зая-пандиты» является важным историческим источником и для казахской истории. События, о которых рассказывает источник, разворачивались на огромных степных просторах Евразии, занятых ныне казахским народом, и напрямую касаются его политической и этнической истории в указанных хронологических границах.

Проведенный нами анализ некоторых исторических топонимов, встречающихся в тексте «Биографии Зая-пандиты», свидетельствует о необходимости тесного сотрудничества между казахскими и калмыцкими

исследователями. Мы в данном разделе рассмотрели лишь небольшую часть историко-топонимического материала, которым богата «Биография Зая-пандиты».

Литература

1. Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста, 1999.
2. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Гильома Рубрука. Алматы, 1993.
3. Қойшыбаев Е. Қазақстанның жер - су аттары сөздігі. Алматы, 1985.
4. Материалы по истории Казахских ханств XV-XVIII вв. (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969.
5. Конкашпаев Г.К. Словарь казахских географических названий. Алма-Ата, 1963.
6. А. Абдрахманов. Топонимика ж.,не этимология. Алматы, 1975.
7. Нурмагамбетулы А.- Жер - судын аты - тарихтын хаты (топонимия). Алматы, 1985.

ОБ ОДНОЙ НЕИЗВЕСТНОЙ РУКОПИСИ ИЗ БИБЛИОТЕКИ АКАДЕМИИ ГРУЗИИ

Как-то летом 2003 года мне позвонил член-корреспондент РАН, заведующий Отделом урало-алтайских языков Института языкознания РАН, профессор Эдгем Рахимович Тенишев и попросил приехать к нему. Вскоре я был у него на квартире. В беседе за чашкой чая Эдгем Рахимович рассказал, что к нему обратились из Тбилиси за помощью в идентификации одной восточной рукописи.

Тщательно осмотрев ее, он убедился в том, что выполнена она письмом, похожим на древнеуйгурское, поэтому решил пригласить меня посмотреть неизвестную рукопись и высказать мнение монголиста. Подтвердив предположение о монголоязычности данной рукописи, я с согласия Эдгема Рахимовича взял ее домой, чтобы поближе познакомиться с текстом.

Мы условились, что на следующий день я приеду с подготовленным заключением. Такая поспешность объяснялась тем, что с ответом торопили из Грузии, где сотрудники Библиотеки Института востоковедения работали над выпуском каталога восточных рукописей. Когда я принес Эдгему Рахимовичу набросок своих соображений относительно интересующей рукописи, он внимательно прочитал его и, поблагодарив меня, с удовлетворением сказал, что незамедлительно отправит материал в Академию наук Грузии.

Здесь уместно спросить, как оказалась монгольская рукопись в Библиотеке Академии наук Грузии? Отвечая на этот вопрос, необходимо вспомнить о том, что в свое время при комплектовании академических библиотек союзных республик бывшего СССР большое количество книг и рукописей

поступало к ним из центральных книгохранилищ Петербурга и Москвы. Вполне вероятно, что таким путем в Библиотеку Академии наук Грузии в числе разных восточных рукописей могла попасть и монгольская.

Ниже излагаю содержание своего заключения о характере и происхождении неизвестной рукописи, основанное на предварительном текстологическом анализе небольшого ее фрагмента, а точнее - ксерокопии трех листов. Их изучение позволило сделать вполне определенный вывод о том, что рукопись выполнена на старомонгольской письменности, причем в весьма своеобразной манере. Об этом говорит не только образец «маньчжуровидного» почерка, характерного для писцов монастырских и хошунных (феодално-административных) канцелярий, но и система диакритических знаков, а также некоторые графические особенности в передаче и начертаниях гласных и согласных букв. Кроме того, влияние стиля маньчжурского письма чувствуется в отношении употребления диакритики и способе ее размещения.

Насколько можно судить по отдельным языковым фактам, рукопись по своему содержанию представляет, видимо, родословную какого-то важного лица, скорее духовного, чем светского. Об этом свидетельствует религиозно-буддийская лексика, в частности, наличие таких слов-терминов, как: *lama* «лама, буддийский монах, священнослужитель»; *quwarak* «ученик ламы, послушник дацана; духовное лицо»; *gege:n* гэгэн, святейшество (один из высших санов буддийского духовенства); *darqatal* «староста (в монастыре) и др.

Первая фраза рукописи гласит: *qolo qayal olan neroni unglin qadaba*. «Назвал дальних родственников по отцу и указал (букв. «приложил») много их имен». Известно, что термин *хаяал / хаяалид* означает «дети двоюродных братьев и сестер по отцовской линии, т.е. троюродные братья и сестры по отцу».

Далее в тексте упоминается более 10 личных имен, все они тибетские, а не монгольские, например: *Чambaldorzi* (монг. зөөлөн цогт + алмаас), *Dorçirawdan* (алмаас + маш бат), *Yadamchaw* (дээд сэтгэл + аврал), *Galdan* (хувь төгөлдөр), *Namsraychaw* (сайтар хөвгүүн), *Далтуят* (өлзий + нар) и т.п.

Важно принять во внимание и употребление топонима *Qulun buyir*, который позволяет предположить, что данная рукопись родом из Внутренней Монголии. Известно, что

Namsrayчав (сайтар хөвгүүн), *Далуят* (өлзий + нар) и т.п.

Важно принять во внимание и употребление топонима *Qulun buyir*, который позволяет предположить, что данная рукопись родом из Внутренней Монголии. Известно, что местность с таким названием (Хулунбуирская степь), а также одноименный аймак, Хулун и Буир (крупные озера) находятся на территории Внутренней Монголии, в северо-восточной части Китая, где живут баргу-буряты.

Из-за необычности манеры письма и неразборчивости почерка писца (или переписчика) текст читается с большим трудом. Четко прочитываются лишь имена собственные, а также некоторые слова и грамматические формы, в частности такие, как: *alban* 1. налог; 2. устар. подать, дань, ясак; 3. ист. повинность (натуральная или денежная), *surrga:l* 1. учение, доктрина; 2. поучение, наставление; *nom* 1. книга; 2. религиозное учение, канон; , *mergen* 1. мудрый, прозорливый; 2. меткий; *mordogsod* «те, кто отправился в путь», *keme:n* 1. слитное деепр. от *keme:kü* «говорить; называть, именовать», *yabuya* «повелит.--пригласит. форма от *yabaqu* «идти»; *-yü, -i* «аффикс вин. п.».

Для того чтобы иметь полное и объективное представление о содержании и жанровой принадлежности этого сочинения, его названии, авторстве и времени создания, необходимо изучить текст рукописи целиком.

Литература

1. Большой академический монгольско-русский словарь. Т.1-4. М., 2000-2004.
2. Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М., 1972.
3. Пашков Б.К. Маньчжурский язык. М., 1963.
4. Санжеев Г.Д. Старописьменный монгольский язык. М., 1964.
5. Санжеев Г.Д. Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов. Улан-Удэ, 1977.
6. Сэржээ Ж. Монгол хүний нэрийн лавлах толь. Улаанбаатар, 1991.
7. Сэржээ Ж. Монгол хүний нэр. Улаанбаатар, 1992.
8. Gorelova Liliya M. Manchu script. The History of Writing the Manchu Language || Manchu Grammar. Leiden-Boston-Koln. Brill. 2002.

О ПРОБЛЕМАХ ЭТИМОЛОГИЗАЦИИ СЛОВ МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКОВ*

При этимологизации слов современных монгольских языков перед исследователем встает сразу несколько проблем, связанных с рядом существенных моментов. Прежде всего, монгольские языки образуют семью монгольских языков и, тем самым, все наследуют основные черты строя общемонгольского языка, выраженные в общих элементах не только в фонетике и грамматике, но и в словарном составе, в наличии ядра общемонгольской лексики. Кроме того, при наличии заимствованных элементов, проникших в монгольские языки еще на общемонгольском уровне, они в основном сохраняются и в современных монгольских языках. Далее. В длительном процессе распада общемонгольской языковой общности и формирования современных монгольских языков на промежуточных стадиях образовывались языковые ареалы, в рамках которых и происходило формирование современных монгольских языков. Первоначально - восточного и западного ареалов.

Восточный ареал был связан, видимо, с киданьским этносом. Языком-потомком этого ареала считается современный дагурский язык. Предварительные сравнительно-исторические исследования монгольских языков и диалектов данного ареала показывают, что традиционные монгольские языки северо-восточного ареала Центральной Азии, который в общих чертах соответствует географической зоне Внутренней Монголии КНР, помимо сильного китайского влияния имеют явственные следы не менее сильного влияния

*Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 05-04-04174 а).

тунгусо-маньчжурских языков, особенно заметно это влияние в дагурском языке [Рассадин 2004:143].

Западный ареал представлял первоначально языки тех монгольских племен, которые перемещались на запад, в сторону Центральной Азии, где вступали во взаимодействие с обитавшими там тюркскими племенами. Во взаимодействие вступали, соответственно, и языки. Данный ареал впоследствии распался на северо-западный и юго-восточный. При этом северный ареал составляли языки монгольских племен, получивших название *шивей*. В недрах этого ареала формировались современные баргу-бурятские, ойратские и халха-монгольские языковые группы. В южном ареале формировались языки, легшие в основу современных монгольских языков Внутренней Монголии КНР - чахарский, хорчинский, харчинский, бааринский, ордосский и т.п.

Такое различие в результатах влияния внешнего воздействия на развитие монгольских языков в разных их ареалах - в северном и северо-западном, охватывающем ойратские языки и диалекты, бурятский и халха-монгольский языки, значительным оказывается тюркское влияние, в северо-восточном - тунгусо-маньчжурское - может получить неожиданное объяснение историческими причинами: различиями в эволюционных процессах этногенеза разных монгольских этнических групп. Так, специалистом по этногенезу народов Центральной Азии П.Б. Коноваловым [1999; 2002] выдвигается достаточно обоснованная гипотеза о наличии двух ветвей монгольского этногенеза. В одной из своих работ он приходит к следующему выводу: «... Заслуживает особого внимания тезис об этническом ядре хунну, происходящем из южноманьчжурского этнокультурного очага ..., шире - из обширного маньчжурско-восточномонгольского хуского этнического субстрата, который после образования западнее от него в районе Ордоса и прилегающих земель хуннской группировки племен стал называться дунхуским, т.е. восточнохуским. Это событие явилось результатом длительного исторического процесса контактов восточных и западных этносов юга Центральной Азии, которые и зафиксировала китайская историография задолго до образования Хуннской степной державы. По нашей интерпретации, это было фиксацией процесса

образования двух линий развития этносов, которых мы называем двумя ветвями. Дальнейшая история Центральной и отчасти Восточной Азии показывает, что монгольские этносы в каждой из ветвей развивались по-разному, т.е. до известной степени в разных исторических контекстах. Обозримые пути их этнического развития связаны с судьбой таких этносов и этнополитических образований, как: в дунхуской ветви - ухуань, сяньби, муюн, тоба, хи, шивэй, кидань, татар, дагур; в хуннуской ветви: гаогюй, теле, хойху, тукю (ашина), аша (тогон), огуз, уйгур (ойхор), кэрэит, монгол, джунгар. В каждой ветви происходили межэтнические взаимодействия: монгольско-тунгусские в дунхуской, монгольско-тюркские в хуннуской, в каждой из них происходили свои процессы этнотрансформации - этноэволюции» [Коновалов 2002: 64].

Этими причинами объясняется, по нашему мнению, наличие огромного количества тюркизмов в ойратском, бурятском и халха-монгольском языках, и тунгусо-маньчжуризмов в монгольских языках и диалектах Внутренней Монголии Китая.

Отдельную историю формирования представляют собой так называемые периферийные монгольские языки - могольский (язык афганских моголов), монгорский, баоаньский, дунсянский и язык желтых уйгуров (КНР). Эти языки образовались в послеюаньский период, после распада монгольской империи Юань. На их формирование сильное влияние оказали тибетский язык и китайские диалекты, с которыми в течение многих столетий, начиная с XIII-XIV вв., контактировали языки тех монгольских племен, которые в качестве военной силы сопровождали монгольских наместников, управлявших завоеванными провинциями. После распада империи Юань эти монгольские племена остались на завоеванных прежде землях и частично смешались с местным населением, частично сохранились, удержав тот вариант средневекового монгольского языка, на котором говорили их предки в ту отдаленную юаньскую эпоху. Лишенные в течение многих столетий контактов с коренными монгольскими племенами, эти «периферийные» монголы сохранили в своих языках многие черты средневековых монгольских языков.

Таким образом, как мы видим, современные бурятский, ойратский и халха-монгольский языки имеют своего единого языка-предка, что необходимо учитывать при этимологизации слов современных монгольских языков северо-западного ареала.

Необходимо учитывать также и то, что в процессе своего длительного формирования монгольские языки испытывали влияние со стороны различных языков, как родственных, так и неродственных - тюркских, тунгусо-маньчжурских, китайского, тибетского, иранских, что нашло свое выражение в наличии разнообразных заимствований из этих языков. Само собой разумеется, что эти элементы не могут быть этимологизированы на почве монгольских языков, поскольку образованы по собственным языковым моделям. Поэтому одной из основных проблем этимологизации слов монгольских языков является выявление заимствованных элементов и исключение их из процесса этимологизации. В то же время в ряде случаев выявить ранние заимствования удается только после определения праформ слов. В этой связи немаловажной проблемой является определение заимствованного характера слова, что можно сделать только опираясь на достаточно четкие критерии, особенно если это касается заимствований в разные эпохи из родственных языков, каковыми считаются алтайские языки. Поэтому зачастую довольно трудно определить истинный характер этимологизируемого слова - является ли оно исконно монгольским или заимствовано либо из тюркских языков, либо из тунгусо-маньчжурских. При этимологизации слов монгольских языков эту проблему придется решать постоянно, так как алтайские языки развивались в течение многих столетий (если не тысячелетий) во взаимодействии на достаточно ограниченной территории Центральной Азии.

Кроме того, при установлении происхождения того или иного бурятского, ойратского или монгольского слова необходимо учитывать и те фонетические законы, по которым происходило историческое развитие звукового строя этих языков и согласно которым изменялось и исследуемое слово, и его праформа.

Изучение иноязычного влияния на развитие монгольских языков в отечественном монголоведении началось давно. Так,

еще акад. Б.Я.Владимирцов издал ряд основополагающих работ, в которых положил начало изучению иноязычных элементов в монгольских языках: тюркских [1911: 153-184], арабских [1930: 73-82], иранских [1925: 331-340]. О том, что эти работы и до сих пор не утратили своего большого значения для сравнительно-исторической монголистики, писал в свое время Г.Д. Санжеев [1958: 22-28].

Работа по выявлению иноязычного влияния на монгольский язык велась и в самой Монголии, результатом чего является ряд статей, а также кандидатских диссертаций, в которых изучены, например, тибетские [Жамбалсурен 1961] и санскритские [Сухбаатар 1992] элементы в монгольском языке. Результаты подобных исследований подытожены в «Словаре иностранных слов монгольского языка» [Сухбаатар 1999], включающем около 1100 слов, вошедших в монгольский язык из других языков. Теперь, опираясь на этот словарь, стало возможным уточнить круг собственно монгольских элементов в качестве материала для этимологических изысканий.

Если выявление заимствований из иноструктурных языков, как, например, из арабского, тибетского, китайского, индоевропейских, в том числе из санскрита и русского, в общем-то не представляют особых затруднений, то определение слов и грамматических элементов, взятых из родственных алтайских языков, является делом трудным. Хотя тюрко-монгольскими языковыми отношениями занимались многие, но лишь у отдельных исследователей можно найти критерии, согласно которым они отличают тюркские слова от монгольских. При этом только у А.Рона-Таша находим более или менее четкие критерии выделения явных тюркизмов в монгольских языках, причем, относящихся к разным эпохам развития тюркских языков [Рона-Таш 1974]. Среди последних работ по установлению подобных критериев можно назвать исследование С.С. Харьковской [1988: 75-82]. Нами были предложены критерии установления явных монголизмов среди тюрко-монгольской языковой общности, т.е. стало возможным отграничить монголизмы от тюркизмов [Рассадин 1980: 5-7]. Проводилась нами работа и по выявлению тюркских лексических элементов в монгольских языках [Рассадин 1970: 52-58; 1983: 70-89], а также общие проблемы тюрко-монгольских языковых отношений [2004; 2005].

Менее всего изучены взаимоотношения монгольских и тунгусо-маньчжурских языков. Из отечественных работ здесь следует назвать основополагающее исследование Г.Д.Санжеева, посвященное выявлению общих элементов монгольского и маньчжурского языков [Санжеев 1930], где он сопоставил не только их общие лексемы, но и фонетические и морфологические элементы. Бурятско-эвенкийских этнических и языковых связей касался и Ц.Б. Цыдендамбаев [1978]. Нами тоже было высказано свое мнение о наличии тунгусо-маньчжурских элементов в монгольских языках [Рассадин 1989: 145-152]. Историческими связями бурятского и эвенкийского языков специально занималась Г.Н. Чимитдоржиева [2002; 2003; 2004].

Работа по выявлению иноязычного влияния на бурятский язык проводилась и в Бурятии. Здесь, прежде всего, следует назвать исследование Ц.Б.Цыдендамбаева, в котором он установил тюркизмы, китаизмы, тибетизмы, маньчжуризмы и эвенкизмы, а также русизмы, составившие специфику языка дореволюционных бурятских исторических хроник и родословных [1972: 463-553]. Тюркизмы, эвенкизмы, монголизмы, тибетизмы и русизмы в современных бурятских диалектах выявил С.Б.Будаев [1978: 172-211]. Можно назвать также отдельные статьи, посвященные определению тех или иных иноязычных элементов в современном бурятском языке: русских [Цыдендамбаев 1978а: 49-54; Дондуков 1974], тибетских [Хазуев 1978: 96-107], эвенкийских [Цыдендамбаев 1978: 79-95; 1981: 70-91; Рассадин 1987: 178-183; 1989: 145-152], тюркских [Рассадин 1969: 129-134; 1987: 170-178; 1988а: 62-75]. Нами тоже делались попытки выявления иноязычных элементов в бурятских говорах [Рассадин 1977, 1985, 1988, 1992, 1996: 132-158; 1999: 141-148]. При рассмотрении отдельных лексико-семантических пластов бурятской лексики в сравнительно-историческом освещении мы обращали внимание и на тюркское и на тунгусо-маньчжурское влияние [Рассадин 1981, 1984, 1987а].

При этимологическом изучении собственно монгольской лексики нами обращалось внимание на некоторые проблемы, которые при этом необходимо было решать [Рассадин 1995, 1997, 1997а]. Эти же в принципе проблемы встают и при этимологизации слов других монгольских языков, например,

бурятского языка, который сохраняет общемонгольские словообразовательные модели, и в котором тоже действовали исторические общемонгольские фонетические процессы [Рассадин 1982: 115-165]. Таким образом, лексемы общемонгольского характера удастся этимологизировать только на общемонгольском уровне, учитывая как общемонгольские словообразовательные модели, так и общемонгольские закономерности исторического фонетического развития, как мы это продемонстрировали на примере этимологизации монгольского слова *загас* ‘рыба’ [Рассадин 1995а: 191-193]. Используя эту методику, можно этимологизировать многие слова, имеющие общемонгольский характер.

Так, например, возьмем для анализа бурятские слова общемонгольского характера *нюхан* ‘слизь из носа, сопли’ и *уһан* ‘вода’ со скрытой внутренней морфологической формой. В других монгольских языках им соответствуют: х.-монг. *нус*, *ус*, калм. *нусн*, *усн*, стп.-м. *нисун*, *усун* id. При этом в отношении внутренней морфологической структуры старомонгольские формы по сути дела совпадают с современными. Это может говорить лишь о том, что к моменту фиксации древнего монгольского языка уйгурским письмом более древние архетипы этих монгольских слов давно уже трансформировались и приобрели формы, близкие к современным. Однако анализ современных вариантов этих словоформ говорит, что бур. *нюхан*, например, может восходить именно к прототипу *нисун*, а х.-монг. *нус* и калм. *нусн* - к более архаичной форме **нисун* с твердорядным **i*, перед которым отсутствовала палатализация предшествующего согласного. Иначе говоря, здесь мы наблюдаем более ранний перелом древнего **i*, в то время как в бурятском - более поздний перелом, уже на стадии **i*, после того как произошло слияние **i* и **i* в одном *i*, перед которым уже развилась палатализация согласного в твердорядном слове.

Далее необходимо решить одну из основных проблем на начальном этапе этимологизации - установление гнезда однокоренных слов. При этом учитываются закономерности как фонетического развития, так и семантического. В случае со словом *нюхан* это будут: в бурятском языке *-нёсхой*:

нюхата нёсхой (фольк.) ‘сопляк’, *нёлбоһон* ‘слёзы, слеза; плевок; слюна’, *нёлбохо* ‘плевать, плюнуть’, *нилар-нилар* - об ощущении слизи, скользкого, тягучего, *нилдайха* ‘быть клейкой и вязкой - о жидкости’, *нилдагар* ‘липкий, клейкий, тягучий; жидковатый - о тесте; мягкий, студенистый’, *нилсайха* ‘быть клейким или кашицеобразным, слизистым; быть приплюснутым’, *нилхагар* ‘студенистый; расплывшийся’, *нюлаг* ‘молоки у рыб’, *нюлгар* ‘слизистый, скользкий’, *нилсагай* ‘новорожденный’, *нилха* // *нялха* ‘новорожденный; дитя, младенец’; в халха-монгольском - *нусгай* ‘сопливый; сопляк; насморк’, *нулимс* ‘слёзы; слеза’, *нулимдас* ‘плевок’, *нулимах* ‘плевать’, *нялладах* ‘прилипнуть друг к другу’ (взаимн. от *нялах* ‘размазывать’), *нялга* ‘молоки у рыб’, *нялганах* ‘быть липким, тестообразным’, *нялцайх* ‘быть клейким, слизистым’, *нялцагай* ‘липкий, клейкий, слизистый’, *нялцгар* ‘что-либо мягкое, тестообразное, слизистое’, *нялзрай* ‘новорожденный’, *нилха* ‘новорожденный’; в калмыцком - *нусха* ‘сопляк’, *нульмен* ‘слёзы; плевок’, *нульмх* ‘плевать’, *нилх* ‘новорожденный’; в старописьменном монгольском языке - *нисуqai* ‘сопливый, сопляк’, *нилбуqи* // *нилмуqи* ‘плевать’, *нилбусун* // *нилмуcун* ‘слеза; слюна’, *нилбудасун* ‘плевок’, *нилуги* ‘молоки у рыб’, *нилџуима* ‘немного клейкий, липкий’, *нилџуауаqи* ‘приклеивать’, *нилqа* ‘новорожденный’; в языке «Мукаддимат ал-Адаб» - *нилбусун* ‘слеза, слёзы’, *нилбуqи*, *нилбуба*, *нилбуqсан* ‘плевок’, *нилqа* ‘новорожденный’; в языке «Сокровенного сказания монголов» - *нисун* ‘сопли’, *нилбусун* ‘слёзы’, *нилqа* ‘новорожденный’; в языках монголов Внутренней Монголии КНР - *нус*//*нусу* ‘сопли’, *нулимс* //*нульмас* // *нулмусу* // *нолбос* // *нолмос* ‘слеза, слёзы’, *нялх* ‘новорожденный’; в дагурском языке - *нёмбос* ‘слеза’; в монгорском языке - *нилбусе* ‘слеза’, *нумпу*= ‘плевать’, *нумпусе* ‘плевок; слюна’; в дунсянском языке - *нумбусун* ‘слюна’, *нигусун* ‘слеза’; в баоаньском языке - *нэмсон* ‘слеза’. Как можно видеть из всего приведенного выше материала, везде прослеживается в разных фонетических вариантах (*нил*=//*нёл*=//*нял*= // *нул*= // *нуль*- //*нол*= //*нём*= //*нум*= //*нэм*=) древний корень **nil*= с более архаичным вариантом ***nil*=, имевший, видимо, более общее значение ‘испускать слизь из носа или изо рта’, а также ‘испускать жидкость из глаз’. Поэтому значения производных слов неустойчивы по языкам и варьируют от ‘плевок’ до ‘слёз’, а также до любой липкой жидкости.

Учитывая закономерность выпадения сонантов *l и *r перед шумными согласными [Рассадин 1982: 153-156], действовавшую достаточно интенсивно в прошлом и живую ныне в ряде современных монгольских языков и диалектов (ср., например, стп.-м. *mölsön* > бур. *мульхэн*, х.-монг. *мөс*, калм. *мөсн* ‘лёд’; стп.-м. *toyilsun* > х.-монг., вост.-бур. *мойл*, зап.-бур. *мойһон* ‘черёмуха’; стп.-м. *ayilčuin* > х.-монг. *айлчин*, вост.-бур. *айлиан*, зап.-бур. *айшан* ‘гость’; стп.-м. *manggir* // *manggirsun* > х.-монг., вост.-бур. *мангир*, зап.-бур. *маньяһан* // *маньдиһан* ‘дикий лук’), можно предположить, что и в словоформе **nīsun* перед *s некогда был и затем закономерно выпал сонант *l, который представлен в восстановленном выше нами архаичном корне ***nīl*=, от которого вполне могло быть образовано слово **nīlsun* со значением ‘выделения, слизь из носа’, что не противоречит семантике этого глагольного корня. Возможно, еще на стадии *i архетип ***nīlsun* утратил *l и преобразовался в **nīsun*, который затем перешел в *nīsun*. Таким образом, бур. *нюһан*, х.-монг. *нус* и калм. *нусн* вполне реально можно возвести к архетипу ***nīlsun* и включить в гнездо слов с корнем ***nīl*=.

Если взять гнездо слов: бур. *ундан* // *умдан* ‘питье, напиток’; х.-монг. *унд* // *умд* ‘напиток’, *ундаа* ‘напиток, питье’; калм. *ундасн* ‘жажда’, *умср* ‘влажный; талый - о снеге’, *умсрх* ‘увлажняться’; стп.-м. *umda* // *umdayan* ‘напиток; жажда’, а также общемонгольский глагол **umba*= ‘плавать в воде, плыть по воде’ (ср. стп.-м. *umbaqu* ‘плыть по воде’, х.-монг. *умбах* ‘брести по воде’, бур. *умбаха* ‘плавать, купаться; брести по воде или снегу’, дагур. *умпаа*=, дунс. *умба*= ‘купаться’), то здесь вычленяется пракорень **um*=, имеющий семантику ‘глотать воду, пить’. От этого корня, по всей вероятности, образовано слово **umsun* ‘вода’ (т.е. то, что пьют), давшее в современных монгольских языках рефлексы бур. *уһан*, х.-монг. *ус*, калм. *усн*, дунс. *усу* ‘вода’ и т.п. Таким образом, и здесь прослеживается закон выпадения сонантов, о котором сказано выше. О реальности предположения архетипа **umsun* для называния воды в древнемонгольском языке свидетельствует на алтаистическом уровне наличие тунгусо-маньчжурской параллели в виде глагола *om*= // *um*= ‘пить’ [Сравнит. словарь тунг.-маньчж. языков. Т. 2: 266].

Большой проблемой при этимологизации слов

монгольских языков явится вычленение пласта собственно бурятской, ойратской или монгольской лексики и выявление в нем заимствованных элементов.

Резюмируя все вышесказанное, хочется высказать надежду, что в настоящее время созданы все предпосылки для того, чтобы начать работу по этимологизации слов отдельных, наиболее изученных монгольских языков, поскольку выявление заимствованных элементов в бурятском, калмыцком и монгольском языках и их диалектах уже имеет некоторые положительные результаты, а проводимые нами изыскания по сопоставлению лексики монгольских языков и установлению пластов общемонгольской, региональной и специфической общепурятской, а также специфической бурятской диалектной лексики [Рассадин 1996: 91-160, 172-215; 1999, 91-148], по выявлению древнейших монгольских словообразовательных моделей и установлению закономерностей исторического фонетического развития монгольских языков тоже имеют результаты [Рассадин 1982; Бураев 1987; Дарбеева 1996], опираясь на которые, можно приступать к этимологическим исследованиям, например, бурятского или иного монгольского языка. Считаем, что это важнейшая ближайшая задача монгольского языкознания.

Литература

1. Будаев Ц.Б. Лексика бурятских диалектов в сравнительно-историческом освещении. Новосибирск: Наука, 1978.
2. Бураев И.Д. Становление звукового строя бурятского языка. Новосибирск: Наука, 1987.
3. Бураев И.Д. Результаты языковых контактов в околбайкальском регионе // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. С. 132-145.
4. Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке // Зап. Вост. Отд. ИРАО. СПб., 1911. Т. XX. Вып. П-III. С. 153-184.
5. Владимирцов Б.Я. Mongolica 1. Об отношении монгольского языка к индоевропейским языкам Средней Азии // Зап. коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН. 1925. Т. 1. С. 331-340.
6. Владимирцов Б.Я. Арабские слова в монгольском // Зап. коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН. 1930. Т. V. С. 73-82.
7. Дарбеева А. А. Историко-сопоставительные исследования по грамматике монгольских языков. Фонетика. М.: Наука, 1996.
8. Дондуков У.-Ж. Ш. Аффиксальное словообразование частей речи в

бурятском языке. Улан-Удэ, 1964.

9. Дондуков У.-Ж. Ш. Влияние русского языка на развитие и обогащение лексического состава бурятского языка. Улан-Удэ, 1974.

10. Жамбалсурэн Н. Тибетские слова в монгольском языке. Автореф. канд. дисс. М., 1961.

11. Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье) Улан-Удэ, 1999.

12. Коновалов П.Б. Две ветви монгольского этногенеза // VIII Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 5-12 августа 2002 г.). Доклады российской делегации. М., 2002. С. 60-66.

13. Рассадин В.И. О тюркизмах в бурятском языке // К изучению бурятского языка. Улан-Удэ, 1969. С. 129-134.

14. Рассадин В.И. Тюркизмы в халха-монгольском языке // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1970. Вып. V. С. 52-58.

15. Рассадин В.И. Об этимологии некоторых бурятских диалектных слов // Исследование бурятских и русских говоров. Улан-Удэ, 1977. С. 127-142.

16. Рассадин В.И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М.: Наука, 1980.

17. Рассадин В.И. К сравнительному изучению анималистской лексики бурятского языка // Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск: Наука, 1981. С. 97-119.

18. Рассадин В.И. Очерки по исторической фонетике бурятского языка. М.: Наука, 1982.

19. Рассадин В.И. Тюркские лексические элементы в калмыцком языке // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 70-89.

20. 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.

21. Рассадин В.И. Лексические особенности говора окинских бурят // Лексико-фразеологическое своеобразие бурятского языка. Улан-Удэ, 1985. С. 3-20.

22. Рассадин В.И. Влияние тюркских и тунгусо-маньчжурских языков на формирование лексического состава бурятского языка // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 169-187.

23. Рассадин В.И. Промысловая лексика в говоре окинских бурят // Диалектная лексика в монгольских языках. Улан-Удэ, 1987а. С. 3-20.

24. Рассадин В.И. Особенности лексического состава нижеудинского говора // Развитие и взаимодействие диалектов Прибайкалья. Улан-Удэ, 1988. С. 43-68.

25. Рассадин В.И. О тюркском влиянии на развитие говора нижеудинских бурят // Проблемы монгольского языкознания. Новосибирск: Наука, 1988а. С. 62-75.

26. Рассадин В.И. О тунгусо-маньчжурских элементах в монгольских языках // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск: Наука, 1989. С. 145-152.

27. Рассадин В.И. Об этимологии некоторых бурятских

шаманистических терминов // «Банзаровские чтения», посвящ. 170-летию со дня рожд. Доржи Банзарова. Улан-Удэ, 1992. С. 125-129.

28. Рассадин В.И. Проблемы исторического словообразования монгольских языков // Историко-сравнительное изучение монгольских языков. Улан-Удэ, 1995. С. 120-131.

29. Рассадин В.И. О двух вариантах этимологии монгольского слова *zagas* «рыба» // Владимирцовские чтения-III. М., 1995а. С. 191-193.

30. Рассадин В.И. Присяянская группа бурятских говоров. Улан-Удэ, 1996.

31. Рассадин В.И. О некоторых древних монгольских словообразовательных моделях // Монгол хэл шинжлэл. Улаанбаатар, 1997. Боть III (XXV). С. 85-94.

32. Рассадин В.И. Некоторые проблемы этимологизации слов монгольского языка // VII Международный конгресс монголоведов. (Улан-Батор, август 1997 г.). Доклады российской делегации. М., 1997а. С. 151-153.

33. Рассадин В. И. Становление говора нижеудинских бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

34. Рассадин В.И. О характере тюрко-монгольских языковых отношений // Проблемы этнокультурных связей монгольских и тюркских народов. Улан-Удэ. 2004. С. 13-148.

35. Рассадин В.И. К истории тюрко-монгольских языковых связей // Исследователь монгольских языков. (К юбилею Б.Х. Тодаевой) / Серия «Калмыцкая интеллигенция». Элиста, 2005. С. 163-180.

36. Рона-Таш А. Общее наследие или заимствования? (К проблеме родства алтайских языков) // ВЯ, 1974. № 2.

37. Санжеев Г.Д. Маньчжуро-монгольские языковые параллели // Известия АН СССР, отд. гуманитар. наук, 1930, № 8. С. 601-626; № 9. С. 673-708.

38. Санжеев Г.Д. Б.Я.Владимирцов - исследователь монгольских языков // Филология и история монгольских народов / Памяти акад. Б.Я.Владимирцова. М, 1958. С. 12-40.

39. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 2. Л., 1971.

40. Сухбаатар О. Санскритские элементы в монгольском языке. Автореф. канд. дисс. Улан-Батор, 1992.

41. Сухбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар, 1999.

42. Хазуев Н.А. Тибетизмы и их фонетическая адаптация в бурятском языке // Взаимовлияние языков в Бурятии. Улан-Удэ, 1978. С. 96-107.

43. Харьковская С.С. Об одной критерии выявления тюркизмов в монгольских языках // Проблемы монгольского языкознания. Новосибирск: Наука, 1988. С. 75-82.

44. Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные / Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ, 1972.

45. Цыдендамбаев Ц.Б. Об эвенкийских элементах в этническом составе и языке бурят // Взаимовлияние языков в Бурятии. Улан-Удэ, 1978. С. 79-95.

46. Цыдендамбаев Ц.Б. К взаимовлиянию русского и бурятского языков // Взаимовлияние языков в Бурятии. Улан-Удэ, 1978а. С. 49-54.

47. Цыдендамбаев Ц.Б. Заметки об этнических и языковых контактах бурят и эвенков // Языки и фольклор народов Севера. Новосибирск: Наука,

1981. С. 70-91.

48. Чимитдоржиева Г.Н. К проблеме бурятско-эвенкийских языковых контактов // Altaica II. Улаанбаатар, 2002. С. 76-86.

49. Чимитдоржиева Г.Н. Исторические связи бурятского и эвенкийского языков (на примере лексики). Автореф. канд. дисс. Улан-Удэ, 2003.

50. Чимитдоржиева Г.Н. Влиянии тунгусо-маньчжурских языков на бурятские говоры // История и внешние связи бурятского языка. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 96-107.

Э.У. Омакаева, А.А. Бурыкин

СИСТЕМА ТЕРМИНОВ РОДСТВА И СВОЙСТВА В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Предлагаемая вниманию читателей работа является опытом рассмотрения системы терминов родства калмыков на фоне систем терминов родства других монгольских народов. При этом авторы преследовали цель не только дать наиболее полное и в научном отношении непротиворечивое описание калмыцкой системы терминов родства, но и показать ее сходства, а в основном отличия от систем терминов родства монголов и бурят. Лингвистические материалы, а именно слова, представляющие номенклатуру родства и свойства калмыков, уже неоднократно были предметом описания в разных аспектах. Они частично рассматривались в этнографических трудах, в частности, в монографии У.Э. Эрдниева [Эрдниев 1970]. Номенклатура родства калмыков затронута Е.Э. Хабуновой в ее книге, посвященной калмыцкому свадебному фольклору [Хабунова 1998]. В лингвистическом отношении лексика родства и свойства калмыков была довольно подробно описана Ц.-Д. Номинхановым, который в своем исследовании привлек в качестве сравнительного материала ТР** старописьменных монгольских языков (письменно-монгольского и старокалмыцкого), живых монгольских языков (монгольского и бурятского), а также аналогичный материал некоторых тюркских языков [Номинханов 1975]. Одной из наиболее значительных работ, посвященных СТР калмыков, была

* При финансовой поддержке РГНФ (грант № 08-04-00449 а).

** Сокращения, используемые в тексте статьи: СТР - система терминов родства, ТР - термины родства, СР - система родства.

обстоятельная статья Ц.К. Корсункиева [5], которая и в наши дни сохраняет свое значение как для лингвистического, так и для этнографического аспекта изучения СР калмыков и СТР калмыцкого языка в синхронии и диахронии. Богатая по материалу сводка калмыцких ТР дана в монографии В.Ш. Бембева [Бембеев 2004: 392-394]. Важность СТР для понимания социально-политической организации калмыцкого общества в прошлом обосновывается в очень интересной статье Д. Шорковица [Шорковиц 2004].

Ниже мы будем стараться показать специфику СТР калмыков как лексической микросистемы в отношении распределения составляющих ее отдельных номинационных единиц, а также тех логико-понятийных и семантических признаков, которые формируют лексические оппозиции внутри калмыцкой СТР и являются мотивирующими в отношении употребления отдельных лексических единиц в сложных и составных наименованиях.

Языковой материал, проводимый ниже, выбран из наиболее полных из существующих калмыцко-русского и русско-калмыцкого словарей [Калмыцко-русский словарь 1977; Русско-калмыцкий словарь 1964], а также из названных выше специальных исследований. Сравнение материала из разных источников показало, что отдельные ТР калмыков определены в имеющихся источниках достаточно непротиворечиво и представлены с достаточной степенью полноты. Старокалмыцкие формы ТР приводятся только для непроизводных слов, поскольку в сочетании слов, образующих составные ТР, они повторяются без изменений.

Термины родства

- Житхы* - 'предки по линии отца в + 9 поколений'
- Житхы эке* - 'прапрапрапрапрапрадед'
- Уңгы* - 'предки по линии отца в + 8 поколений'
- Уңгы эке* - 'пра-пра-пра-пра-пра-прадед'
- Уг* - 'предки по линии отца в + 7 поколений'
- Уг эке* - 'прапрапрапрапрадед'
- Толынцыг* - 'предки по линии отца в + 6 поколений'
- Толынцыг эке* - 'прапрапрапрадед'
- Толынцыг эке* - 'прапрапрапрабабка'

Солынцыг - 'предки по линии отца в + 5 поколений'
Солынцыг эцке - 'прапрапрадед'
Солынцыг эке - 'прапрапрабабка'
Хулынцыг - 'предки по линии отца в + 4 поколений', *хулынцыг* 'прародитель' [Калмыцко-русский словарь 1977: 608].
Хулынцыг эцке - 'прапрадед'
Хулынцыг эке - 'прапрабабка'

Эленцер - 'предки в четвертом поколении' [Калмыцко-русский словарь 1977: 697].

Эленцег эцке, эленцег аавы - 'прадед'
Эленцег эке, эленцег ээжи - 'прабабушка'
Аавы - 'дедушка (общее обозначение)'
Ээжи - 'бабушка (общее обозначение)'

Өвке эцке, Өвке аавы - 'дедушка по отцу'
Наһыцы эцке, наһыцы аавы - 'дедушка по матери'
Өвке ээжи - 'бабушка по отцу'
Наһыцы эке, наһыцы ээжи - 'бабушка по матери'

Эцке, ст.-калм. *есеге* - 'отец'
Эке, ст.-калм. *еке* - 'мать'

Ахы, ст.-калм. *аха* - 'старший брат'
Эгчи, ст.-калм. *егеси* - 'старшая сестра'

Дүү көвүн - 'младший брат'
Дүү күүкен - 'младшая сестра'
Ахы-дүү - 'родные братья'
Эгчи-дүү - 'родные сестры'
Көвүн, п.-монг. *köbегин* - 'сын'
Ике көвүн, ууһын көвүн - 'старший сын'
Бичикен көвүн, отхын көвүн - 'младший сын'
Күүкен - 'дочь'
Ике күүкен - 'старшая дочь'
Бичикен күүкен, отхын күүкен - 'младшая дочь'

Ачныр, ст.-калм. *асі* (ед.ч.) - 'внуки, дети сына'
Ачи көвүн - 'внук, сын сына'
Ачи күүкен - 'внучка, дочь дочери'

Зээнep, ст.-калм. *zee* (ед.ч.) - ‘внуки, дети дочери’

Зээ көвүн - ‘внук, сын дочери’

Зээ күүкен - ‘внучка, дочь дочери’

Жичнер, жичинцер - ‘правнуки, внуки сына’

Жичи көвүн - ‘правнук, внук сына’

Жичи күүкен - ‘правнучка, внучка сына’

Зээнцер, ст.-калм. zeencer - ‘правнуки, внуки дочери’;

Зээнцер көвүн - ‘правнук, внук дочери’

Зээнцер күүкен - ‘правнучка, внучка дочери’

По материалам Ц.К. Корсункиева [Корсункиев 1977], в калмыцком языке для обозначения потомков -3 поколения (правнуков) по женской линии использовался термин *зеенце*; наименование *зээнцер* в его работе относится к потомкам по женской линии в следующем, -4 поколении. В.Ш. Бембеев дает для праправнуков термин *жилинцнр* - ‘праправнуки’ и приводит термин *зеенц күүкд* - ‘правнучки от дочери’ [Бембеев 2004: 393].

Жилике - ‘потомки по мужской линии в -4 поколении’, *жилике* ‘прапраправнук’ [Бембеев 2004: 228].

Зээце, мн.ч. *зээнцер* [Корсункиев 1977] - ‘потомки по женской линии в -4 поколении’.

Һучи, мн.ч. *һучныр* - ‘потомки по мужской линии в - 5 поколении’; *һучи* ‘сын внука, правнук, кровное родство по пятой линии’, *ачи һучи* ‘внук с сыновьями’ (= ‘внук со своими внуками’ - авт.) [Калмыцко-русский словарь 1977: 171].

Зээце, мн.ч. *зээнцер* - ‘потомки по женской линии в - 5 поколении’

Сала, мн.ч. *саланцыр* - ‘потомки по мужской линии в - 6 поколении’

Зээцер - ‘потомки по женской линии в - 6 поколении’

Салтыр, мн.ч. *салтныр* - ‘потомки по мужской линии в - 7 поколении’

Зээте - ‘потомки по женской линии в - 7 поколении’

Салтыры - ‘потомки по мужской линии в - 8 поколении’

Зээтер - ‘потомки по женской линии в - 8 поколении’

Жиртың - ‘потомки по мужской линии в - 9 поколении’

Тасырха-өсеркең - ‘потомки по женской линии в - 9 поколении’.

Несколько иначе описывает способы образования

потомков по женской линии В.Ш. Бембеев, у которого наименования представителей четных поколений (-4-го, -6-го) образуются посредством прибавления к наименованиям представителей нечетных поколений (-3-го, -5-го) суффикса множественности - *ныр*. Описанная им система наименований потомков по женской линии в калмыцком языке выглядит следующим образом [Бембеев 2004: 393]:

Зеенц күүд - 'правнучки от дочери'

Зеенцнр күүд - 'праправнучки по дочери'

Зеец күүд - 'прапраправнучки по дочери'

Зеецнр күүд - 'прапрапраправнучки по дочери'

Зеет күүд - 'прапрапрапраправнучки по дочери'.

Отличительной особенностью СТР калмыков, которая хорошо прослеживается в представленном материале и которая будет наблюдаться далее, оказывается строгая соотнесенность ТР по признаку пола Альтера (кровное родство по мужской/женской линии), она прослеживается и по восходящей линии, и по нисходящей линии. Эти отношения несколько затемнены только в ТР, обозначающих родственные отношения в +3 поколении и далее по нисходящей линии. Однако этот материал фрагментарно представлен в имеющихся лексических и словарных источниках и требует дальнейшего изучения, в том числе дополнительной проверки с информантами, поскольку ТР, обозначающие прямых предков и потомков далее третьего поколения по нисходящей и восходящей линиям, в современном языке почти не используются. Кроме того, остается неясным принцип наименования потомков при различии пола альтера в разных поколениях, то есть случаи типа «сын дочери моего внука», «дочь сына моей внучки». Этот вопрос требует дополнительных исследований с информантами.

Заслуживает внимания также и то, что в калмыцком языке, в отличие от других монгольских языков, названия младшего брата и младшей сестры дифференцированы по признаку пола, хотя бы за счет слов *көвүн* 'сын' и *куукен* 'дочь', выступающих универсальными указателями признака пола в составных ТР. Напомним, что недифференцированность в обозначении пола младшего брата/сестры характерна для тунгусо-маньчжурских языков (ср. эвенк. *нэкун*, эвен. нэ -

‘младший брат/сестра’) [Бурыйкин 1998: 156].

Отметим, что в калмыцко-русском словаре термин «*жичи*» определен как ‘праправнук, праправнучка’ [Калмыцко-русский словарь 1977: 231], что не совсем верно: данный термин обозначает потомка эго не в -4, а в -3 поколении. Русские переводы данного словаря и в некоторых других случаях определяют ТР не совсем точно по сравнению с другими источниками и реальным современным узусом (см. пометы выше).

Для обозначения братьев и сестер отца и матери эго и их детей в калмыцком языке используются следующие термины:
Авһы, ст. калм. *avaga* - ‘дядя по отцу, брат отца (старший и младший)’.

Өвке, *өвке эцке*, *авһы*, *авһы эцке* - ‘брат деда по отцовской линии’.

Наһьцы авһы, *наһьцы аавы* - ‘брат деда по материнской линии’.

Наһьцыхы (= *наһьцы ахы*) - ‘дядя по матери, брат матери (старший и младший)’.

Наһьцы күрген ахы - ‘дядя, муж сестры матери’, ст.-калм. *pagca* - ‘родственники по материнской линии’.

Һаһа - ‘тетка по отцу, сестра отца (старшая и младшая)’.**

Наһьцы эгчи - ‘тетка по матери, сестра матери (старшая и младшая)’.

Ахы бэрген - ‘тетка, жена дяди по отцу’.

Наһьцы бэрген - ‘тетка, жена дяди по матери’.

Ачи көвүн - ‘племянник по отцу, сын брата или сестры отца’.

Үйи ахы - ‘двоюродный брат по отцу, сын брата или сестры отца’, ст.-калм. *ије* - ‘поколение’, ‘двоюродный’.

Үйи эгчи - ‘двоюродная сестра по отцу, дочь брата или сестры отца’.

Бөле, ст.-калм. *böle* - ‘двоюродный брат по матери, сын брата или сестры матери’, ‘сыновья двух сестер’. У В.Ш. Бембеева термин *бөле* имеет значение ‘двоюродная

*** В современном калмыцком языке этот термин стал употребляться и для обозначения тетки по матери и в данном значении в форме *гага* он вошел и в русскую речь калмыков.

сестра' и для Ээжи, то есть является взаимным по отношению к двум двоюродным сестрам [Бембеев 2004: 393].

Бөле куукен - 'двоюродная сестра по матери, дочь брата или сестры матери'.

Бөле үйи - 'двоюродные брат и сестра'.

В данной группе ТР привлекает внимание строгая соотнесенность терминов для племянника и племянницы по признаку пола Альтера (ближайшего к эго кровного родственника) при безразличии к признаку пола коннектора. При четком разделении по полу братьев и сестер родителей эго отсутствует противопоставление старших/младших братьев и сестер отца и матери эго, что также не может не обратить на себя внимание.

Еще одним примечательным и необычным свойством калмыцкой СТР является различие кровного и некровного родства в группе наименований 'дядя по матери, брат матери' (отношения кровного родства) и 'дядя, муж сестры матери' (отношения некровного родства); 'тетка по отцу, сестра отца', 'тетка по матери, сестра матери' (отношения кровного родства с эго) и 'тетка, жена дяди по отцу', 'тетка, жена дяди по матери' (отношения некровного родства с эго), в состав которых входит слово *бэрген* - 'невестка, жена старшего брата' (см. ниже).

К числу примечательных свойств СТР калмыков относится также использование одних и тех же лексических единиц для обозначения племянника и внука (и соответственно племянницы и внучки). Нейтрализация признака поколения представляет собой нетипичное явление в СТР калмыков: обычно признаки поколения и возраста имеют важное значение как для называемого объекта, так и для альтера.

Интересной особенностью калмыцкой СТР, не находящей аналогий в СТР других монгольских народов, является различие пола альтера для двоюродных братьев и сестер, выходящее на лексический уровень: названия сыновей и дочерей братьев отца содержит слово *Үйи*, названия сыновей и дочерей братьев матери имеют в своем составе слово *бөле*.

В калмыцком языке внутри СТР существует также особая лексическая единица для обозначения родственников по материнской линии *наһыцныр* (мн.ч. с суффиксом *-ныр*,

характерное для названий лиц) - 'родня по матери, родня по материнской линии', от которой образуются другие составные ТР, например: *наһыцы ахы* - 'дядя', *наһыцы эгчи* - 'тетя', *наһыцы бэрген* - 'жена дяди по матери', *наһыцы курген ахы* - 'муж сестры матери', *наһыцы эке* - 'бабушка по матери', *наһыцы эчке* - 'дедушка по матери'.

Еще одна важная черта СТР калмыков усматривается в соотношении ТР и используемых апеллятивов, заменяющих ТР в обращении. При этом не только сами по себе апеллятивы не соотносятся со словами ТР, но в области апеллятивов наблюдаются диалектные различия. Так, в дербетском говоре *баавы* используется для обращения к родственникам мужского пола и имеет значение 'отец, папа, дядя', в то время как в торгутском говоре это же слово используется для обращения к женщинам: 'мама, тетя'.

Для обозначения лиц, принадлежащих к одному поколению с эго, но находящихся в более отдаленных отношениях родства, нежели дети братьев и сестер (двоюродные братья и сестры), в калмыцком языке существует сложная система наименований, очевидно, связанная с тем, что калмыцкий род *тохым* (ст.-калм. *тохот*) объединял родственников до девятого колена. Приведем обозначения разных степеней родства для потомков брата и сестры или родных сестер:

Бөле - 'двоюродный брат, сын брата или сестры матери'.

Бөленце - 'троюродный брат'.

Бөленце үйи - 'троюродные брат и сестра'.

Бөленцег - 'четвероуродный брат', 'четвероуродная сестра'.

Бөленцер - 'пятиуродный брат', 'пятиуродная сестра'.

Бөлце - 'шестиуродный брат', 'шестиуродная сестра'.

Бөлцер - 'семиуродный брат', 'семиуродная сестра'.

Бөлтен - 'восьмиуродный брат', 'восьмиуродная сестра'.

Бөлтенге - 'девятиуродный брат', 'девятиуродная сестра'.

Все приведенные здесь ТР явно соотносятся в словообразовательном отношении с термином *бөле* 'двоюродный брат по матери'. «Калмыцко-русский словарь» дает некоторые из вышеприведенных ТР с несколько иными

переводами: *бөлнер* - 'двоюродные братья по отцовской линии, двоюродные сестры по материнской линии', *бөлөнцег* - 'внуки двух сестер' (= 'троюродные братья' ? - авт.), *бөлөнцөнер* - 'дети двоюродных братьев по отцовской линии, дети двоюродных сестер по материнской линии' (= 'троюродные братья' ? - авт.) [Калмыцко-русский словарь 1977: 114]. Здесь некоторая неясность: внуки двух сестер и дети двоюродных сестер находятся друг с другом в одинаковых отношениях родства и являются троюродными братьями. Возможно, впрочем, что признак поколения по отношению к альтеру является в системе родства калмыков значимым и инициирует разные наименования потомков. В описании В.Ш. Бембеева [Бембеев 2004: 393] термины *бөлтен* 'восьмиродный брат' и *бөлтенге* 'девятиродный брат' отсутствуют. Существенно, что данные термины являются одинаковыми для Эм и Эж, то есть употребляются независимо от того, является ли говорящий мужчиной или женщиной или речь идет о родственниках мужского и женского пола.

Обозначения разных степеней родства для одного поколения с эго по отцовской линии образуются аналогичным образом с использованием термина *Үйи* - наименования двоюродного брата (сестры) - сына (дочери) брата или сестры отца.

Поскольку сама по себе подобная система обозначений родственников одного поколения с эго в столь отдаленных степенях родства является достаточно экзотической, то не удивительно, что все другие логико-понятийные признаки (признаки пола альтера и коннектора) в этом случае нейтрализованы.

Для сравнительно-исторического изучения рассмотренных выше ТР существенно то, что термин *зээ*, обозначающий одновременно племянника и племянницу, внука и внучку по женской линии и представленный с тем же значением в других монгольских и некоторых тюркских языках [Номинханов 1975: 67], был заимствован тунгусо-маньчжурскими языками, в частности, эвенкийским языком, и для эвенкийского ТР *де* [зэ:] в словаре дается неопределенный перевод 'золовка' [Булатова, Бурыкин 1999], а параллели для этого слова в других тунгусо-маньчжурских языках и даже в других эвенкийских диалектах отсутствуют, в том числе в наиболее полных сводках

лексических материалов. По нашим данным, которые довольно хорошо согласуются с СТР других монгольских языков, в терминах свойства лексема зээ не используется, и причины такого семантического сдвига при заимствовании этого слова остаются не вполне понятными.

Термины свойства

Прежде всего стоит отметить, что среди ТР калмыков оказывается нейтрализованным противопоставление обобщенных терминов родства и терминов свойства. Калмыцкое слово *урыг* (ныне практически не употребляется), возможно, обладало значением ‘родственник вообще’, в то время как слово *ураг* у монголов и бурят имеет значение ‘родственник по жене, свойственник’.

Гэр авсын залу - ‘женатый мужчина’
Залу, эре, ст.-калм. *ere* - ‘муж’
Гэрген, (просторечное) *баавһа* - ‘жена’
Авали - ‘первый супруг, первая супруга’
Авали залу - ‘первый муж’
Авали гэрген - ‘первая жена’

Хадым эке - ‘отец жены, тесть’, ‘отец мужа, свекор’, ст.калм. *xadat* ‘родня мужа или жены’
Хадым эке - ‘мать жены, теща’, ‘мать мужа, свекровь’
Эши, ст. калм. *eshi* [б, с. 65-66] - ‘свекровь’

Хадым аавы - ‘дед мужа или жены (по отцу или матери)’
Хадым ээжци - ‘бабушка мужа или жены (по отцу или матери)’

Күрген, ст.-калм. *kürgen* - ‘зять’, ‘жених’
Күрген көвүн - ‘зять, муж дочери’
Күрген ахы - ‘зять, муж старшей сестры’
Дүү күрген - ‘зять, муж младшей сестры’

Бэрген, ст.-калм. *bergen* - ‘невестка, жена старшего брата’

Бэре - ‘невестка, жена сына’, ‘невестка, жена младшего брата’. В.Ш. Бембеев объясняет данный термин как «невестка,

сноха» [Бембеев 2004: 394], что, во-первых, не позволяет различать значения ‘жена сына’ и ‘жена младшего брата’, и, во-вторых, не совсем точно в отношении русских слов, поскольку в некоторых русских говорах эти два слова имеют разные значения: *сноха* - ‘жена сына’, а *невестка* - ‘жена старшего или младшего брата’.

Хадым ахы - ‘старший брат жены, шурин’

Кур дүү, кур дүү көвүн - ‘младший брат жены, шурин’

Хадым эгчи - ‘старшая сестра жены, свояченица’

Күүкен дүү, кур дүү күүкен - ‘младшая сестра жены, свояченица’, у В.Ш. Бембеева - *кур дүү* [Бембеев 2004: 394].

Хадым ахы - ‘старший брат мужа, деверь’

Көвүн дүү - ‘младший брат мужа, деверь’

Хадым эгчи - ‘старшая сестра мужа, золовка’

Күүкен дүү - ‘младшая сестра мужа, золовка’

Курген ахы - ‘зять, муж старшей сестры’

Курген дүү - ‘зять, муж младшей сестры’

Базы, ст.-калм. *baza* - ‘своياки, мужчины, женатые на сестрах’, ‘женщины - жены братьев по отношению друг к другу’.

Ах базы - ‘своияк, муж старшей сестры’

Дүү базы - ‘своияк, муж младшей сестры’

Худы, мн.ч. *худныр*, ст.-калм. *xuda* - ‘сват’ ‘сватья’

Система терминов свойства калмыков имеет ряд весьма примечательных особенностей. Прежде всего это необычная тернарная дифференциация обозначения мужа дочери, мужа старшей сестры и мужа младшей сестры: в большинстве СТР муж дочери и муж младшей сестры имеют единое обозначение, а русское слово *зять* обозначает и мужа дочери, и мужа сестры без возрастной дифференциации. Еще одна интересная деталь - это различие возраста коннектора (старший/младший) для обозначения зятя и невестки. Вообще признаком противопоставления терминов свойства по возрасту альтера (старше альтера/младше альтера) является оппозиция слов *хадым* (различие пола альтера выражается второй частью наименования) и *көвүн/күүкен* - здесь во второй части наименования находится слово *дүү* - ‘младший брат, младшая

сестра', не различающее пола в своем основном значении.

Примечательная особенность наименования для жены в калмыцком языке - это использование слова *баавһа* в значении 'жена', хотя такое словоупотребление имеет сниженную стилистическую окраску. В других монгольских языках, например, в современном монгольском, слово *баавгай* имеет только одно значение «медведь», которое в калмыцком языке утрачено (калмыцкое название медведя *аю* заимствовано из тюркских языков). Принимая во внимание то, что северо-западные монголы находились в контактах с тунгусоязычными народами, нельзя исключить того, что совмещение значений «медведь» и «жена» послужило основой для мифологических рассказов о браке человека и медведя в среде тунгусских народов, откуда они распространились по Средней и Восточной Сибири.

Совмещение значений для тех калмыцких ТР, которые выражают отношения свойства, в целом не характерно. На этом фоне привлекает внимание одинаковое обозначение братьев и сестер брачного партнера ('деверь' и 'золовка') вне зависимости от пола эго, но с различием их возраста относительно альтера.

Любопытное свойство составных терминов свойства калмыков - это различие некоторых ТР по порядку следования лексических компонентов при тождестве самих этих компонентов. Сравним следующие наименования: *дүү көвүн* - 'младший брат' и *көвүн дүү* - 'младший брат мужа, деверь', *дүү күүкен* - 'младшая сестра' и *күүкен дүү* - 'младшая сестра мужа, золовка'.

Обращают на себя внимание разные названия невестки - *бэре* и *бэрген*. По форме эти названия выглядят как производные от одного и того же корня, однако строго доказать это пока не представляется возможным. В материалах Ц.-Д. Номинханова [Номинханов 1975: 69] приведено только слово *бэрген*, для которого обнаружены параллели в других монгольских языках и приведены примеры из тюркских языков, очевидно, представляющие собой заимствования монгольского слова.

Что касается неразличения родителей супруга/супруги по признаку пола эго (тесть/свекор и теща/свекровь), то аналогичным свойством обладают и СТР тунгусо-

маньчжурских народов - эвенов и эвенков [Булатова, Бурькин 1999; Бурькин 1998]. Что касается дублетности обозначения матери мужа («свекровь»), то слово *эши* в калмыцком языке и в письменном монгольском языке выглядит как заимствование из тюркских языков. Примечательно, что при совмещении значения 'мать мужа, теща' и 'мать жены, свекровь' у термина *хадым эке* слово *эши* имеет только последнее значение и тем самым выделяется из СТР в целом.

Яркой отличительной особенностью СТР калмыков в целом является моносемия подавляющего большинства ТР. Фактически многозначными словами среди калмыцких ТР являются только наименования для племянника и внука и названия тещи/свекрови и тестя/свекра.

Расхождения в лексическом составе слов, образующих СТР, между калмыцким языком и другими монгольскими языками немногочисленны. Помимо отмеченных выше употреблений слов *баавһа* - 'жена' и *эши* - 'свекровь', укажем, что калмыцкое слово *өвке* - 'дед, дедушка', 'предок, старец', в других монгольских языках имеет только последнее значение, ср. современное монгольское *өвөг* - 'предок' [Номинханов 1975: 69].

Если сравнивать СТР калмыков в том виде, в каком она нам известна [Омакаева, Бурькин 1999], с СТР монголов и бурят, также описанной в одной из работ авторов [Омакаева, Бурькин 2001], то можно отметить, что в монгольском и бурятском языках номенклатура родства по восходящей линии ограничена +4 поколением, ср. письм.-монг. *xulunca* - 'прапрапрадед', монг. *хуланц өвөг* - 'прапрадед'; *xulunca ebüge* - 'прапрапрадед (по отцу. - А.Б., Э.О.)', письм.-монг. *xulunca etege* - 'прапрапрабабка (по отцу. - А.Б., Э.О.)', монг. *хуланц эх* - 'прапрабабушка (прапрабабка по матери. - А.Б., Э.О.)'.

Довольно существенно отличается от соответствующей калмыцкой системы и система наименований потомков в монгольском и бурятском языках. Если сравнивать СТР монголов и бурят с СТР калмыков, то можно обратить внимание на ряд особенностей СТР этих народов по сравнению с СТР калмыков. Так, если для СТР калмыков был характерен счет поколений до 9 поколения в равной мере как по восходящей, так и по нисходящей линиям, то для СТР монголов и бурят отмечается счет поколений до +5 поколения

по восходящей линии и -4 поколения по нисходящей линии, только у бурят отмечается термин для потомка в -5 поколениях, хотя в некоторых этнографических трудах говорится о том, что у бурят в прошлом СР охватывала 7 или 9 поколений. Создается впечатление, что СТР калмыков выглядит как инновационная по сравнению с СТР других монгольских народов, однако нельзя исключать того, что ТР, обозначающие родство в поколениях, отстоящих от эго далее чем на пять ступеней, у монголов и бурят утрачены, при этом в СТР бурят можно заметить следы восстановления счета поколений по сравнению с СТР монголов. Это заметно на примере материалов по нижеудинскому диалекту бурятского языка, где в качестве основы для образования ТР в этих случаях выступают числительные, хотя само по себе созвучие некоторых ТР или корней с корнями общемонгольских числительных может быть случайным - напомним, что в СТР калмыков термины для отсчета поколений не соотносятся с основами общемонгольских числительных. Кроме отмеченных отличий, в бурятском языке имеется слово *басаган* 'девушка', которое вошло в этот язык в структуру составных ТР вместо слова *күүкен*. Приведем наименования потомков в монгольском и бурятском языках:

Монг. *ач*, *ач хүү*, бур. *аша хүбүүн* - 'сын сына, внук'

Монг. *зээ*, *зээ хүү*, бур. *зээ хүбүүн* - 'сын дочери, внук'

Монг. *ач охин*, бур. *аша басаган* - 'дочь сына, внучка'

Монг. *зээ*, бур. *зээ басаган* - 'дочь дочери, внучка'

Монг. *жич хүү* - 'правнук, сын внука', *жич охин* - 'правнучка, дочь внука', письм.-монг. *zici* - 'правнук (внук сына. - А.Б., Э.О.)'.

Монг. *зээнцэр хүү* - 'правнук по дочери, сын внучки', *зээнцэр охин* - 'правнучка по дочери, дочь внучки', бур. *зээнсэр*, *зээлэнсэр* - 'правнук, правнучка (по внуку)', *зээнсэр*, *зээлин* - 'правнук по дочери', письм.-монг. *zigencer* - 'внук дочери'.

Монг. *гуч* - 'праправнук (правнук сына. - А.Б., Э.О.)', бур. *гуша* - 'правнук по сыну', 'правнук', письм.-монг. *guci* - 'праправнук (правнук сына. - А.Б., Э.О.)'.

Монг. *жичинцэр* - 'праправнук'.

Бур. зап. *гутаар* - 'праправнук'.

Бур. нижеудинск. *дүшэ* - 'праправнук'.

Бур. нижеудинск. *таби* - 'прапраправнук'.

Есть некоторые различия между СТР калмыков и СТР монголов и бурят и в наименованиях потомков сиблингов эго. В монгольском и бурятском языках этот фрагмент СР представлен в виде следующей системы наименований:

Монг. *зээ, зээ хүү*, бур. *зээ хүбүүн* - 'сын сестры', 'племянник', письм.-монг. *zige* - 'Зплемянник'.

Монг. *зээ, зээ хүү*, бур. *зээ басаган* - 'дочь сестры, племянница'.

Бур. *аша хүбүүн* - 'сын брата, племянник'.

Бур. *аша басаган* - 'дочь брата, племянница'.

Монг. *үеэл дүү*, бур. *үеэлэ*, письм.-монг. *ujeli, ujelid* - 'двоюродный брат, двоюродная сестра по отцу'.

Монг. *бүл дүү*, бур. *бүлэ* - 'двоюродный брат, двоюродная сестра по материнской линии', письм.-монг. *böle, bülu* - 'двоюродные братья и сестры - дети двух сестер'.

Бур. *үеэлэ аха дүүнэр* - 'двоюродные братья по отцу'.

Бур. *бүлэ аха дүүнэр* - 'двоюродные братья по матери'.

Бур. *үеэлэ эгэшэ дүүнэр* - 'двоюродные сестры по отцу'.

Бур. *бүлэ эгэшэ дүүнэр* - 'двоюродные сестры по матери'.

Монг. *хаяал, мн. хаяалид*, бур. *хаяала* - 'троюродные братья и сестры'.

Письм.-монг. *buluncer* - 'потомки двоюродных братьев и сестер - детей двух сестер'.

Состав ТР этой группы у монголов и бурят оказывается почти идентичным с соответствующими ТР калмыков. Наличие отдельных наименований для родственников по мужской и женской линиям, или бифуркативность системы родства, оказывается универсальной особенностью СТР монгольских народов и может с большой степенью уверенности быть отнесено к позднему этапу общемонгольского состояния. Однако бифуркативность в СР монгольских народов имеет отчетливо выраженный инновационный характер, поскольку ТР, обозначающие одинаковые отношения родства по мужской и женской линиям в монгольских языках выражены не разными лексическими единицами, а разными составными терминами, в которых дистриктом и одновременно показателем родства по женской линии является слово *надаси* и его закономерные отражения в отдельных языках.

Примечательной особенностью данного фрагмента монголо-бурятской СТР является то, что специальное обозначение потомков братьев и сестер сиблингов распространяется только до -2 поколения, а письменномонгольский язык зафиксировал наименование для потомков сиблингов -2 поколения. Для СТР калмыков характерно наличие специальных терминов для потомков сиблингов до -9 поколения. Наверное, стоит еще раз обратить внимание на то, что в некоторых тюркских языках, в частности, в ногайском и башкирском, отмечены формы *бөлешер*, *бүлешер*, обозначающие троюродных братьев и сестер и соотносительные по происхождению с письм.-монг. *bülünce*, в то время как в современных монгольских языках рефлексы письм.-монг. *bülünce* отсутствуют или, по крайней мере, до сих пор не выявлены - единственным проявлением этого слова является калм. *бөленце* - 'троюродный брат', а форма *бөленцер*, точно соответствующая монгольской, имеет значение 'пятиродный брат'.

Между калмыцким языком и монгольским и бурятским языками имеется довольно много различий и в составе терминов свойства. Так, названные языки имеют следующую номенклатуру для названий супругов:

Монг. *нөхөр*, *хар хүн*, *эр*, *эр нөхөр*, бур. *нүхэринь*, *үбгэниинь*, *эрэнь*, *үбгэн* - 'муж', *нүхэр* (почтит.) - 'муж', зап. *хурайха* - 'муж', булг. *хуряахан* - 'муж, супруг'.

Монг. *эхнэр*, *авгай*, *гэргий*, бур. *хамган*, *эхнэр*, *нүхэр хамган* - 'жена'.

Названия мужа в этих языках сходны друг с другом, но отличаются от калмыцкого. Одно из трех названий для жены - *гэргий* - является исторически общим с калмыцким, однако же даже бурятское слово *хамган* 'жена' не имеет соответствий в других языках.

Важным отличием номенклатуры родства по браку, бытующей у монголов и бурят, от калмыцкой СТР в соответствующем фрагменте является наличие в ней отдельного термина для жен двух братьев: монг. *авьсан* 'жена старшего брата по отношению к жене младшего брата', бур. *абьһан* вост. 'невестка, жена одного брата по отношению к жене другого брата', «невестка», письм.-монг. *abisun* - 'жена старшего брата по отношению к жене младшего брата'. У

калмыков данный термин не отмечен. Еще одна лексическая особенность монгольской и бурятской СТР по сравнению с калмыцкой - это наличие отдельного термина для свойственницы в +1 поколении: монг. *худгай* - 'сватья', бур. *худагы* - 'сватья, кума', письм.-монг. *худугуй* - 'сватья'. У калмыков, как явствует из изложенного выше, наименования родителей мужа по отношению к родителям жены (и наоборот) по полу не различаются. Существенно, что монгольская и бурятская СТР в части терминов свойства различаются и между собой, в основном за счет разного оформления составных ТР.

В заключение обратим внимание на сходства некоторых ТР калмыков с ТР тунгусо-маньчжурских народов. Таких слов выявляется всего четыре: *ахы* - 'старший брат' (эвен. *акан*), *эке* - 'старшая сестра' (эвен. *экэн*), *эцке* - 'отец' (эвен. *этикэн*, эвенк. *этиркэн* 'старик') и с некоторыми допущениями *дүү* 'младший брат / младшая сестра' (эвенк. *нэкүн*) - здесь трудно объяснить соответствие начальных согласных *д* ~ *н*. Данные лексические сходства едва ли можно признать заимствованиями, так как соответствующие тунгусо-маньчжурские ТР не имеют лексических дублетов по отдельным языкам и не имеют лексических вариантов. Другие ТР, демонстрирующие яркие тунгусо-монгольские аналогии, приходится на монголо-бурятские заимствования в эвенкийских диалектах и монгольские слова, заимствованные эвенкийскими диалектами через посредство якутского языка, что уже было предметом специального рассмотрения [Бурыкин 1998]. Добавим, что и в якутском языке, и в других сибирских тюркских языках встречаются такие ТР, которые являются монгольскими по происхождению, причем они с очевидностью заимствованы из монгольских языков. Однако, и это очень важно, основные различия в СТР монгольских и тунгусо-маньчжурских народов приходится на составные наименования, занимающие очень большое место в СТР монголоязычных народов и представляющие собой относительно поздние новообразования, которые различаются даже в отдельных монгольских языках. Очевидно, что различия в составе СТР монголов, бурят и калмыков отражают разные, хотя и очень сходные, представления о СР как социальном феномене, которые подвергались дивергенции по

отношению к исходному единому состоянию, и этот процесс в социальном отношении приводил к появлению индивидуально-этнической социальной организации и собственных представлений о родственных отношениях у каждого этноса, а в языковом отношении - к развитию собственных СТР в каждом языке и даже диалекте и к появлению языковых различий в выражении одних и тех же отношений родства.

Литература

1. Бембеев В.Ш. Ойраты. Ойрат-калмыки. Калмыки. В двух книгах. Элиста, 2004.
2. Булатова Н.Я., Бурыкин А.А. Система терминов родства эвенков (предварительные материалы к описанию) // Алгебра родства. Вып. 3. СПб., 1999. С. 267-277.
3. Бурыкин А.А. Семантическая структура эвенских терминов родства и свойства // Алгебра родства. Вып. 2. СПб., Кунсткамера, 1998. С. 155-166.
4. Калмыцко-русский словарь. М., 1977.
5. Корсункиев Ц.К. О терминах родства у калмыков // Культура и быт калмыков: этнографические исследования. Элиста, 1977.
6. Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М., 1975.
7. Омакаева Э.У., Бурыкин А.А. Система терминов родства и свойства у калмыков // Алгебра родства. Вып. 4. СПб., 1999.
8. Омакаева Э.У., Бурыкин А.А. Термины родства монголов и бурят // Алгебра родства. Вып. 7. СПб., Кунсткамера, 2001. С. 240-247.
9. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.
10. Шорковиц Д. Структура, принципы и термины системы родства у калмыков (XVII-XIX вв.) // "Джангар" и проблемы эпического творчества. Элиста, 2004. С.446-463.
11. Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970.

КАТЕГОРИЯ РОДА В КАЛМЫЦКИХ ГОВОРАХ

Принято считать, что в монгольских языках, в том числе в калмыцком литературном и его говорах, отсутствует категория грамматического рода [Санжиев: 73-74]. Правда, в них наблюдаются лексические обозначения представителей того или иного пола, например, слово 'эре' обозначает представителей мужского пола и может быть переведено как «мужчина». Это слово в сочетании с нарицательным именем, обозначающим животных, передает понятие «самец», например, эре така: «петух», эре һалу:н «гусак», эре һаха: «хряк, боров» и т.д. Аналогичное явление наблюдается со словом эме «женщина», а также обозначающим животных женского пола в значении «самка», ср. эме һаха: «свинья», эме така: «курица». Слово эме в данных сочетаниях нередко может заменяться словом кү:кен «девочка», ср. кү:кен така: «курочка», кү:кен һалун «гусыня».

Помимо таких способов обозначения пола существуют специальные слова, обозначающие тот или иной пол, например, гү:н «кобыла», ажирһы «жеребец», бэ:сен «двухгодовалая кобылица», сарва «двухгодовалый жеребчик».

Относительно пола людей также существуют специальные слова, например, эке «мать», эцке «отец», көвү:н «мальчик, сын», кү:кен «девочка, дочь», ахы «брат», экчи «сестра». Однако подобные слова не должны относиться к категории рода, это просто лексическое обозначение пола, хотя в русском языке они соответственно полу относятся к тому или иному роду.

Принадлежность к роду должна определяться не тем, какой пол обозначает то или другое слово, т.е. не лексическими показателями, а грамматическими, как, например, русское

слово женского рода парта, где показателем грамматического рода является окончание -а. Подобно этому в исследуемых говорах и подговорах, как и в литературном языке, для обозначения женского пола животных используются специальные аффиксы -гчин, -жин. Например, боры «серый» - борыгчин «серая», хунын «трехлетний» - хунжин «трехлетняя», ула:н «красный» - улагчин «красная».

Для обозначения пола животных в зависимости от возрастных особенностей, кроме аффикса -жин, обозначающего женский пол, также употребляются аффиксы -нын, -нен, которые, обозначая особей мужского пола, присоединяются к корню числительных, передающих возраст животных и называемых возрастными числительными, например, хунын - «трехгодовалый» - хунжин «трехгодовалая», дөнен - «четырёхгодовалый» - дөнжин - «четырёхгодовалая».

Аффикс -нын (-нен) в сочетании с теми же корнями употребляется и для обозначения возраста людей (детей) независимо от пола, при этом возрастные числительные выступают в атрибутивной функции, ср. хунын наста «трехгодовалый, трехгодовалая», дөнен наста «четырёхлетний, четырёхлетняя».

В функции определения слова с аффиксами женского рода -гчин, -жин утрачивают конечный -н, ср. харыгчин «вороная, воронуха» - харыгчи гү:н «вороная кобылица», борыгчин «серая» - борыгчи гү:н «серая кобыла». Исключение составляет слово өлегчин «сука, самка», которое обозначает масть и возраст, а также женский пол, и при сочетании с поясняемым словом прочно удерживает конечный -н, ср., өлегчин чон «волчица, волчиха», өлегчин ноха «сука, самка собаки», өлегчин барс «самка барса».

В приведенных примерах, в которых и определение, и определяемое слово показывают принадлежность к женскому роду (полу), происходит как бы согласование в роде, как это наблюдается в русском языке. Однако, для калмыцкого языка и говоров передача одной и той же категории и в определении, и в определяемом слове - большая роскошь. Язык идет на разгрузку, на опрощение, и в определении не обязательно давать показатель женского рода (пола), например, хар гү:н «вороная кобылица», ула:н үкер «красная корова». Также существуют другие способы передачи категории женского рода,

например, Доржи - Доржима, Балжир - Бальжирма, Нигмер - Нигмэ - Нигтэ, Лижи - Лижэ, Басынг - Баса, Босхымжи - Босха, Нучин - нуча, нэрэ - ну:ра, Саңжи - Саңһа.

Также существуют мужские и женские имена:

мужские - Манжи, Түрвэ, Пүрвэ, Эрдне, Эдег, Сакка, Сарынг, Даңка, Андюш, Жажуш, Бошлан, Чингис, Алдыр, Мэрген;

женские - Кэрмен, Булһын, Гэрел, Нү:длэ, Киштэ, Ганжа, Эңгел, Кокка, Бадма, Анжа, Бобба, Шарин, Халһы, Дошан, Буга, Мата.

Все вышесказанное относится к предметам одушевленным и касается биологического различия пола, не распространяясь на неодушевленные, как это мы наблюдаем в русском языке. Однако от этого язык не страдает, подобно тому, как не страдает русский язык от того, что глаголы настоящего и будущего времени не согласуются с подлежащим в роде, ср., Маша идет, Миша идет, корова придет, поезд уйдет. В данных примерах уже по подлежащему видно, о чем идет речь, к какому роду относится слово. Поэтому здесь, надо полагать, действует закон экономии. В этом отношении калмыцкие говоры и литературный язык экономичнее и проще русского и других языков, в которых имеется развитая категория рода.

Однако следует отметить, что в монгольских языках, видимо, когда-то существовала категория лексико-грамматического рода, не связанная с передачей биологического пола. Академик Б. Я. Владимирцов отмечает, что существует значительное количество парных слов, отличающихся только тем, что одни из них принадлежат заднему ряду, другие - переднему, сохраняя одно и то же или же близкие значения [Владимирцов 1929:126-127]. При этом слова твердого ряда обозначают мужской род, а слова мягкого ряда - женский, например, цаһан «белый» - цэгн «белая, светлая, прозрачная», цолы - чөлэн «досуг», давшихы - дэвшихе «лезть, подниматься» арсылың «лев» - эрселең «львица», һатылхы «переходить, переправляться» - гэтелхе «миновать», аадмыг-ээдмег «творог», чадхы - чидхе «мочь», гада:хы - гэдэ:хе «выпрямляться».

Следует заметить, гласные твердого ряда в общей монголистике называются мужскими, гласные переднего (мягкого) ряда - женскими. Э. Тейлор отмечает, что язык

всегда делает замечательно - меткое различие между сильным и слабым, суровым и мягким, грубым и нежным, когда противопоставляет их как мужское и женское [Тэйлор 1939: 216]. Эти слова можно отнести и к монгольским языкам, в частности, калмыцкому языку и его говорам. Такая простая сингармоническая форма категории рода в монгольских языках нередко помогает пролить свет на темные места развития языка. Так, в калмыцком языке существует слово ирвес «тигр», также имеется выражение «чидлень арвыс». Затемненное значение этого выражения проясняется при сингармоническом противопоставлении арвыс - ирвес. Отсюда можно сделать вывод, что арвыс - это «тигр, самец», а ирвес - «тигрица, самка».

Как можно заметить, категория рода, базирующаяся на сингармонизме, охватывала и именные, и глагольные части речи и была довольно-таки распространенной в монгольских языках. Однако она не получила дальнейшего развития, ибо базировалась на фонетико-лексической основе и предполагала наличие в словарном фонде хотя бы двух форм (мужской и женской) для каждого слова. Это увеличило бы объем всего словарного фонда в два и более раза. Язык не мог допустить такого раздувания лексики. Ему легче было отказаться от категории рода, что он и сделал.

Грамматические формы и аффиксы женского рода - гчин, -жин, показатели полового биологического рода, не получили дальнейшего развития, остались с ограниченным числом слов. Так лексико-грамматическая категория рода была загублена на начальном уровне.

Это деление лексики монгольских языков на слова мужского и женского родов, возможно, породило так называемый женский язык, в котором, вероятно, первоначально употреблялись только слова женского пола.

Литература

1. Санжеев Г.Д. Следы грамматического родства в монгольских языках // Вопросы языкознания. М., 1956.
2. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольско-письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
3. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.

**СЕМАНТИКА ПАДЕЖНЫХ ФОРМ И ПОСЛЕЛОЖНЫХ
КОНСТРУКЦИЙ В СТАРОПИСЬМЕННОМ КАЛМЫЦКОМ
ЯЗЫКЕ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПАМЯТНИКА СТАРОКАЛМЫЦКОЙ
ПИСЬМЕННОСТИ «ХОЖДЕНИЕ В ТИБЕТСКУЮ СТРАНУ
МАЛОДЕРБЕТСКОГО БААЗА-БАКШИ»)**

В языкознании стало общепринятым квалифицировать склонение как парадигму выражения отношения имени к другим именным или глагольным словам в предложении. Имя - это непосредственное название предмета или явления, не вступающее в какое-либо зависимое отношение с другим словом, поэтому оно по своей форме нейтрально и статично, падеж же есть сдвиг в форме имени, фиксирующий его отношение к другому слову в предложении. По определению академика В.В. Виноградова, «падеж - это форма имени, выражающая его отношение к другим словам в речи» [Виноградов 1972:139]. Образование той или иной падежной формы сводится не к образованию совершенно нового слова с иным значением, чем, например, именительный падеж, но к образованию формы, показывающей нам новое отношение того же слова к другому. Категория падежа является основным грамматическим средством выражения управления: падежные граммы оформляют управляемое существительное и являются показателями его синтаксически зависимого статуса; тем самым, падеж принадлежит к числу грамматических категорий, оформляющих синтаксически зависимый элемент [Мельчук 1998:313].

Именительный падеж

Вследствие неоформленности именительного падежа в

монгольских языках, принято считать его совпадающим с основой слова. Однако, по мнению многих монголоведов, это не совсем верно. Есть мнение, что Nominativ и основа слова - «разные по форме и содержанию категории, хотя не приходится отрицать того, что в большинстве случаев основа и именительный падеж внешне действительно совпадают, образуя как бы омонимы» [Санжеев 1953: 140].

Следует отметить, что формальные различия между основой и именительным падежом невелики и поддаются установлению лишь в области определенных групп слов, а именно таких, которые в большинстве монгольских языков имеют так называемый неустойчивый или скрытый конечный «н». Различия эти проявляются и в склонении местоимений. Относительно остальных имен из любой части речи, в их склонении нет ничего такого, что давало бы основание проводить формальное различие между основой и именительным падежом.

В исследуемом памятнике именительный падеж совпадает с полной основой, причем неустойчивый н сохраняется, кроме некоторых случаев. Имя в именительном падеже в предложении является подлежащим: *Erte cagtu, Dongrob Arši qa:n, Zuu Töböd-tü takil barica kürgüülzi, qamugi ayiladuguiyin gegen-dü bara:lquulzi ilgegsen ulus-tai qamtu...*(1) «В былую пору Донгроб-Арши хан посылал своих людей, чтобы представились они Всеведущему гегену и доставили в Тибет жертвоприношения...»; *Manai oros qa:nai medeldü bayigči qalimag ulus, teyimi ulusiyigi gelüng geži nere:dedeg-luya: adali* (23) «подобно тому как называют таких людей гелюнгками калмыки, находящиеся в подданстве нашего русского царя»; *Tere sümeyin ödenei qaša:giyin dotor uruqsan modon-du basa töböd üzügüüd bayinai* (30) «На дереве, выросшем в ограде перед дверями этой кумирни, тоже есть тибетские буквы»; *Tege:d bide yekede bayasa:d qariži irebe biden* (35) «Поэтому мы вернулись назад, очень сильно обрадовавшись».

Слово в форме основы слова может выполнять различные синтаксические функции: подлежащего, прямого дополнения, определения и именной части составного сказуемого. Отсутствие специального показателя именительного падежа и многообразие функций у этой формы вызывает разногласия в ее трактовке. По мнению ученого Ц.Б. Цыдендамбаева, выделение именительного падежа представляется, по меньшей мере, спорным. На вопрос об альтернативе этого падежа он отвечает, что все зависит от позиции

исследователя, и ответ может быть двояким: «если в принципе не отходить от традиции, то надо искать какой-то другой падеж вместо именительного, а если идти вразрез с традицией, то нет необходимости в таком поиске» [Цыдендамбаев 1979:38]. Профессор З.К. Касьяненко, обратившись к фактам монгольского языка, утверждает, что «нет оснований сохранять термин «именительный падеж» для формы основы слова в современном монгольском только лишь потому, что одна из ее функций совпадает с основой». Далее ученый предлагает, учитывая опыт тюркологов, заменить термин «именительный падеж» термином «неопределенный падеж», то есть падеж, функции которого значительно шире, чем функции любого другого падежа [Касьяненко 1964:6-7]. *Ene tangyad ulus qara sarlag үкүр, tangyad šodong qoni maltai* (43) «Этот тангутский народ имеет следующий скот: черных сарлыков (яков) и тангутских тонкохвостых овец»; *Zaluu ulusni, uu qangcutai, utu qormoyitai qonin arisun debeliyigi, нүцүгүн beyede:n үмүсе:d...*(43); «Их мужчины одевают на голое тело длиннополые шубы с широкими рукавами (сшитые) из овечьих шкур»; *zuni terүүн qonin sarayin 15-du Nagc-uu-e:ce нөйге:d...*(115) «Выехали из Нагцу 15 числа месяц овцы, первый летний месяц».

Родительный падеж

Родительный падеж в монгольских языках характерен тем, что его форманты по сравнению с таковыми других падежей отличаются значительной вариативностью, как по звуковому составу, так и по употреблению. В исследуемом памятнике суффиксами родительного падежа являются следующие форманты: *-yin, -iyin/-ayin/-üyin, -giyin, -i, -ai/-ei,-e/-a/-a, a:n/an*.

В классическом монгольском языке при образовании родительного падежа имена с любым конечным гласным принимали показатель *-yin*, с конечным согласным *n* - *-u/-ü*, с любым другим конечным согласным *-un/-ün* [Бобровников 1849:88-90; Санжеев 1964:63].

При помощи аффикса *-yin* генитив образуется от основ, оканчивающихся на гласные и дифтонги: *emčiyin* (75) «доктора», *ce:žiyin* (87) «груди», *bogdoyin* (7) «святейшего, императора», *Ayuiqayin* (94) «Аюки», *buqayin* (59) «бычий», *blamayin* (59) «ламы».

Аффиксу монгольского письменного *-un* в письменном старокалмыцком (ойратском) языке соответствуют формант

-iyin/-ayin/-üyin, представленный в нескольких алломорфах. Они присоединяются, в зависимости от сингармонизма, к основам, оканчивающимся на согласные. Формант *-giyin* присоединяется к основам, оканчивающиеся на долгий гласный и согласный *-ng*: *blamanariyin* (12) «лам», *bura:diyin* (7) «бурят», *cagiyin* (27) «времени», *de:düsüin* (60) «небожителей», *γaza:riyin* (30) «земли», *üküriyin* (114) «коров», *bayirayin* (28) «места», *kitadiyin* (11) «Китая», *geriyin* (43) «дома», *γaliyin* (27) «огня», *angduugiyin* (27) «Анду», *köbö:giyin* (27) «берега», *bayišinggiyin* (31) «здания, дворца».

Аффиксу монгольского письменного *-u/-ü* в старописьменном калмыцком языке соответствует традиционный показатель *-i*, который встречается в живой речи монголов [Ринчен 1977:148-150]. Он употребляется после основ на *-n*, например: *qa:ni* (47) «хана, правителя», *qoni* (103) «овцы», *teme:ni* (103) «верблюда», *modoni* (29) «дерева», *gegeni* (77) «святейшества», *burqani* (29) «бурхана», *amitani* (2) «одушевленных», *daba:ni* (71) «перевала», *qonini* (68) «овцы». Но наряду с этим особое внимание обращает на себя тот факт, что параллельно с традиционно-письменным показателем *-i* в исследуемом памятнике широко употребляются форманты *-ai/-ei*, *-e/-a/-a* (в зависимости от сингармонической рядности слова), которые были присущи разговорной речи. Более того, в некоторых словах они встречаются количественно чаще, чем формант *-i*. Например: *ödenei* (29) «двери», *qošunai* (95) «хошуна, административная единица в Монголии», *üsünei* (49) «молока», *qoninai* (39) «овцы», *gegene:* (37), *gegenei* (27) «святейшества», *mörinei* (57) «коня, лошади», *küünei* (42), *küüne:* (25) «человека», *mönggöne:* (40), *mönggönei* (8) «денежные».

Также зафиксированы случаи употребления формантов *-ai/-ei*, *-e/-a/-a* после основ, оканчивающихся на согласный *-r*, которые в современном калмыцком языке свойственны разговорной речи, например: *ödörei* «дня, дневной» - *ödörei gegen tasurquyin düngge cagtu* (93) «время (суток), когда исчезает дневной свет», *ödöre:* «дня, дневной» - *Örgön γazarta:n dolo:n ödöre: örgön gene* (18) «шириной эта земля равна семи дням (езды)», *üküre:* «коровы, коровье» *Nige üküre: maqa bo:rcogla:d* (12) - «засушив (вялить) мясо одной коровы», *ükürei* - *Ene ükürei maqa qata:ži abudag uçir bideni* (12) «причина, по которой мы взяли сушеную говядину», *γazarai* «земли, местности, страны» - *Ene qonogson kitadiyin γazarai zaqadu kürbe* (25) «В этот ночлег мы достигли границы Китая /досл. китайских

земель/», *yaɣara:* - 11 *Lang manai orosiyin yaɣara: nige čingnuurtu adali bolon* «досл. 11 ланов равны одному фунту нашей русской страны».

Интересно отметить тот факт, что при образовании родительного падежа в некоторых случаях употреблен показатель *-a:n/-an*, свойственный торгутскому диалекту калмыцкого языка. Причем в некоторых словоформах этот формант используется параллельно основному аффиксу генитива. Сравнить: *uulayin bel* (54) «подножье горы»; *uula:n ö:dö yara:d* (41) «взобравшись на вершину горы»; *uula:n üzür* (47) «пик горы»; *dörbön quruɣa:n düngge üld:ge:d* (43) «оставив расстояние равное, приблизительно, четырем пальцам (досл. оставив около четырех пальцев)»; *Uu müreni baruun köbö:giyin uulan de:re barıgсан кiyid* (85) монастырь, построенный на горе правого берега реки У».

Таким образом, сравнительный анализ языка памятника, содержащий разнобой в употреблении показателей падежа принадлежности, и современного калмыцкого языка, в котором выделяются следующие показатели генитива - *-a, -ə -ин,-ын,-гин/-н*, указывает на то, что письменный язык на рубеже 19-20 веков претерпевает сильное влияние живой речи, где уже произошли существенные изменения. Поэтому автор наряду с традиционным архаичным оформлением родительного падежа, в большей степени отдает предпочтение живым, устным формам.

Родительный падеж в монгольских языках играет исключительную роль. Будучи «семантически весьма разнообразным», он выполняет «широкую грамматическую связь между именами самых различных значений» [Орловская 1984:29].

Родительный падеж принадлежности указывает лицо или предмет, которому что-либо принадлежит в самом широком и различном смысле: *töbödiyın qudulda:čın* (36) «тибетские торговцы», *Çayidamiyın mongyol* (39) «Цайдамский монгол», *Man-du çai qayırala:đ oron nutugiyın mendü surči* (80) «Угостив нас чаем, спросил о благосостоянии нашей страны», *mörgölčın küünei yoson* (90) «право верующего человека», *ene çamiyın qabırɣa-du yurbun anggi ba:qan nuur bayınai* (91) «Сбоку этой дороги находится три маленьких озера», *ayiliyın yaɣa: çai činaži uɣa:d* (99) «сварив, попили чай снаружи дома», *Ene kitadiyın qa:ni qutala balyad* (116) «Это столица китайского хана», *Burqani abural buuži* (120) «Да снизойдет спасение Бууды».

Родительный падеж целого. Определенной семантической

разновидностью конструкций, выражающих посессивные отношения, являются сочетания, где зависимый компонент в родительном падеже указывает на отношение части и целого: *Toboliski gedeg kobereni balyasa:r dabira:d* (4) «проехав по городам Тобольской губернии», *uulayin ö:dö yurbun duunai düngge* (89) «вершина горы высотой около 3 километров», *язарийин öbösün muu bolo:d* (24) «трава, будучи плохой, в этой местности», *Ene kiyidiyin erkin sümeni* (29) «главный храм этого монастыря», *Sümeysin yaza: ödenei kirilece-dü* (29) «на крыльце двери снаружи храма», *nige qabtayai usunai köbö:dü qonogson* (59) «переночевали на берегу какой-то лужи», *Tere yoliyin köbö: şider yazartu öbösün mel ügei şala yazar žige* (56) «у берегов той реки растительности совсем нет, сплошь бесплодная земля».

Родительный, показывающий отношение предмета ко времени: *yaqai sarayin 1-dü basa örlе: yaba:d* (90) «снова пошли утром 1 дня месяца свиньи», *ene sarayin 5-du yabubai* (31) «5 числа этого месяца вышли», *Tege:d bide şine žiliyin mörgöl 5-du Bodaladu oči Dalai Blamayin gegen-dü mörgöbe* (114) «Поэтому 5 числа достигнув Поталы, мы поклонились Его святейшему Далай ламе в новогодний молебен», *Moyai sarayin 7-du Serteg gegen-dü bara:lqa:r odogson blama irebe.*(36) «7-го числа месяца змеи вернулся лама, посетивший Сертег-гегена», *ene Bang noyonı nige žiliyin žalbani* (49) «это годовое жалование Ван ноёна», *qaburiyin söül sara ba zunai teriün saradu* (50) «в последний весенний и первый летний месяцы», *asaqani üdeyin cagtu kürçi* (72) «прибыли в вечерний полдник».

Родительный признака образует конструкции, выражающие отношение признаков и его носителя. Определяющий или зависимый компонент представлен именем существительным в форме генитива, обладающим каким-либо качеством, свойством: *quldayin teme:n bayınai* (39) «есть верблюды на продажу», *qalımag ulusiyin yangzutai* (51) «калмыцкой внешности».

Родительный падеж как средство грамматической связи значимого слова с послелогом:

tölä:tölä «ради, для, за, чтобы» употребляется для обозначения причины и цели действия: *Tege:d bi yabugsan-du gereči ügeyin tölä:* (119) «по причине того, что не стало свидетеля моего путешествия»; *zarlıg ülü quşulquyin tölä:dü* (119) «чтобы не нарушить его указ»; *Tege:d bide yazar oyıroyin tölä: ene taragta:r yabugsan* (6) «мы поехали этой дорогой, так как расстояние по нему было короче»; *Saggiyin*

tölö: biçiqan buuya:n abçi yabugsan sayin bolba (87) «Хорошо, что взяли маленькое ружье в целях безопасности»; *zuura yazartu mörini idег muutayin tölö:* (14) «из-за того, что по дороге подножный корм для лошадей был плохим»;

dergede/dergedki «около, рядом, перед; при, у» обозначает место или предмет, вблизи которого происходит действие: *Tege:d uridaki yangza:r maniyigi gegenei dergede suulyaži zoog cabiyin üldel-e:ce qayiraladı.* (83) «поэтому, по старому обычаю посадили нас перед гегеном и пожаловали от остатков его трапезы»; *İdöüni budaladu gegenei dergede qurul quraži bayidag Namžal 1) dacang geži 400 dүngge quvurag-tu nige dacang bayidag.* (83) «В Потале имеется дацан, имеющий около 400 хуvaraков, именуемый Намжал-дацан, в обязанности которого входит собирать хурулы (молебны) при гегене»; *Maniyigi cуya:riyigi gegenei dergede suulya:d* (79) «усадив всех нас перед гегеном»; *16-e:ce ekileži, Žad Dongbayin 2) lung qayiralagsan-du, gegenei dergedeki soyibungуuud-tai qorin nigen küün tabun ödör sonosoba bide.* (96) «Начиная с 16-го числа, когда нам пожаловали луна Чжад-донгба (название буддийского сочинения), мы вместе с людьми, приближенными гегену, в количестве 21 человека слушали 5 дней»;

de:re «на, более» указывает прежде всего на поверхность предмета, место, где совершается то или иное действие: *Tege:d үal üdele: baruun uulayin de:re arai geži күrbe biden.* (91) «поэтому к обеду едва добрались до вершины южной горы»; *үazar uula qada bolquyin de:re* (90) «более того, что местность эта гористая»; *Botala 1) gegci neretei ciluun uulayin de:re* (75) «На вершине скалистой горы под названием Потала»;

doro «под» выражает пространственные отношения, указывает на место действия: *Tere kebte:n yaba:d Paglan daba: daba:d, daba:nai doro oro:d qonobai.* (71) «Двигаясь в таком порядке, перешли перевал Паглан и внизу устроили ночлег»; *dor-odu qormo:giyin dböddögiyin doro dörbön quruуa:n dүngge үlde:ge:d* (43) «оставляют нижний подол, приблизительно, пальца на четыре пониже колена»; *Uulayin doro күrci nige biçiqan cai cinaži uууa:d yabuba.* (93) «добравшись подножья горы, сварили и попили чай, и снова двинулись»;

ömönö/ömönökön «перед, пред» обозначает предмет, лицо перед которым происходит действие, а также время совершения действия: *Berebүng kiyidiyin ömönö beye:r.* (99) «перед монастырем Брайбун»; *Bayikal dalayin köbö:dü öriyin ömönö irebe.* (6) «на

рассвете достигли берега Байкала»; *naran suuquyin ömönökön buubai biden*. (57) «перед закатом солнца разбили стоянку»; *ene ödöriyin asaqaq nara suuquyin ömönökön garci yaba:d* (86) «вышли в этот день вечером перед закатом солнца»;

dotoro/dotor «внутри, в, среди». *Tere sümeyin dotoro bosogson kümünei dūngge Mayidari burqaq* (88) «в этом храме есть статуя Будды Майтреи, величиной с человеческий рост»; *gegen mörgöl qayiraladag nige za:liyın dotor zalaraži* (76) «геген направился в зал, где дает учение»; *Ene Be:žinggiyin dotor arban āarun qa:nai yatun bayidag žigen*, (116) «В Пекине есть представительские учреждения более чем от 10 ханов».

Винительный падеж

Показатели винительного падежа не отличаются таким же разнообразием, каким обладают показатели родительного падежа. В «Хождении» ко всем именам при образовании аккузатива присоединяются следующие показатели: *-yigi, -iyigi, -gi*. Основная функция имени в винительном падеже - это функция прямого дополнения и обозначение одушевленного или неодушевленного объекта при переходном глаголе. При этом прямое дополнение может выступать как с показателями винительного падежа, так и без них: *olan küün alagsan küügi ba:tur sayın ere geži* (44) «человека, убившего много людей, называют батуром, хорошим мужчиной»; *tere üzegdegsen uula:n üzüriyigi kerčiži acarad* (47) «срезав вершину, той видимой нам горы»; *bide basa qadag zo:s örgö:d mörgöbe biden* (47) «мы тоже поклонились, принеся хадаки и деньги»; *oyironi nige küü qaliulyaži üldege:d* (58) «оставив рядом одного человека для присмотра»; *čisu kö:röülži iredeg gem žigen* (59) «есть болезнь повышения давления крови»; *Üü müreyigi ükürei arisa:n ongyoca:r yatula:d* (85) «переправились через реку У на лодках /изготовленных/ из коровьих шкур»; *Ene kiyidiyigi Zongkabayın gegen bosqogsan yuuman žige* (85) «этот монастырь построил Зонкапа геген».

В монголоведении нет единого мнения по поводу употребления оформленного и неоформленного винительного падежа прямого дополнения.

В середине 19 века известный монголовед А.Бобровников писал, что показатель винительного падежа обозначается или

опускается произвольно [Бобровников 1849:241]. В свою очередь, Г.Д.Санжеев утверждал о «надуманности категории определенности/неопределенности» [Санжеев 1940:212; 1953:186].

Дательно-местный падеж

В языке «Хождений» датив-локатив образуется при помощи аффиксов: *-du~-dü/-tu~-tü*. Дательно-местный падеж осуществляет широкую грамматическую связь между именами: выражение различных косвенных дополнений и обстоятельств времени, места.

Дательно-местный адресата речи выражает лицо, к которому обращаются: *olži abugsan ulus qulqayiči:su abugsan 30 dūngge qonin qoš bolyon-du tüge:ži ögbe*. (61) «нашедшие поделили между палатками около 30 овец, захваченных ими у воров»; *bülütei qošt- tu büküli qoni, bülü cö:n-düni qoyor qošt-tu nige qoni ögbe* (61) «многолюдной палатке дали по одному барану, а малолюдным дали по одному /барану/ на две палатки»; *Zuu šagžamuniyin Gegen-dü kürči mörgöbe* (72) «поклонились лику Зуу-Шагжимуни»; *8-du Norbo lingka-du oči, buri:d Agban-du bara:lqaži mendülebe* (94) «8-го отправившись в Норбу-линк, я представился буряту Агвану (Бурятский хамбо-лама Агван-Лобсан Доржиев (1854-1938))»; *ene Agban soyibung-du gegene:se Ayukayin Cebang 1) kürteküyin arya meddüle:d yabulai bi* (93) «спрашивал я у Агвана о возможности получить Аюкаин цэван (название буддийского сочинения- Е.Б.) от гегена».

Дательно-местный места выражает пространственно-местные отношения, указывая на место совершения действия: *10-du Berebūng kiyid-tü mörgöke:r Lqasa-e:ce šinggekü zöüni zabsar üzüg-tü arban qoyor duunai dūngge yazartu Gepel 2) uulayin bel-dü barigsan kiyid bayinai* (94) «10-го числа отправился на поклонение в Брайбункит (название монастыря), который находится на расстоянии 12 километров к западу от Лхасы, у подножья горы Гепел»; *Bideniyigi örgö:dü oruula:d suulyaži orgula: (106)* «нас завели и усадили в здании»; *ene kiyidtü yangžuur dangžuriyin bar baraladag žige*. (108) «в этом монастыре печатают Ганджур и Данджур»; *kiyidiyin mörgöliyin orod-tu mörgöži ireküle: (108)* «поклоняясь, вошли в моельное помещение монастыря».

Дательный времени действия выражает временные отношения: *Mani arudu gegen-dü angqaraya:d ene sarayin arban tabun-du tere*

Cebang qayiralaqu zöbšö:röži (94) «после нас он довел до сведения гегена /о нашей просьбе/ и они решили пожаловать Цеван 15 числа этой луны»; *Dege:d qaluuna cagtu šine maqa qadaɣalaži bolodog ügei* (13) «в жаркое время нет другого способа хранить мясо»; *Zuugiyin Lqasa-du asaɣani üdeyin cagtu kürči.* (72) «добрались до Лхасы ко времени вечернего полдника».

Дательно-местный направления указывает место или предельный пункт, куда направлено действие: *Uu müreni köbö:dü ire:d qonoba* (93) «добравшись до реки У, заночевали»; *Tere sana:ndu kürküyin zabsartu* (119) «во время достижения задуманного»; *Šažini tamaɣa:n šire:-dü zalaragsan cagta:n motorta:n abudag,* «когда садится на трон, то тогда берет печать веры (досл. духовную власть) в свои руки».

Дательно-местный падеж как средство грамматической связи значимого слова с послелогом:

- *kürtele* «вплоть до, до» обозначает пространственно-местные отношения: *übüliyin dundu barš sarayin yurbun-du yaba:d kitadiyin Be:jing-dü kürtele qoyor sara ilöü yaba:d* (116) «вышли 3-го февраля и ехали до китайского Пекина более 2 месяцев»; *Nagcuu-e:ce nöüge:d Cayidamiyin zaqadu tuulai gedeg yazartu kürtele yabugsa:r öngžigse:r qoyor sara dunduur bolo:d* (115) «выехав из Нагцу, провели в дневках и ночевках два с половиной месяца до места Тулай, которое находится у границ Цайдама».

- *adali* «подобный, похожий; как» *Küüked ulusiyin üsün ğigi manai yazarai küüked ulus-tu adali* «женщины заплетают косы так же, как и наши женщины»; *11 Lang manai orosiyin yazara: nige ğingnuurtu adali bolon* «досл. 11 ланов равны одному фунту нашей русской страны».

Орудный падеж

В языке «Хождений» имеют место следующие показатели орудного падежа: 1) после основ на краткий гласный звук, и на согласные по закону сингармонизма *-a:r, -e:r, -i:r, -o:r, -ö:r*, при этом неустойчивый *-n* основы слова выпадает: *alta:r* (9) «золотом», *möri:r* (13) «лошадью», *baqana:r* (43) «столбом», *de:se:r* (43) «веревкой», *kölgö:r* (71) «транспортом», *mongyolo:r* (111) «помонгольски»;

2) после основ с конечными долгими гласными или дифтонгами, и к словам с конечным неустойчивым *-n*, но с

предшествующим долгим гласным, а также с конечным *-ng* присоединяются аффиксы *-ya:r*, *-gi:r*, *-ge:r*, *-gö:r* : *zayidangya:r* (16) «неоседланный», *köbö:gö:r* (45) «берегом», *arsalangya:r* (5) «рублем», *dalayiya:r* (117) «океаном», *sana:ya:r* (84) «мыслью», *önggö:r* (52) «цветом», *anggi:r* (57) «зверем», *čige:ge:r* (10) «кумысом», *küüge:r* (7) «человеком». Но встречается употребление *-ge:r* после основы оканчивающейся на согласный *-g*, например слово *keregge:r* (2) «по делу».

Эти показатели восходят к универсальным аффиксам старописьменного монгольского языка *-be:r/-ye:r*, которые без изменений были перенесены в ойратский язык. Далее, под влиянием разговорного, они нашли отражение в вышеуказанных формантах старописьменного калмыцкого языка.

Орудный падеж имеет весьма широкий круг значений, но основной функцией этого падежа является выражение значения орудия или средства действия, и имена в этом падеже служат в предложении чаще всего дополнениями, а иногда и обстоятельствами.

Собственно орудный обозначает предмет в широком смысле слова, служащий орудием или средством для совершения действия: *tere qulayaičin möre:rni möškiži küre:d* (60) «достигли, следуя по следам тех воров»; *Tege:d orosa:r surqula;*, *ostiyag gedeg ulus biden gebe* (4) «Поэтому спросив их по-русски сказали: «Мы остяки»; *Tabka gecüle:r barica bariulži* (1) «сделал подношение через Табкагецюля»;

Орудный места выражает пространство или место, где совершает действие лицо или находится предмет: *Qara tenggise:r yaba:d Rostoba:r ireži* (118) «*по Черному морю достигли Ростова*»; *baruun talayin uulayin bele:r yoliyin köbö:gö:r qada usun qoyoriyin zabsara:r yabuži bayinai* (85) «мы движемся по подножью гор правой стороны, по речному берегу, по тропинке между скалами и водой»; *tangyadiyin zaqa:r oroži tangyad dotor qonoba biden* (43) «достигнув края тангутских земель, заночевали».

Орудный материала обозначает предмет, из которого что-либо делается: *sarlagiyin no:sa:r öböre:n neke:d kegsen qara örmöge:r uya:d kegsen yeke cačir ger* (43) «их жильё - палатка, сшитая из черной кошмы, которую они ткут из сарлычьей шерсти»; *dotoroni dunda:su qoyor baqana:r de:gše:n tula:d, yaža dörbön tala:sani de:se:r tata:d, yazartu yada:su ša:ži uya:d, tere de:süyigi öndör modo:r tulži orkogsan* (43) «внутри по середине она подпирается двумя

столбами, снаружи с четырех сторон притягивается веревками, которые привязываются к штырям, забитым в землю, и подпирают эти веревки высокими кольями».

Орудный образа действия характеризует то, как или при каких обстоятельствах совершается действие: *γol zürüken-e:ce töböd-tü yabuqa:n üne:r sedeži*, (2) «непреложно и всем сердцем решил совершить паломничество в Тибет»; *Tere sana:γa:r ese bolba* (118) «что было задумано, не получилось»; *Amidu yabuquni Zuu töböd kürtele ene yoso:r mörgö:d kürkü sana:tai bi gedeg žigen* (24) «Говорит: «Будучи в здравии, хочу добраться до Тибета, поклоняясь таким образом».

Совместный падеж

Данный падеж в исследуемом памятнике оформляется посредством суффикса *-tai/-tei*, а также зафиксированы единичные случаи употребления форманта *-tu/-tü*. Существенных различий в употреблении этих двух показателей не отмечается, но в некоторых случаях они могут нести различную семантическую окраску. По мнению профессора Г.Ц. Пюрбеева, «суффикс *-tai/-tei* может подчеркивать предметный характер обозначаемого, а *-tu/-tü* его признаковость» [Пюрбеев 1990:37].

В первых грамматиках этот падеж вместе с соединительным рассматривались как формы одного падежа [Попов 1847:59; Бобровников 1849:98-99]. Автор грамматики разговорного калмыцкого языка В.Л. Котвич впервые рассматривал эти падежи как два самостоятельных падежа, назвав их как «соединительный I и соединительный II» [Котвич 1929:54]. Профессор Б.Б. Бадмаев назвал соединительный II совместным, что соответствует общей монголоведческой практике [Бадмаев 1966:23].

В большинстве случаев существительные совместного падежа и встречаются в значении имеющий что-либо, обладающий чем-либо. Например: *Ene yazar-tu bayıgsan De:dü mongyolčuud, Burqan šažitai, mongyol qudma bičigtei, quičin yangzuni mel manai dörbön ойiroдийin yangžutai bayıgsan sanaži. Aduun teme:n үкүр qonin yama:n iyimi maltai* (51) «верхние монголы, проживающие в этих краях, исповедуют буддизм и имеют монгольскую письменность, быт их такой же, как и наш - ойратский. Содержат четыре вида скота - лошадей, коров, овец и коз»; *Edenei ene bayıgsan kiyid biciqan kiyid, nige süme-tei, 30-40 dүngge šabinartai*

žigen. (32) «этот их кид маленький, с одним храмом и около 30-40 послушниками»; *noyon kündü šaratai gekü songyog irebe* (14) «пришла телеграмма о том, что князь сильно болен (досл. тяжело ранен)».

Суффикс *-tu/-tü* зафиксирован всего лишь в нескольких случаях. Существительное с этим показателем имеет то же значение, что и с суффиксом *-tai*. Например: *kökö nuur tüšiži bayigsan ö:löd ugtai nige noyon* (22) «один князь, по происхождению элют, находящийся в зависимости от Куку-нура»; *Kökö nuura:su nöüži iregsen ö:löd ugtu ulus bolodog yuuman žigen* (21) «народ этот, элютского происхождения, перекочевал из Куку-нура»; *Tere yoliyigi pirboza:r yatulagsan-du olan önggötü panar-tu zula šata:bai* (5) «когда пересекали ту реку, в разноцветных фонарях зажглись огни (лампадки)»;

Совместный падеж соучастия обозначает лицо или предмет, с которым кто-либо принимает участие в общем действии: *Ene Banggiyin qošuun Tangyad nutugtai qo:ronda:n qulaḡayitai bayidag žige* (48) «Хошун этого Вана и тангутские кочевья постоянно воруют друг у друга /скот/»; *šinggekü talayin ulus-ni qoton mangyad ulus-tai qo:ronda:n qulaḡai kö:gül kelcedeg bolonai*. (52) «на западе имеют взаимное воровство с народами под названием хотоны и татары»;

Соединительный падеж

Соединительный падеж в исследуемом письменном памятнике оформляется суффиксом *-la:/-lai/- la:i/ -le:/ -lei// -luya*. Этот падеж был распространен в старописьменном монгольском языке, который функционировал наряду с совместным падежом с аффиксом *--tai/-tei*. Однако в современном монгольском и бурятском языках он отсутствует.

Многие монголисты считают, что в ойратском существовал лишь один падеж - совместный, который выражался двумя различными суффиксами *-luya/-lüge* и *-tai/-tei/-toi/-töi*, причем первому приписывают литературный, а второму - разговорный характер (как и в старописьменном монгольском) [Лувсанбалдан 1975:51-52; Жамьян, 1988:18]. Г.Д. Санжеев полагал, что первоначально в старописьменном монгольском имелись два различных падежа: соединительный (*-luya/-lüge*) и совместный (*-tai/-tei*) [Санжеев 1953:173].

Соединительный падеж как средство грамматической связи значимого слова с послелогом, выражающий сравнение, подобие, соучастия: *Ĉige:ni manai ĉigele: adali sayıqan ĉigen bayınai* (10) «кумыс очень хороший, такой же как и наш»; *Ede Barıduyın gegen, Serteg gegen qoyor nasun nadalai adali* (38) «возраст Бариды гегена и Сертег гегена такой же как и мой»; *Manlai qamtu küre:ge:sü ede te:ži yarugsan yurbun qoř küün* (18) «перевозимые вместе с нами из Урги, люди трех палаток»; *Nırba İři gedeg blamala: Küre:ge:se Gümbum kürgüülkü kölösü surugsan-du* (14) «когда спросили о транспорте от Урги до Гумбума у ламы Нирба Иши»;

Соединительный выражающий время действия: *28 üdelei Irĉis müreni ĉile:ge:d* (4) «в обед 28-го переплыли реку Иртыш»; *23-du örüün 6 casla:i keremdü suıya:d yabugsan* (6) «23-го в 6 утра отправились на пароходе»;

В двух случаях зафиксировано употребление архаической формы соединительного падежа *-luya*. Причем оба раза этот формант, присоединяясь к причастной форме слова, употребляется с послелогом *adali* обозначая подобие или сходство с кем-нибудь. Например: *Manai oros qa:nai medeldü bayıgĉi qalimags ulus, teyimı ulusiyıgi gelüng geži nere:dedeg-luya: adali* (23) «подобно тому как калмыки, находящиеся в подданстве нашего русского царя, называют таких людей гелюнгами»; *Eden-dü mörgöři bara:lqaqu yoson Dalai Blamayın gegendü bara:lqaqu-luya adali yangzutai* (107) «порядок представления и поклонения такой же, как и представление перед Далай-ламой».

Исходный падеж

Традиционно, показателем исходного падежа в ойратском языке является суффикс *-e:ce*, не имеющий сингармонических вариантов. В исследуемом памятнике наряду с этим формантом широко используются показатели, характерные для разговорного языка: *-o:su/-a:su/-e:sü/-e:se/-a:sa*.

Исходный падеж имен в языке «Хождения» обозначает:

отправную точку любого действия или состояния в движении: *Küre:-e:ce Alařani nutugiyın zaqa kürtele* (17) «от Урги до границ Алашаня»; *Zuıya:su qarıqu yurbun mongyol küüge:r nököd aba: biden* (118) «мы взяли троих помощников монголов, которые тоже намеревались возвращаться из Тибета»; *Odisa-e:ce tömör tergen-dü suıya:d* (118) «из Одессы сели на поезд».

временные отношения: *üde:se erte buubai biden* (41) «перед обедом прибыли»; *ene ödöriyin üde:sü uridu Lqasa tala bucaba* (93) «до полудня вышли в сторону Лхасы»; *erte-e:ce sedegsen sana:γa:n büte:ži* (81) «осуществил давнее желание».

Исходный обусловленности обозначает причину, источник действия, состояние: *Tere ayumšig-e:ce odo: γarba gene* (65) «сейчас избежали той опасности»;

Исходный сравнения образует адъективные конструкции, в которых названия предметов, лица, с которым сравнивается другой предмет в отношении проявляемого им качества или свойства: *doro γazar mongγol ulusa:su mönggö:r qobur bolži medegdeni* (111) «кажется, они беднее деньгами, чем низовые монголы»;

Анализ значений падежных форм и послеложных конструкций, рассмотренных в языке памятника, показывает, что, функционально-семантически они соответствуют современному калмыцкому языку. Однако, в составе парадигмы склонения языка памятника отсутствует направительный падеж. Поскольку у авторов первых грамматик по монгольскому и калмыцкому языку А. Попова и А. Бобровникова не встречается упоминание об этом падеже, и в письменных памятниках 17-19 веков он также не зафиксирован, то можно предположить, что он выделился из разговорного языка, скорее всего, уже в 20 столетии, благодаря «процессу неодноступенчатой грамматикализации» наречия уруу «вниз, книзу» [Орловская 1988:28-30].

Литература

1. Бадмаев Б.Б. Грамматика калмыцкого языка. Морфология. - Элиста, 1966.
2. Бобровников А. А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. - Казань, 1849.
3. Виноградов В.В. Русский язык - М., 1972.
4. Жамьян Г. Ясное письмо в сравнительном освещении. Автореф. канд. дисс. - Улан-Батор, 1988.
5. Касьяненко З.К. Об именительном падеже в современном монгольском языке // Вопросы грамматики языков стран Азии. - Л., 1964.
6. Котвич В.Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. Изд. 2-е. - Прага, 1929.
7. Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. - Улаанбаатар, 1975.
8. Мельчук И.А. Курс общей морфологии. Том 2. - М., 1998.
9. Орловская М.Н. О грамматикализации некоторых лексических

единиц в монгольских языках // Проблемы монгольской филологии. - Элиста, 1988.

10. Пюрбеев Г.Ц. Историко-типологический анализ субстантивных словосочетаний с местоименным определением в монгольских языках // Исследования по синтаксису монгольских языков. - Улан-Удэ, 1990.

11. Ринчен И. Суффикс - у, ү и его значение // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. II боть. - Улаанбаатар, 1977.

12. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. I. - М., 1953.

13. Санжеев Г.Д. Старописьменный монгольский язык. - М., 1964.

14. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. I. - М., 1953.

15. Санжеев Г.Д. Старописьменный монгольский язык. - М., 1964.

16. Тодаева Б.Х. Значение и функции падежей в калмыцком языке. - Записки КНИИЯЛИ. Вып. 1. - Элиста, 1960.

17. Цыдендамбаев Ц.Б. Грамматические категории бурятского языка в историко-сравнительном освещении. - М., 1979.

Источники:

1. Позднеев А.М. Хождение в тибетскую страну малодербетовского Баазабагши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями. СПб., 1897.

**К ХАРАКТЕРИСТИКЕ НЕКОТОРЫХ ЛЕКСЕМ,
ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПРИЗНАК ЦВЕТА,
В МАНЬЧЖУРСКОМ И МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКАХ**

Соответствия в лексике тунгусо-маньчжурской и монгольской языковых групп представляют известный интерес в алтайском языкознании, их исследованию посвящены многочисленные публикации. Часть этих соответствий специалисты относят к общеалтайскому корпусу лексики, который, вероятно, указывает на общее генетическое родство этих языков. Часть же лексики, имеющей сходства в алтайских языках, является заимствованиями, проникшими в исследуемые языки в результате длительных контактов. Однако в данном случае будут рассматриваться соответствия, которые могут позволить реконструировать фонетический облик слова, и то, что слово является общим для всех языков алтайской семьи или заимствованием, не влияет на реконструкцию. Исходя из приведенных данных и установленных регулярных фонетических соответствий в различных позициях, можно привести ряд примеров, позволяющих восстановить некоторые фонемы и их качественные характеристики. Данный тезис можно проследить на примерах, приведенных ниже, где признаки 'белый', 'красный', 'зеленый', а также 'светлый-чистый' в маньчжурском и монгольском языках не отличаются ни по своей морфологии, ни по семантической структуре. Более того, как для тунгусо-маньчжурских, так и для монгольских языков в приведенных словах выделяется общая корневая морфема. Также в данной работе рассматриваются не только звуковые соответствия в корнях, но и в тождественном словообразовательном суффиксе, который, вероятно, является общим для передачи значения в этих двух языках. Однако в некоторых языках северной и южной подгрупп тунгусо-

маньчжурской языковой семьи произошло разрушение некогда продуктивного аффикса, но наиболее хорошо он сохранился в маньчжурском и монгольских языках. Так, ряд общих маньчжуро-монгольских параллелей лексем, в аффиксах которых, очевидно, гласный в пратунгусо-маньчжурско-монгольском языке восходит к долготу, находит подтверждение в маньчжурском языке. Для монгольского языка в аффиксе *-yan/gen* Н.Н. Поппе восстанавливает первоначальную долгую гласную *-yan/gen* < **kān/kān* [VGAS: 13]. Материал письменного маньчжурского языка позволяет восстановить архаичную форму, очевидно, в виде *-yiyan*, которая является составной и, в свою очередь, членится на *-yi-yan*, ср. ма. *suva-yan* ‘желтый’, чж. *sò-kiāng* ‘id.’; ма. *šan-giyan* ‘белый’, *šan-yan* ‘id.’

Для обозначения указанных цветов используется следующая лексика:

Эвен. *н’бнта-* получать синяк; синеть (*о синяке*); *н’бнтаңи* синяк; шишка; *Ороч.* *н’угза* голубой, синий; зеленый; *Уд.* *н’огзо* синяк; синий; *н’олиуи* зеленый, синий, голубой; *н’оло* зеленоватый, синеватый, голубоватый; *Ульч.* *н’оїзо(н-)* ‘id.’; *Орок.* *н’бгдо* ‘id.’; *Нан.* *н’оңиā* ‘id.’; *Ма.* *н’оваңг’ан* зеленый; зелень (*трав*); *Чж.* *пиоң-giān* голубой [ТМС I: 601-603; Мудрак 137].

Во всех приведенных примерах сохраняется корневая морфема, таким образом, для пратунгусо-маньчжурского языка необходимо восстанавливать форму в виде **п̄п̄-yiyan*, т.к. палатализованный инлаутный *п̄* устойчиво сохраняется в тунгусо-маньчжурских языках, хотя приобретает заднеязычность перед ныне малопродуктивным аффиксом прилагательных *-yiyan* [Benzing: 90]. В монгольских языках имеются параллели: *ср.-мо.* *поуāп* зеленый; *п.-мо.* *поуоуа(п) ~ поууа(п)* зелень, трава; зеленый; *монг.* *ногоо(н)*; *бур.* *ногоо(н)*; *калм.* *ноһāн* ‘id.’. Таким образом, для прамонгольского языка восстанавливается палатализованный *п̄* в середине слова, который исчезает и дает различные рефлексy (более подробно о рефлексax *п̄* в алтайских языках см. EDAL: 62), поскольку согласно правилам, установленным И.А. Грунтовым [EDAL: 62, 75], инлаутный *п̄* в монгольских языках подвергается велярной ассимиляции. Кроме того, в данном слове необходимо реконструировать аффикс *-yan* с долготой в монгольских языках, т.к. на это указывают данные письменного маньчжурского языка. Развитие, очевидно, происходило следующим образом: **п̄п̄-* > **п̄п̄-giyan* > **поуо-γāп* > **поуо-γāп* > *поуōп ~ поуāп*. Но

первоначальная долгота, как было сказано выше, не сохраняется в монгольских языках (См. также [Санжеев: 674; VGAS: 38, 139; EDAL: 875]).

В другом примере по аналогичной же модели образованы названия, обозначающие красный цвет, для которых также характерна общая корневая морфема. Но в амурской подгруппе тунгусо-маньчжурских языков (нанайском, ульчском, орокском, ороцком) для передачи этого понятия используют другую корневую основу (сэ ~ сб ~ сү).

Эвенк. *хулама* красный; *Сол.* *үлү*; *Эвен.* *хүлан'а*; *Нег.* *холајин* [*хуларин] 'id'; *Ороц.* *холонукта* виноград (*дикий*); *Уд.* *хулагиги* красный; *Нег.* *фолгæ*: ~ *форгæ*:; *Ма.* *фул'ан*; *Чж.* *fula-gian* 'id' [ТМС II: 343; Мудрак 135].

В письменном маньчжурском данное слово пишется как *ful-yiyan*. Данная лексема находит параллели в монгольских языках: *ср.-мо.* *hula'an* 'красный'; *п.-мо.* *ulayan*; *монг.* *улаан*; *бур.* *улаан*; *калм.* *улāн*; *орд.* *ulān*; *мог.* *ulōn*; *даг.* *xulān* ~ *ulān*; *бао.* *felen, fulan*; *ш.-югр.* *lān*; *монгр.* *fulān*. Н.Н. Поппе в данном слове в аффиксе *yān* также восстанавливает долготу *ср.-мо.* *hula'an* < **pulayān* [IMCS: 31, 61, 88, 97]. См. также: Ramstedt: 206; АКЕ: 14; EAS: 53; KW: 448; Ligeti: 238, 240; АЭ: 54; Старостин: 40, 291.

Лексему со значением *geŋ-giyen* «светлый, чистый» в маньчжурском языке также позволяет восстановить аффикс *-giyen* с последующей палатализацией заднеязычного согласного «g» в маньчжурском языке.

Ульч. *гэгэ(н-)* чистый, прозрачный (*о воде*); ясный (*о небе*); *гэнхунэ* чисто; *Орок.* *гэгдэ(н-)* чистый, прозрачный; *гэгдэнзи* чисто, опрятно; *Нан.* *гэнгиэ* (*гэнги(н-)* ~ *гэнг'э(н-)*, *гэнг'э*) чистый, прозрачный; *Ма.* *гэнг'эн* чистый, светлый, ясный; умный, разумный; *Чж.* *ken-kien* ясный, светлый [ТМС I: 177].

Данное слово имеет лексико-семантические параллели в монгольских языках: *п.-мо.* *gegegen* 'свет; светлость; святой', *мо.* *гэгээ(н)*, *калм.* *гегээн* 'id.'. Сопоставление приведенных вариантов форм показывает, что наиболее архаичная форма может быть обнаружена в тунгусо-маньчжурских языках, или, говоря точнее, в маньчжурском в виде **gengiyen*.

Для обозначения белого цвета в большинстве тунгусо-маньчжурских языков распространено, очевидно, общеалтайское слово **ṣan-yiyan*: *Эвенк.* *чалбан* береза; жесь; *чаркй-* побелеть; *Сол.* *сәлбә* ~ *цәлбә* (*чалбән*) береза; *чиБә*, *чиБән* белый; *Эвен.*

ч^албан береза; *Нег.* ч^албан береза; *Ороч.* ч^аба ~ ч^абба(н) [*чалбан] береза; ч^аг^за белый; *Уд.* чалиги, чам биэ белый; чафакт'ан березняк (*мелкий*); *Ульч.* ч^аг^за(н-) белый; *Орок.* т^агда белый; белизна; снежная пора зайца; т^агдад^ума белый; *Нан.* ч^аг^за белый; *Ма.* шан^јан белый; *Чж.* š^аng-kiāng белый.

Данное слово имеет параллели в других алтайских языках: *ср.-мо.* š^аyān белый; *п.-мо.* š^аyan; *монг.* цагаан; *бур.* сагаа(н) 'id'; *др-тюрк.* š^аqir сивый, пепельно-серый; *як.* н^јал^бан ~ ž^ал^бан ~ ч^ал^бан жесть; чакырыас ~ чаккырыас ~ чокуруос белый, белоглазый; *туркм.* ч^ал седой; напиток из верблюжьего молока.

Производная морфема *š^аn' - 'белый' в тунгусо-маньчжурских языках представлена не равномерно, так, в северной подгруппе с представлением о белом цвете связано название березы или ее коры, причем в составе этого наименования корневая морфема осложнена элементом -l-, образуя морфему *š^аl-.

Интересно отметить, что в лексике, приведенной выше, обнаруживаются рефлексy протоалтайского *ŋ в середине слова, которые надежно реконструируются на материале маньчжурского языка. Сопоставление тунгусо-маньчжурского ŋ и в частности маньчжурского n (<*ŋ), и монгольского γ позволяет уточнить некоторые этимологии. Стоит отметить, что в маньчжурском языке этот заднеязычный согласный отражается также как ŋ, однако, находясь перед другими согласными, не заднеязычными, этот согласный в маньчжурском отражается как n, а перед заднеязычными согласными становится более задним.

Кроме того, необходимо сказать, что в маньчжурском языке происходит потеря гласного в середине слова в открытом слоге, например: ма. š^аngiyan 'белый' < *š^аŋa-giyan; ма. geŋgiyen 'ясный, светлый' < *geŋgiyen; ŋongiyān < *ŋōŋa-giyan; fulgian < *fula-gian и т.д. Об этом писал И. Бенцинг, который отметил, что на стыке морфем в маньчжурском языке гласные исчезают [Benzing: 19], чему служат подтверждением приведенные выше примеры.

Таким образом, были проанализированы четыре корневых морфемы, связанные в алтайских языках с обозначением цвета 'белый', 'красный', 'зеленый', а также со значением 'светлый - чистый'. При этом можно отметить, что во всех приведенных примерах надежно реконструируется корневая морфема; также на материале маньчжурского, монгольского и ряда южных тунгусо-маньчжурских языков реконструируется в полной мере словообразовательный аффикс. Кроме того, приведенные примеры

позволяют удачно восстановить в корне сонорный палатализованный *-*ń-*, который имеет различные соответствия в алтайских языках: *-ŋ-* в тунгусо-маньчжурских языках; интервокальному согласному *-ŋ/g-* в монгольских; и, частично, *-y-* (*<*g*) в тюркских [Ramstedt: 117-120, 164-165; VGAS: 72-73; Benzing: 37].

Языки:

бао. баоаньский
бур. бурятский
даг. дагурский
др.-тюрк. древне-тюркский
калм. калмыцкий
ма. маньчжурский
мо. монгольские
мог. могольский
монг. монгольский
монгр. монгорский
нан. нанайский
нег. негиадльский
орок. орокский
ороч. ороцкий
п.-мо. письменный монгольский
пал. праалтайский
сол. солонский
ср.-мо. средне-монгольский
тм. тунгусо-маньчжурские
тув. тувинский
тю. тюркские
уд. удэйский
ульч. ульчский
чж. чжурчжэнский
чув. чувашский
ш.-уйгр. шира-уйгурский
эвен. эвенский
эвенк. эвенкийский
як. якутский

Литература

1. Цинциус В.И. Этимологии алтайских лексем с анлаутными придыхательными смычными губно-губным “п” и заднеязычным “к” // Алтайские этимологии. Л., 1984.
2. Владимирцов Б.Я. Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Л., 1929.
3. Мудрак О.А. К вопросу о чжурчженской фонетике // Языки Азии и Африки: Фонетика. Лексикология. Грамматика. М., 1985.
4. Поппе Н.Н. Монгольские числительные // Языковедные проблемы по числительным. Сб. статей. Л., 1927.
5. Ряснен М. Материалы по исторической фонетике тюркских языков. М., 1955.
6. Санжеев Г.Д. Маньчжурско-монгольские языковые параллели. ДАН, 1930, № 8-9.
7. Старостин С.А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991.
8. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. I-III. М., 1975-1977.
9. Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1949.
10. Ramstedt G.I. Additional of Korean Etymologies. Helsinki, 1954.
11. Benzing J. Die tungusischen Sprache: Versush einer vergleichende Grammatik. Wiesbaden, 1956.
12. Ramstedt G.I. Einfürung in die altaische Schpachwissenschaft. Helsinki, 1957.
13. Starostin S.A., Dybo A. V, Mudrak O.A. An Etimological dictionary of Altaic Languages. Leiden: Brill, 2002.
14. Poppe N. Introduction to Mongolian comparative studies. Helsinki, 1955.
15. Ramstedt G.I. Kalmükisches Wörterbuch. Helsinki, 1976.
16. Ligeti L. Les anciens elements mongols dans le mandchou//AO. Budapest, 1960. T.X, facs. 3.
17. Poppe N. Vergleichende Grammatik der Altaischen Sprachen. Wiesbaden, 1960.
18. Poppe N. The Primary Long Vowels in Mongolian // Journal de la societe Finno-Ougrienne. Helsinki, 1962.
19. Ramstedt G.I. Studies in Korean Etymologies. Helsinki, 1949.

О ЯЗЫКОВОМ ПОВЕДЕНИИ СОВРЕМЕННЫХ КАЛМЫКОВ (ПО ИТОГАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Язык издавна рассматривается как один из важнейших факторов этнической идентичности. В процессе определения этнической принадлежности языку отводится основное место, так как именно он обладает четко выраженными этническими функциями. В данной статье мы попытаемся проанализировать проблемы взаимосвязи калмыцкого языка и этнической идентичности калмыков, используя результаты социологических исследований, проведенных Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН в республике в 2000, 2004, 2005 годах. Собранные материалы позволяют выявить тенденции развития и описать динамику процессов в сфере этнического сознания, ситуации, связанной с положением калмыцкого языка, единственного представителя монгольской группы языков на европейской территории.

При анализе мы опирались на данные, полученные от респондентов калмыцкой национальности. В 2000 году было опрошено 382 респондента, калмыки составили 62% от выборочной совокупности. Во втором анкетном опросе участвовало 867 человек, из них респонденты-калмыки составили 58,5% от всей выборки. В 2005 г. в анкетировании приняло участие 432 человека, из них калмыки - 70%. Выборки опросов квотные, они отражают основные характеристики генеральной совокупности: пол, возраст, этническую принадлежность, место проживания.

Обыденное повседневное восприятие этнической идентичности традиционно изучается через анализ ответов

респондентов на вопрос «Что сближает Вас с людьми Вашей национальности?»

Таблица 1

Значимость индикаторов этнической идентификации

		Опрос 2000 г. 382 респондента		Опрос 2004 г. 867 респондента		Опрос 2005 г. 432 респондента	
		%	ранг	%	ранг	%	ранг
1	Традиции, обычаи	41,7	1	51,7	1	60,2	1
2	Религия	34,8	3	25,8	3	36,5	4
3	Родная земля, территория	25,4	5	47,0	2	44,1	3
4	Общее историческое прошлое	37,7	2	14,1	5	28,4	5
5	Язык	32,0	4	23,0	4	44,5	2

Полученные результаты свидетельствуют, что для респондентов, участвовавших в трех анализируемых исследованиях, самым важным критерием этнической идентичности является культурно-традиционный (обычаи, традиции). Во всех опросах этот индикатор стоит на первом месте. Далее рассмотрим результаты отдельно по годам.

В 2000 г. вторым по значимости критерием являлось общее историческое прошлое, третье место занимает религиозный фактор [Намруева: 276].

В 2004 г. в тройку наиболее важных этноинтегрирующих показателей был включен территориальный критерий (родная земля, территория); а также религиозный критерий.

В 2005 г. вторым по значимости является языковой индикатор, третьим - территориальный индикатор.

Отечественные социологи отмечают, что в современных условиях языковой ассимиляции, когда неуклонно снижается роль этнического языка, его место замещают другие индикаторы. Анализируемые данные (2000, 2004 гг.) эти выводы подтверждают. Так, чем в меньшей степени респонденты владеют языком своего этнического происхождения, тем более значимыми среди этноопределителей они считают культурно-традиционный, территориальный, исторический, религиозный факторы.

Следует обратить внимание, что в исследованиях, проведенных нами в 2000, 2004 годах, языковой критерий для

респондентов-калмыков в иерархии этноопределителей занимал четвертую позицию. Такое аутсайдерское положение рассматриваемого критерия можно объяснить следующими причинами: невостребованность калмыцкого языка социальной средой, условиями реальной жизни, отсутствие мотивации в общении на родном языке, предпочтение отдается русскому языку, которым многие калмыки, преимущественно среднего и младшего возраста, владеют значительно лучше, чем калмыцким. Носители калмыцкого языка в силу объективных и субъективных причин уже не испытывают потребность продолжать традицию общения на калмыцком языке, вполне удовлетворяясь русским языком, который облуживает все коммуникативные потребности.

Переход на русский язык многих калмыков представляет собой выбор в пользу языка, который дает больше возможностей как для жизненного самоопределения, личностного и профессионального роста граждан в российском государстве, так и для большей социальной и пространственной мобильности.

С начала 90-х годов XX века в Калмыкии наступил новый период языкового развития: принят закон о языке и созданы условия для приоритетного положения и развития калмыцкого языка как государственного. Но специфика современной ситуации характеризуется языковой неоднозначностью: хотя этнолингвистическая жизнеспособность калмыцкого этноса, несомненно, возрастает, русский язык продолжает господствовать во многих сферах, так как обретение языком функции регулятора социальной и индивидуальной жизнедеятельности не может быть достигнуто только законодательным путем.

Таблица 2

Мнение о том, является ли владение родным языком условием принадлежности к калмыцкому народу (Опрос 2005 г.).

в %	мужчины	женщины
Да	72,0	61,0
Скорее да, чем нет	17,6	19,2
Половина на половину	2,4	2,9
Скорее нет, чем да	0,8	3,5
Нет	4,0	4,1
Трудно сказать	3,2	9,3

Однако отдельные позитивные явления в республике (продолжающееся реформирование национальной системы образования, тенденции к расширению процесса национального возрождения) позволяют в какой-то мере устранять последствия длительных деформаций в области языковой политики. Одним из значимых результатов такой деятельности, зафиксированных в наших исследованиях, является тот факт, что роль языка как одного из доминантных критериев этнической идентичности возрастает. Так, по итогам социологического опроса 2000 года, язык находился только на четвёртой позиции (32%), а в 2005 году этот индикатор занимает уже второе место (44,5%).

Подавляющее большинство опрошенных мужчин (89,6%), женщин (80,2%) указывают, что владение родным языком является необходимым условием принадлежности к народу. Эта категория опрошенных подчеркивает приоритетность языкового фактора для этнического самоопределения. 7,2% респондентов-мужчин, 10,5% респондентов-женщин не считают владение родным языком необходимым условием этнической идентификации. Возможно, эта часть выборки по причине своего незнания материнского языка исключает его как основной фактор в этническом самоопределении. Затруднившись ответить на вопрос женщин в три раза больше, чем мужчин. В целом, анализ ответов показывает, что женщины более склонны к тому, чтобы уменьшить значимость языка в определении этнической принадлежности.

В последние десятилетия на разных уровнях анализа (социолингвистическом, этносоциологическом, этнографическом, социально-психологическом и др.) исследователи все большее внимание уделяют неоспоримому факту, что этническая идентичность связана не столько с реальным использованием языка всеми членами этнической группы, сколько с его символической ролью в формировании чувства родственности с этой группой. Попытаемся данный вывод проиллюстрировать примерами из проведенного анкетирования.

Используя итоги исследования 2005 г. (вопрос: «В какой мере вы владеете языком своей национальности?»), проанализируем реальное языковое поведение респондентов-калмыков. Наибольший процент свободного владения языком отмечен среди респондентов в возрастной группе от 60 лет и старше (25%). На втором месте по степени владения языком респонденты в возрасте 50-59 лет, из них свободно владеют языком 20%, неплохо владеют языком 26,2%.

Среди респондентов в возрасте 40-49 лет свободно владеют языком 12,8%, неплохо владеют 23,1%. В возрасте 30-39 лет свободно владеют языком всего 2,3%, неплохо разговаривают 17,4%. Для этой возрастной категории характерен ответ «понимаю, но говорю с трудом» (25,6%).

В возрастной группе 20-29 лет свободно владеют языком 6,4%, ответ «понимаю, но говорю с трудом» был выбран 13,8% респондентов, понимают, но не разговаривают также 13,8% опрошенных.

Среди респондентов до 20 лет понимают, но говорят с трудом - 26,9%, никто не отметил, что может свободно разговаривать, думать на родном языке, совсем не владеют калмыцким языком 7,7% респондентов.

Анализируя данные, характеризующие степень владения калмыцким языком, можно выделить три группы его потенциальных носителей. К первой группе относятся в основном люди старшего и среднего возраста, они свободно и неплохо владеют языком, а также думают на родном языке. Вторую группу можно назвать неким промежуточным звеном, в котором степень владения языком средняя, и характерна она для респондентов в возрасте 30-39 лет. К третьей группе слабо владеющих языком относятся респонденты, представляющие возрастную группу до 30 лет, они «говорят с трудом и плохо понимают».

Подтвердилось наше предположение о том, что уровень идентичности участниками опроса в возрасте до 40 лет определяется предпочтением языка, а не его реальным использованием. Эти респонденты четко декларировали свою этническую идентичность с калмыцким этносом, а в качестве признаков, связывающих их с этнической общностью, называли обычаи, традиции, религию, территорию. В то же время язык в списке этноопределителей не занимал ведущие позиции.

Анализ полученных результатов позволяет сделать следующий вывод: калмыцкий язык является одним из основных компонентов этнической идентичности калмыков, но их этническая идентичность связана не с реальным использованием калмыцкого языка всеми членами этнической общности, а с его символической ролью в формировании чувства родственности с этносом (имеются в виду респонденты моложе 40 лет).

Один из вопросов нашей анкеты выяснял, влияет ли незнание материнского языка на психологическое состояние его носителей.

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос «Если вы не знаете или плохо знаете язык своей национальности, то огорчает ли это вас?» (Опрос 2005 г.).

(в %)

	мужчины	женщины
огорчает	57,6	55,8
и да и нет	14,4	13,4
не огорчает	4,8	3,5
ко мне это не относится, поскольку я знаю язык	20,0	20,3
трудно сказать	3,2	7,0

Из результатов таблицы видно, что почти в равной мере факт незнания родного языка огорчает и мужчин (57,6%), и женщин (55,8%). Одинаковое количество и тех и других не расстраиваются по поводу незнания калмыцкого языка. Равное число респондентов (мужчин -14,4%; женщин - 13,4%) воспринимает незнание языка ситуативно, то есть в одних ситуациях этот факт их огорчает, а в других - напротив. Затруднились в ответе 5% опрошенных, видимо, они никогда не задумывались над этой проблемой.

Следует отметить, что каждый пятый респондент (20,0%) указал, что огорчаться нет причин, так как он владеет калмыцким языком. Этот вопрос позволил опосредованным образом еще раз уточнить, какая часть выборки владеет языком своего этнического происхождения. Только пятая часть опрошенных может положительно ответить, что знают калмыцкий язык. Как было замечено выше, она представлена в основном респондентами старшего возраста.

На вопрос, касающийся влияния незнания языка на психологическое состояние родственников респондентов, получены следующие ответы. По мнению 36,6% респондентов, их близкие и родственники огорчены своим незнанием родного языка, 6,5% анкетированных не заметили каких-либо огорчений со стороны своих близких по поводу того, что не владеют калмыцким языком. 18,5% респондентов отметили, что родственники могут по этой причине огорчаться и не огорчаться.

Таким образом, существует взаимосвязь между психологическим состоянием наших респондентов и незнанием ими

языка этнического происхождения. Более половины опрошенных (56%) чувствуют определенные негативные эмоции от того, что не знают свой родной язык.

В последние два десятилетия огромное внимание в республике уделяется повышению языкового самосознания народа, престижа калмыцкого языка. Цель языковой политики и языкового планирования в республике - остановить текущий процесс языковой ассимиляции, способствовать возрождению калмыцкого языка, калмыцкого этноса.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос «Удовлетворены ли вы мерами, которые предпринимаются в республике для развития языков и культур народов, проживающих на территории Калмыкии?»
(Опрос 2005 г.).

(% от числа опрошенных)

	калмыки
совершенно удовлетворён	20
удовлетворён наполовину	34
не удовлетворён	19
совершенно не удовлетворён	5,7
я ничего не знаю об этом	9,7
трудно сказать	10,4

Из данных опроса мы видим, что только пятая часть (20%) удовлетворена мерами, которые предпринимаются в республике для развития языков и культур народов, проживающих на территории Калмыкии. О своей частичной удовлетворенности заявила третья часть (34%) опрошенных калмыков. А четверть нашей выборки совсем не устраивает то, каким образом в республике реализуются программы развития языков и культур народов Калмыкии. Десятая часть (10,4%) затруднилась высказать какое-либо мнение по этому поводу; такое же количество никогда не интересовалось рассматриваемыми в данном вопросе проблемами.

Итак, большую часть опрошенных (около 58%) не устраивают те меры, которые предпринимаются в республике для возрождения и эффективного развития языков, прежде всего калмыцкого.

В результате языковой ассимиляции весьма проблематичным стал процесс определения родного языка. Переход на русский язык многих представителей разных этнических общностей представляет собой выбор в пользу языка, который дает им больше возможностей как для жизненного самоопределения, личностного и профессионального роста, так и для большей социальной и пространственной мобильности. Знание русского языка способствует более широкому приобщению и восприятию мировых культурных ценностей и разностороннему взаимодействию в международном масштабе. Мы согласны с точкой зрения В.А. Тишкова, директора Института этнологии и антропологии РАН, который утверждает, что «русский язык является культурной собственностью и капиталом не только русских, но и большинства мордвы, удмуртов, чувашей, бурят, осетин и многих других» [Тишков, 2001: 218].

В опросных листах советской переписи и первой российской переписи, состоявшейся в октябре 2002 года, вопрос о родном языке следовал сразу за вопросом о национальности. Ряд отечественных ученых во главе с В.А. Тишковым, предлагали сменить традиционную очередность вопросов и сначала получить сведения о родном языке, а потом об этнической (национальной) самоидентификации. Но, к сожалению, эти предложения не были приняты.

На вопрос о родном языке, заданный студентам-калмыкам после проведения переписи, все мои респонденты назвали язык, на котором они практически не общаются ни на работе, ни дома, ни в учебных аудиториях, так как фактически им не владеют. В начале процедуры заполнения переписного листа, определив себя калмыком, респондентам было сложно и неудобно решиться зафиксировать в графе «родной язык» русский язык. Это могло быть расценено даже как предательство по отношению к своему народу. Автору статьи известны случаи, когда респондент, назвав родным русский язык, выслушивал упреки со стороны переписчика: «Почему же вы пренебрегаете своим родным калмыцким языком?».

В итоге получается искаженная картина языковой ситуации и языкового поведения населения республики в целом. В Республике Калмыкия фактически степень распространения и использования русского языка гораздо выше, чем об этом свидетельствуют искаженные данные отдельных переписей. Как было упомянуто выше, многие калмыки записывали родным тот язык, на котором

они практически не общаются, хотя прекрасно владеют только русским языком. Некоторые европейские исследователи, используя сведения переписи, приходили к парадоксальным утверждениям. Так, в 1981 году было отмечено, что «в настоящее время в России на калмыцком говорят 91,7% из 137194 этнических калмыков», в 1998 году было указано, что почти все калмыки говорят на своем родном языке. К сожалению, действительность не соответствует этим выводам. Зарубежные гости, побывавшие в республике в последние годы, признаются, что, «несмотря на недавно возведенные религиозные буддийские памятники, Элиста сегодня - русский город, в котором видимое присутствие калмыцкого языка, в лучшем случае, незначительно» [Грин 2002: 66].

Подводя итоги, следует отметить, что в современной калмыцкой науке недостаточно используются современные теоретические подходы в изучении взаимосвязи языка и этнической идентичности. При социально-психологическом изучении языка как фактора этнической идентичности особого внимания заслуживает анализ проблем, связанных с изменением идентичности под влиянием резкой смены социально-культурной ситуации в обществе, статусов взаимодействующих этнических групп и их языков. Необходимо учитывать, что связь между этнической идентичностью и языком не статична, а подвергается значительным изменениям, связанным с переменами социального контекста, а следовательно, должна эмпирически измеряться в каждом конкретном случае.

Литература

1. Намруева Л.В. Проблемы социокультурной реальности в Республике Калмыкия (по материалам социологического исследования) // Вестник КИГ И РАН. Элиста, 2001.
2. Тишков В.А. Этнология и политика М., 2001.
3. Грин Ф. Калмыкия: от забвения к признанию // Двужычье и билингвальное образование. Материалы международной научно-практической конференции. Элиста, 2002.

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Т.Г. Басангова

ЗАГОВОР ОТ СГЛАЗА В КАЛМЫЦКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ*

У калмыков было распространено представление о дурном или плохом глазе, называемом «му нүдн» - «плохой глаз». Как и у других народов, сглаз - опасность, которая актуальна всегда, возникает в самых разных формах. Дурной глаз входит в архетипическую модель мира как одна из необходимых составляющих, как самостоятельная семантическая единица [Мифы1982 : 306-307].

Сглазу были подвержены люди, находящиеся в пограничном состоянии, между миром своим и чужим - это новорожденные, новобрачные. Новорожденные дети, по представлениям калмыков, были особенно подвержены сглазу. С самого младенчества их охраняли от воздействия дурного глаза путем запретов - не показывать новорожденного чужим людям, скрывать факт рождения ребенка в доме, называть ребенка «плохими именами» или двойными именами. Сглаз определялся такими выражениями, как «му болх», - «будет плохо», «Му нүдн күрх»- «достанет плохой глаз» [Алексеева 2000: 116-117].

Сглаз заключался, прежде всего, в продолжительном плаче ребенка, в плохом сне. Обряд лечения от сглаза состоит из нескольких частей. Первая часть - определение болезни целителем или матерью ребенка, вторая часть - совершение обряда лечения, сопровождаемого заговором, заговор может быть подменен магическими действиями. Если у ребенка обнаруживали сглаз, то проводили обряд лечения следующим образом: бросали в воду перед купанием девять зажженных

* Статья написана при поддержке гранта РГНФ 07-04-36404 а/ю.

лучин, символически очищая воду огнем, чтобы узнать того, кто сглазил ребенка, плавил свинец и по фигуркам «узнавали» отправителя сглаза. Затем эти фигурки разбивали тяжелым предметом, «уничтожая» вредителей, навлекших сглаз.

Обряд сопровождался краткой формулой, усиливающей эффект лечения: «Пусть глаза этого человека ослепнут, пусть глаза этого человека выпучатся!»

У калмыков оберегом от сглаза был подол матери - сглаз можно было снять прикосновением подола, вымыть лицо ребенка и утереть подолом. Воду, в которой купали ребенка, выливали на перекрестке дорог и произносили краткую словесную формулу: «Пусть все плохое - дурной глаз - уйдет вместе с водой!»

Элементы обряда - угольки, вода, произнесение кратких заклинаний, разбивание символических фигурок - относятся к элементам магической практики.

К потенциальным жертвам сглаза относится все, находящееся в пограничном состоянии, это не только человек, его организм, но и его одежда, дом, скот. В свадебной обрядности тюрко-монгольских народов известен свадебный занавес «кошок», который изготавливался в доме невесты и выполнял функции оберега. Кошок привозили в дом невесты вместе с приданым, у калмыков сохранилось выражение «көпг татх» (растягивать «көпг» - свадебный занавес). За занавесом усаживалась молодая, укрываясь от постороннего взгляда. Писатель-эмигрант Санджи Балыков, красочно описывая в романе «Девичья честь» свадьбу донских калмыков, отмечает, что на всем пути невесты к дому жениха два всадника несли покрывало белого цвета, укрывающее невесту [Балыков 1990:78]. Данного элемента свадебного обряда у других субэтносов калмыков нами не обнаружено, видимо он имеет узкую локализацию.

Сглаз - это опасность, заключенная во взгляде человека, о котором становится известно окружающим (что он «с плохими глазами»). Таких людей обычно остерегались. По представлениям калмыков, новорожденный находится на границе между двумя мирами. В целях оберега от внешнего мира, в том числе и от дурного глаза, его не показывали до совершения обряда наречения имени или первого купания.

Считалось, что маленькие дети были подобны богу, связаны со своими покровителями «сякусенами» до трех лет и в силу этого были безгрешными. Именно до этого возраста они были подвержены сглазу, от которого спасали амулеты «бу», в которых были заложены тарни - заклинания, отпугивающие злых духов. У калмыков актуальна мифологема особого взгляда. О человеке, обладающем функцией сглаза, люди говорили «му харата» - с плохим взглядом, наряду со словами «му нүдтэ» - *с плохими глазами* (записи автора). Монгольский писатель и ученый Л. Тудэв считает, что существует «проклятие глазами», а слово харал (проклятие) происходит от слов «взгляд, видение» [Тудэв 1968: 43]. У калмыков, кроме краткого заговора от сглаза, в сочинении и воспроизведении которого значительную роль выполняла импровизация, существовал ряд оберегов от этого явления. Это ношение детьми старой одежды: к их одежде прикрепляли оберег - трубчатую кость зайца, которую пришивали к воротнику [Эрдниев 1970], совершали символическую смену пола - мальчика одевали в одежду девочки и наоборот, называли младенцев неказистыми именами и т.д. Детей, по мнению знахарок, которые были подвержены сглазу, после процедуры лечения и произнесения заговора окуривали дымом разных благовоний, имеющих дополнительное влияние при лечении от сглаза.

Поверье о дурном глазе как о причине болезни распространено у многих народов мира. У калмыков есть выражение «нүдн күрх» - «глаз дошел» до какого-либо объекта, человека или животного. Сглазу поддаются и животные, и люди, но сглазить может только человек. Сглазу подвержены, прежде всего, дети младшего возраста, поэтому существовал ряд запретов, касающихся маленьких детей. Сглазу подвержены были люди, находящиеся на грани перемены своего статуса, например, беременные женщины.

В целях охраны домашнего скота от порчи также совершались разные обряды.

В лечении от дурного глаза и порчи использовали стихии (вода и огонь), свинец, применяли такие действия, как умывание, окуривание дымом горящих хвойных деревьев, необходимо было также участие предметов черного и белого цветов. Если ребенка сглазили, то совершали следующие

обрядовые действия: брали черную и белую нитки, переплетали их, вешали эту веревочку на шею ребенку, один конец веревки ребенок держал в зубах. Затем говорили следующие слова: «Күүнэ хар келн керчкэд од!» («Пусть отрывается черный язык злого человека»). И отрезали веревку несколько раз с другого конца. После совершения этого обряда ребенку стало легче [Полевые записи автора 1984].

Имя ребенка при обряде наречения произносилось шепотом. Если дети в семье умирали, то родившимся позже давали двойное имя - Санджи-Гаря, Эрдни-Гаря. Новорожденным изначально давали плохие имена, чтобы они были не подвержены сглазу: Ноха (собака), Хаха (свинья). Также от сглаза должны быть совершены обрядовые действия. В стакан или чашку воды необходимо насыпать 3 щепотки сухих благовоний, 3 щепотки соли, стакан с этой смесью пронести над головой ребенка 3 раза по часовой стрелке, 3 раза против, затем зажечь 9 спичек, поочередно бросить их в воду и заставить ребенка плюнуть в стакан со словами: «Күүнэ нүдн, үлү үзүлһн, му ухан, му санан - цуг эн уснд одтха!» - «Чужой взгляд, зависть, дурной замысел, дурные злые мысли - всё пусть исчезнет в этой воде!» [Полевые записи автора, 1984].

Неуравновешенное состояние человека лечили, используя плавящийся свинец. Для этого над головой человека держали тарелку с заговоренной водой. Исполнительница обряда заливала в нее расплавленный свинец, от взаимодействия с водой из свинца получалась фигурка некоего человека или животного, которые, по мнению участников обряда, были причиной сглаза или испуга. Получившуюся фигурку рассматривали, затем исполнитель обряда разбивал эту фигурку тяжелым предметом, как бы воздействуя на настоящую причину болезни. В народе обряд называется по предмету, который применяется, и по действию, которое производится: «хорһлж цутх» - «расплавлять свинец» [Полевые записи автора 1984].

Описание глаз входит в эпическую характеристику ханши Шавдал - супруги Джангара. Глаза героини обладают магическими свойствами, они излучают волшебный свет.

Глянет налево - станут видны

В сиянии левой щеки

Мелкие рыбки левой реки.

Глянет направо - станут видны
В сиянии правой щеки
Мелкие рыбки правой реки [Джангар 1990:95].
Глаз в калмыцких загадках соотносим с образом водного
источника - колодца, озера, моря.

Далад дааһн унж
Дааһн эс зовв
Дала зовв.
(*Нүднд бог оржэ*)

В море упал жеребенок -
Жеребенок не пострадал,
Море пострадало.
(*Соринка в глаз попала*)

Худгт хулһн унж
Хулһнь зовен уга,
Худгнь зовж.
(*Нүднд бог оржэ*)

В колодец упала мышь -
Мышь не пострадала,
Колодец пострадал.
(*Соринка в глаз попала*)

Гилгр нуурин көвэд
Гилцгр өвсн уржэ
(Сурмег)

На берегу блестящего озера
Выросла блестящая трава.
(Ресницы)

[Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс 1960:30, 38].

В калмыцких загадках отражена архетипическая модель мира, когда водный источник (море, озеро, колодец) представляет глаза, ведущие в иной мир.

В калмыцких загадках глазами наделена луна: она изображается беловолосым старцем, у которого глаза видят днем и ночью. Характерно, что луна, как и глаза, сравнивается в загадках также с чашкой. «В чашке - красное мясо» (глаза). «Надо льдом - серебряная чашка» (луна). И потому у калмыков бытовала примета, что ребенка нельзя выносить из дома в сумерках, когда солнечный свет сменялся лунным, а если выносили, то нос, в целях оберега, смазывали маслом. Нельзя было также, чтобы лунный свет падал на спящего ребенка, запрещалось сушить детские вещи ночью тоже в целях оберега от глаза.

Новорожденного нельзя было показывать долгое время чужим людям - это была, прежде всего, защита от дурного глаза.

Сглазу были также подвержены животные, пастух никогда не называл точную цифру количества животных в стаде. У калмыков существовало табу на числа - передача числи-

тельных описательным путем: «дөрвн» (четыре) - «хурвнас үлү» (более, чем три), «тавн» (пять) - «дөрвнэс үлү» (более, чем четыре), «арвн» (десять) - «хойр тавн» (два по пять). Согласно калмыцким преданиям, количество лошадей одного хозяина не должно превышать десять тысяч голов. Если эта цифра будет превышена, то появляется жеребенок с золотыми копытами. Золотые копыта сильно ударяются о землю, и жеребенок их стуком угоняет табун в безлюдную и необитаемую пустыню. Там весь табун погибает от жажды, а хозяин беднеет, остается без лошадей [Душан 1976:15].

Обряды лечения от глаза животных сохранились до сих пор. Один из них состоит в том, что нужно взять чистую воду и наливать ее по дверным скобкам сверху донизу, причем собирая воду в посуду. Собранной водой нужно несколько раз вымыть макушку головы коровы. [Полевые записи автора, 1984]. В несложном по исполнению обряде лечения от глаза животных отразились древние представления калмыков о пороге. Вокруг порога сконцентрированы представления, связывающие его с потенциальным благополучием семьи или рода. Порог должен быть всегда чистым, на него нельзя садиться, вставать ногами, разговаривать через него, что-либо передавать. Порог - это граница меж двух миров, он делит мир на «свой и чужой». В вышеуказанном обряде основным средством лечения скота от глаза является вода, собранная с двери и порога. Здесь представлен образ текучей воды, имеющей очищающий характер, которая уничтожает болезнь, смывает все нечистое. Текучая вода, пройдя через такой комплекс, как порог, как бы приобретает дополнительные свойства, ее действие усиливается.

Таким образом, огонь и вода как первоэлементы мира предстают в обрядах радикальными средствами очищения, уничтожения зла и вреда вместе с применяемыми дополнительными средствами (сплевывание, дуновение, пришепетывание). С их помощью болезнь от глаза отсылается дальше. У калмыков, как и у многих народов мира, сохранились процедуры, избавляющие от болезни глаз. Элементы обряда от глаза - это участие в нем стихии огня и воды, а также процедуры умывания, окулирования, применение «тайного языка».

Литература

1. Алексеева П.Э. О роли женщины-матери в семье // Теегин герл, 2000, №4.
2. Балыков С. Девичья честь. Элиста, 1990.
3. Душан У. Обычаи и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып., Элиста, 1976.
4. Джангар. Пер. С.И.Липкина. Элиста, 1980.
5. Мифы народов мира. Т.1, М., 1982.
6. Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1968.
7. Хальмг үлгүрмүд болн тээлвртэ туульс. Элст, 1960
8. Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970.

СИСТЕМА СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КАЛМЫЦКОМ ЭПОСЕ «ДЖАНГАР»: СООТНОШЕНИЕ ЭПИЧЕСКОЙ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В числе самых разнообразных вопросов, связанных с филологическим и историко-этнографическим изучением калмыцкого героического эпоса «Джангар», почти постоянно присутствует проблема общественных отношений, отраженных в этом эпосе. Данная проблема имеет два аспекта. Во-первых, это описание самой структуры социальных отношений в том виде, в каком они представлены в эпических текстах. Во-вторых, это соотношение социальной системы этноса в изображении принадлежащего данному этносу героического эпоса с этнографической реальностью самого этноса - в данном случае с общественной организацией самих носителей эпической традиции, ойратов и калмыков XIV-XVI веков. При этом в последнем случае надлежит также решить вопрос, действительно ли героический эпос народа отражает или изображает некоторую социальную реальность данного народа. Кроме положительного ответа на данный вопрос, то есть категорического утверждения, что эпос и фольклор вообще отражают некую социально-историческую реальность, можно предполагать, что героический эпос, будучи художественной системой, вообще не отражает реальные общественные отношения, а конструирует некую совсем иную, в достаточной степени условную социальную структуру, и эта социальная структура может рассматриваться как следование определенному жанровому или сюжетному художественному канону - тут в обоих случаях имеется в виду эпический канон. Однако сам этот эпический канон трактовки изображаемой

реальности может быть архаическим и не соответствовать этносу во времени, он может быть иноэтническим, то есть заимствованным у каких-то соседей вместе с эпической формой. Возможно также, что в героическом эпосе перед нами предстает не реальное, а вымышленное общество, некая народная социальная утопия, мечта об идеальном обществе, облеченная в художественную форму, или модель идеального общества, созданная в его высших слоях. Наконец, есть основания думать, что эпическое повествование конструирует изображаемую в нем социальную структуру точно так же, как эпос конструирует собственный сюжет, не ориентируясь ни на историческую реальность, ни на попытку выражения философии общественных отношений. На такие размышления наводит часто наблюдающееся сходство системы эпических героев и системы героев волшебной сказки [О системе персонажей волшебной сказки 1975].

Как и во многих национальных героических эпосах, в «Джангаре» не выведена на первый план этническая принадлежность персонажей; таким образом, мы можем относить «Джангар» не к историко-героическому эпосу, какой представлен, к примеру, русскими былинами, а к героическому эпосу с чисто художественной природой или к мифолого-героическому эпосу в его наиболее поздних состояниях. Понятие «народ», «тангачи» в калмыцком эпосе присутствует, но оно служит даже не столько для обозначения совокупности персонажей, сколько для своеобразного атрибута или фона повествования, оттеняющего фигуры эпических героев или служащего приемом их индивидуализации наряду с такими средствами, как генеалогия, богатырский конь, богатырское оружие и т.п. [Бурыкин 2002].

Вместе с тем, как хорошо известно, одна из важнейших тем «Джангара» - это тема государственного строительства, создания эпического государства, страны Бумбы, о которой говорится: «В стране Джангара Счастливы все: Вплоть до сироты и бездомной собаки» [Джангар 1988:18]. Эта задача решается не только тем, что Джангар выступает как создатель и правитель этой страны, но и тем, что военное и политическое решение этой задачи в песнях эпоса имеет выраженную временную перспективу. Кроме того, наряду с задачами государственного строительства эпос описывает и

становление правящей династии: в эпосе подчеркивается, что отец Джангара, хан Узюнг-Мала, был «ничем не примечательный хан» [Джангар 1988:11], при том, что генеалогия Джангара прослеживается в прошлом далее, чем генеалогия других эпических героев - до четвертого колена (Как известно, у калмыков сохраняются наименования родственных отношений до девятого колена) [Омакаева, Бурькин 1999: 212-221]. На этом основании можно полагать, что этнос, изображающий в своем эпосе богатырские подвиги и государственное строительство, на момент создания данного эпоса явно переживал подъем пассионарности.

Хотя среди джангароведов в разное время были заметны стремления видеть в стране Бумбе своего рода общественный рай, однако, как мы можем видеть из текста эпоса, признаки благополучия в стране Бумбе относились почти исключительно к благоприятному климату и физическому совершенству всего живого, в особенности (что важно для эпоса) физическому совершенству людей - главных героев эпоса и богатырских коней [Бурькин, Басангова 2003: 154-163]. Правление Джангара по эпическому тексту можно представлять как время общественного благоденствия для его подданных. Однако, что касается идеи социального равенства и зависимости социального положения от личного богатства в эпической стране, которой правит Джангар, то на самом деле, как это становится ясным при обращении к эпическому тексту, трудно представить себе что-либо более противоположное этой идее, нежели объект нашего исследования, то есть калмыцкий героический эпос в наиболее известных версиях, имеющих наибольший авторитет и обладающих самой значительной художественной ценностью по сравнению с другими образцами героического эпоса калмыков.

О том, насколько значительную роль в «Джангаре» играет социальная стратификация изображаемого общества, наглядно свидетельствуют словари, приложенные к изданиям разных версий эпоса [Джангар 1988: 158-159; Джангар 1990: 460-462; Джангар 1999: 259-264]. В этих словарях, включающих калмыцкие слова, оставляемые без перевода или, как это сделано в словаре к малодербетской версии, требующие объяснения средствами калмыцкого языка,

социальная терминология занимает весьма заметное место. Ключевым социальным понятием эпоса «Джангар» является понятие «сайды» - «лучшие», почти всегда оставляемое без перевода. В глоссарии слово «сайд» определяется как «приближенный владетельного лица, вельможа, сановник, министр» (не очень вразумительно объясняется калмыцкое слово *сайн* в словаре к малодербетской версии: «баатър, түшмел», то есть ‘богатырь, сановник’) [Джангар 1999: 262]. Однако в эпическом тексте сами по себе сайды являются одной из *низиших* социальных групп, если, например, сразу пятьдесят сайдов помогают седлать богатырского коня. Социальное положение богатырей - героев «Джангара» выразительно показывается количеством их подданных. У Алтан Чэджи пять миллионов подданных, у Гюзян-Гюмбе семь миллионов [Джангар 1999: 49], однако при этом у Санала, занимающего гораздо более значимое место в повествовании, их всего сто тысяч семей [Джангар 1990: 201], а у Мингъяна, также играющего важную роль в описываемых событиях - десятки тысяч подданных [Джангар 1990: 273, 291], то есть намного, на два порядка меньше, чем у названных выше двух богатырей. Из текста «Джангара» мы узнаем о Саваре, что подданные его отца «говорили на семидесяти языках» [Джангар 1990: 199]. Еще один довольно яркий социальный признак - Алтан Чэджи и Гюзян-Гюмбе имеют по три тысячи богатырей-телохранителей [Джангар 1990: 122; Джангар 1999: 53, 55.], при этом данное количество есть с чем сравнивать - столько же телохранителей имеет только Хонгор [Джангар 1999: 57], один из центральных персонажей «Джангара» по тому месту, которое он занимает в повествовании как эпический герой.

Очень важная социальная характеристика героев в эпосе «Джангар» - это то положение, которое богатыри занимают на пиру. По малодербетской версии, именно богатыри с наибольшими состояниями занимают главенствующие позиции: на правой стороне главенствует Алтан Чэджи, на левой - Гюзян-Гюмбе, рядом с которым располагается Хонгор [Джангар 1988: 23, 37; Джангар 1999: 55, 77]. В версии Ээлян Овла левую сторону пирующих возглавляет Хонгор, но здесь уже Гюзян-Гюмбе сидит непосредственно рядом с ним [Джангар 1990: 200]. Кроме главенствующих на правой и левой сторонах, среди героев «Джангара», присутствующих на

пирах, выделяются еще богатыри, главенствующие над семью кругами пирующих: правые семь кругов возглавляет Хонгор, левые - Савар [Джангар 1988:53, 57, 71, 88, 135]. Складывается впечатление, что главенство над сторонами определяется не чем иным, как имущественным положением богатырей, в то время как главенство над кругами пирующих приобретает их воинскими доблестями. Видимо, не случайно и то, что подвиги богатырей, присутствующих на пиру, полагалось считать от большего числа к меньшему, поскольку нарушение этого правила приводит к обиде Савара, 34 подвига которого как бы оказались оценены ниже, чем 33 подвига Гюзян-Гюмбе [Джангар 1988: 122]. Кстати, попасть на пир к Джангару героям не так просто, и одних личных заслуг для этого недостаточно. В эпосе говорится, что златоуст Кэ-Джилган, отвечающий за доступ в ханский дворец «Нойонов, владеющих пятью тысячами дворов, Далеко прогонял он, Нойонов, владеющих десятью тысячами дворов, Поодаль сажал он, Нойонов, владеющих более десятью тысячами дворов Едва допускал он к пиру» [Джангар 1988:17] - таким образом, Мингъян, занимающий должность кравчего-сенгчи - «главного сайда» [Джангар 1990: 200], храбрый боец с чертами греческого Аполлона, равно как и Санал, одна из наиболее героических фигур, принадлежат к числу «едва допущенных»...

Словесное искусство героев «Джангара» соответствует их статусу. Мингъян поет «десять гимнических песен, что поют ханы и нойоны» [Джангар 1988:38, 137]. Кэ-Джилган спрашивает о причинах печали Джангара: «Может, опечалены вы, посчитав малочисленными Кочевья подвластных вам Семидесяти ханов с народом, что гуще пыли, что многочисленнее муравьев» [Джангар 1990:271] - вот, оказывается, как на самом деле выглядят в стране Бумбе представления о достатке. Выразительно показывается и источник процветания страны и достатка ее правителей: «Подданные самого владыки Джангара Отняли владения У сорока тысяч ханов, Живущих У ста тысяч истоков реки Эрцэс Бумбы» [Джангар 1990:341]. И только уровень богатства правителей определяет возможность благоденствия подданных: «Люди его ханства делают родовитыми сирот, Бедных - богатыми» [Джангар 1988:44].

Джангар, правитель страны Бумбы, в эпосе представлен

как весьма пассионарная личность. Он не только лично совершает подвиги, но и совершенно определенным образом ведет себя с противниками. Экспозиция одной из песен эпоса такова: богатыри Джангара пируют, является Нарин-Улан, посланец Мангна-хана, с требованиями отдать своему грозному повелителю то, что он просит - Ага Шавдал в служанки его супруге, аранзала Зэрде в личное пользование, Мингъяна в слуги, Бурул Галзана - коня Санала для пастьбы табунов и Хонгора в гонцы. Джангар - с изрядной эпической иронией - соглашается отдать коней и Мингъяна, говорит Нарин-Улану, что Ага Шавдал должна решить сама, идти ей в служанки к чужому повелителю или не идти, и предлагает попытаться взять Хонгора самим [Джангар 1990:254] - заранее понятно, чем это может кончиться для врагов страны Бумбы.

Если начать обсуждать статус подданных страны Бумбы, то нельзя не отметить того, что иногда они выступают в весьма неожиданном качестве - как единица счета стоимости предметов, принадлежащих эпическим героям. Серьги Ага Шавдал «ценой по 700 семейств подданных» [Джангар 1999:79], платье у жены Хонгора «ценою целое семейство за каждый узор» [Джангар 1999: 67]. Кобылица Савара Кюрюнг-Галзан куплена за миллион семейств [Джангар 1990: 201] (очевидно, из того самого числа подданных его отца, которые говорили на 70 языках), в других песнях эта кобылица приобретена «за миллион юрт» [Джангар 1990: 313] и только однажды - «за миллион монет» [Джангар 1990: 352]. Поскольку все указания на цену, заплаченную за богатырскую кобылицу, принадлежат версии Ээлян Овла, можно полагать, что миллион монет - это стоимостной эквивалент тому же количеству семейств данников. В версии М.Басангова некоторые имена богатырских коней перепутаны по отношению к их хозяевам, но цена коня Савара еще более возрастает: в ней говорится, что Лыско Савара «приобретен в годовалом возрасте за миллион десять тысяч юрт» [Джангар 1988: 53-54]. Из одной из песен эпоса в версии Ээлян Овла мы узнаем, что Мингъян жертвует ламе сто тысяч подданных [Джангар 1990: 276], однако в этом эпизоде что-то остается непонятным - во-первых, Мингъян, в отличие от других богатырей Джангара, является анимистом и разговаривает с духом-хозяином местности, и, во-вторых, в другом месте той

же версии говорится, что счет его подданных идет на десятки тысяч, но не на сотни тысяч и не на миллионы: вероятно, тут имеет место эпическое преувеличение.

Социальные низы в «Джангаре», в отличие от многих богатырских эпосов, присутствуют, но они не играют сколько-нибудь заметной роли. Во всех версиях упоминается сахар - «поселение челяди, обслуживающее хурул или ставку хана», «кибитки бедняков вокруг ханских дворцов» [Джангар 1988:159; Джангар 1990:462], однако же сахар не является местом эпического действия. Образы простых людей в эпосе немногочисленны и настолько фиксированы в сюжетах в своих ролях, что их можно отнести к устойчивым сказочным персонажам. Так, например, старик и старуха, встречающие превращенного Хонгора [Джангар 1990:226], оказываются его помощниками - сказочная функция таких персонажей очевидна; в равной мере ханский сын и сыновья старших тошемиллов являются антагонистами превращенного Хонгора в игре. Интересно отметить, каким образом в эпосе «Джангар» изображаются семейные отношения героев. Мы знаем, что в прошлом многоженство у калмыков допускалось [Батмаев, 1992]. Однако все богатыри Джангара и сам Джангар имеют только по одной жене, и это обстоятельство становится понятным только исходя не из калмыцкой этнографической реальности, а из системы персонажей героического эпоса народов Южной Сибири, Средней и Центральной Азии, где каждому герою полагается только одна жена. Как представляется, образы женщин - жен богатырей также создают свою эпическую иерархическую перспективу: жены Джангара, Хонгора и Санала называются по именам, хотя эти имена могут не совпадать в разных версиях эпоса: при упоминаниях о женах Савара и Мингъяна мы не находим их имен, даже несмотря на то, что жена Савара играет важную роль в развитии действия эпоса, а о женах других богатырей мы не знаем уже ничего.

Из сказанного следует, что, согласно социальной философии «Джангара», всеобщее благоденствие не заключается во всеобщем равенстве. На самом деле оно определяется добродетелями властителя и богатством его подданных, в то время как равенство в таком социуме по существу отсутствует. Социальные отношения в «Джангаре»

на фоне действительной социальной организации ойратов и калмыков выглядят скорее как некоторый весьма изящный художественный конструкт, нежели как историко-этнографическая реальность. Из художественного мира эпического повествования только отдельные историко-психологические параметры могут соотноситься с реальностью и определяют те эпические сюжеты и мотивы, которые не являются общими стереотипами эпоса и которые могли появиться или актуализироваться в конкретных исторических обстоятельствах.

Все изложенное выше дает основания найти весьма парадоксальный ответ на вопрос о том, в какой же социальной среде зародился «Джангар» и какая социальная среда являлась его носителем, если основными героями «Джангара» являются персонажи с титулами ханов и нойонов. Мы намерены дать на этот вопрос довольно парадоксальный ответ: «Джангар» является подлинно народным эпосом как раз потому, что его персонажи отнесены к высшему сословию. Иначе говоря, максимальная социальная дистанцированность персонажей от среды носителей фольклорной или литературной традиции является почти универсальным художественным приемом, в равной мере характерным как для фольклора, так и для большинства литературных направлений. В истории литературы как в применении к персонажам, так и в применении к читательской аудитории отчетливо прослеживается своеобразная социальная инверсия: героями литературы низших сословий являются представители высших сословий, и, наоборот, излюбленными персонажами литературы высших социальных слоев являются представители низших социальных групп. Представления о том, что литература и фольклор более или менее адекватно отражают этнографическую и тем более историческую реальность, широко распространенные в отечественной науке середины прошлого столетия, имеют под собой вульгарно-материалистическую основу и идут вразрез с самой природой видов словесного искусства как художественного творчества. Эпос вообще и калмыцкий героический эпос «Джангар» в частности не являются непосредственным отражением социальной структуры носителей эпической традиции и ни в коей мере не выражают классовых взглядов его создателей

или почитателей - в какой-то мере героический эпос выражает социальные мечты и надежды исполнительской среды и слушательской аудитории на повышение собственного статуса, однако же в большей мере он является художественным конструктом, предназначенным для контрастирования с действительностью. Без преувеличения можно говорить о том, что художественность «Джангара», вне сомнения соотносимая с пассионарностью хранителей эпической традиции, ставит калмыцкий героический эпос в совершенно особое положение среди эпических произведений народов Евразии.

Литература

1. Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII веках. Элиста, 1992.
2. Бурыкин А.А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // *Studia Culturae*. Вып. 3. СПб., Философский факультет СПбГУ, 2002.
3. Бурыкин А.А., Басангова Т.Г. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар» // *Монголоведение*. № 2. Элиста, 2003.
4. Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988.
5. Джангар. М., 1990.
6. Джангар. Малодербетская версия. Элиста, 1999.
7. Омакаева Э.У., Бурыкин А.А. Система терминов родства и свойства у калмыков // *Алгебра родства*. Вып. 4. СПб., 1999.
8. О системе персонажей волшебной сказки см.: Структурализм: за и против. М., 1975.

ТЭНГРИСТСКИЙ ПАНТЕОН В БУРЯТСКОЙ ГЭСЭРИАДЕ

Как известно, бурятский «Абай Гэсэр» сохранил в своем содержании много архаических, изначально присущих эпической традиции алтайского этнокультурного ареала, образов, тем и мотивов. Его примечательной особенностью, не имеющей соответствующего аналога ни в одной из монгольязычных и тибетских версий Гэсэриады и в целом в центральноазиатском эпосе, является наличие мифологического пролога. Именно в нем дается описание божественных обитателей Верхнего мира (Дээдэ замби) и «портретная» характеристика основных персонажей тэнгристского пантеона бурятского шаманизма в эпической интерпретации.

Наиболее широко и развернуто мир небожителей на широком фоне космогонических мифов представлен в прологе молькинского варианта (издан под названием «Абай Гэсэр Богдо хаан» в 1995 г.), составляющего самостоятельную версию в унгинской Гэсэриаде и отличающегося от всех известных текстов «Гэсэра» полнотой и своеобразием сюжетной структуры. Сам же пролог, значительный по объему, насчитывающий более 4 тысяч стихотворных строк, является фактически улигером в улигере и уникальным по полноте и разнообразию источником по небесной мифологии и тэнгристскому пантеону бурят-монголов. Также нами в данной статье использованы в качестве источников варианты сказителей М. Имегенова «Абай Гэсэр-хубун» (1961), П. Петрова «Абай Гэсэр» (1960), П. Дмитриева «Гэсэр» (1953), П. Тушемилова «Абай Гэсэр» (2000).

Что касается общей характеристики тэнгристского

пантеона, представленного в бурятской Гэсэриаде, она отражает всю сохранившуюся у бурят сумму представлений о небесном мироустройстве и его генезисе. В архитектонике мира небожителей прослеживаются стадильная преемственность, генеалогические и иерархические отношения между божествами, приведенные в определенную систему, основанную на дуалистическом принципе. Значительную роль в моделировании пантеона и классификации мифологических фигур с выделением основных членов патриархальной семьи небожителей играет числовая символика. Также важную «организующую» функцию несут цветовой и латеральный коды, регулирующие бинарные особенности тэнгристского космоса и теонимию персонажного ряда.

Концептуальный характер самого пантеона исходит из антропоморфических образов божеств, составляющих первостепенный элемент в небесной мифологии бурят. Большинство тэнгриев являются олицетворениями тех или иных атрибутов небесного пространства, атмосферно-метеорологических явлений и, прежде всего, самого неба, небесного свода. Так, такие божества, как Оёр Саган тэнгри ‘Белодонный небожитель’, Сэгэн Сэбдэг тэнгри ‘Светло-голубой оледенелый тэнгри’, Хухэ Мунгэ тэнгри ‘Синий Серебряный тэнгри’, судя по их названиям, передают те или иные характеристики небосвода.

Другая группа небожителей во главе с Хухэдэй Мэргэном как старейшим из тэнгриев моделирует ряд природных феноменов, связанных с грозой, громом и молнией, и представляют собой различные функциональные аспекты одного и того же божества, чьи эпитеты превратились со временем в отдельные теонимы. К этой категории божеств примыкает также достаточно многочисленное семейство тэнгриев, олицетворяющих атмосферные осадки в виде дождя и снега, различные погодные изменения, туманы и т. п.

На этом метеорологическом фоне особо выделяются солярные божества, чьи эпитеты *алтан* ‘золотой’, *шара* ‘желтый’, *дултэ* ‘пламенный’ говорят об их принадлежности к этому разряду тэнгриев. Центральным среди них можно назвать Наран Гэрэл тэнгри ‘Солнечно-лучезарный тэнгри’ в силу семантики его имени и той немаловажной роли, отведенной ему в ряде эпизодов небесного пролога, что

свидетельствует о рудиментах культа солнца, прежде весьма распространенного у народов Центральной Азии. Данный тэнгри в бурятском пантеоне относится к западным небожителям и выступает как мужское божество. В то же время в старинных текстах шаманских песнопений и архаичных улигеров сохранилось представление о солнце как носителе женского материнского начала. Стало быть, солнце является исконным матриархальным божеством и генетически связано с восточной частью неба, о чем красноречиво свидетельствует культ восходящего солнца, отмеченный еще у хуннов. Травестизм (перемена пола) солярного божества - явление более позднего порядка, оно объясняется идеологией патриархального социума, спроецированной на мир богов. Поэтому солнце как актуальное божество оказывается «перемещенным» от восточных к западным мужским богам и имплицитно символизирует примат последних на небе.

По всей вероятности, прежде количество женских божеств в пантеоне было значительно больше. Утверждение патриархального начала в кочевническом обществе повлекло за собой переосмысление характера многих из богинь, что выразилось в их превращении в мужские антропоморфные божества. Реконструировать подобный процесс не представляется возможным в силу отсутствия каких-либо данных на этот счет, поскольку эпоха материнского рода исчезла безвозвратно, оставив память о себе в виде некоторых устойчивых рудиментов. Например, в теониме Ухин тэнгри 'Дева небожительница' семантика имени ясно определяет женский характер божества. Однако по причине отсутствия в монгольских языках формального выражения рода имени небожителей не содержат в себе прямого указания на их пол. Это относится, в первую очередь, к такому функционально важному и древнейшему из небесных персонажей, как Наран тэнгри 'Божество солнца'.

Представлены в эпическом пантеоне и астральные божества в лице Ухаа Солбон или Солбон Саган тэнгри 'Белого тэнгри денницы' и Оёдол Саган тэнгри 'Белошовного тэнгри', олицетворяющего Млечный Путь. К ним следует отнести и Долон Хухэ тэнгри 'Семь синих тэнгри', которые имеют имплицитную связь с культом созвездия Долон убгэд 'Семи старцев', восходящим к астрологии древних монголов.

Как видим, тэнгристский пантеон в основе своей представляет олицетворение космических и небесных явлений, что созвучно многим развитым мифологическим системам древности. Предметом деификации у бурят являются и представления о высших силах, влияющих на жизнь социума и индивида, что также носит универсальный характер. В сонме богов существует целая группа тэнгриев, олицетворяющие ценностные качества и покровительствующие жизненному, семейному и социальному благополучию. Их имена и эпитеты типа Нойон ‘господин’, Баян ‘богатый’, Батор ‘богатырский, могучий’, Шударгу ‘честный’ и т.п. содержат деифицированные абстрактные понятия о власти, богатстве, силе и добропорядочности как социально важных категориях. К ним относятся и такие актуальные по своим функциям божества, как Гутар Баян тэнгри ‘Потомками Богатый небожитель’ и Тэгшэ Баян тэнгри ‘Равномерно Богатый небожитель’, чьи теонимы отражают предстательские представления кочевников о значимости фертильного фактора в человеческой жизни и её нравственного смысла в контексте существующего миропорядка.

Как известно, каждый социум формирует мир богов по собственному образу и подобию, исходя из своего исторического опыта, сложившихся обычаев и традиций. Это обстоятельство во многом определяет своеобразие мифологических представлений, которые находят свое отражение и в пантеоне божеств. В прологе бурятской Гэсэриады среди небожителей значатся Хан Бургэд тэнгри ‘Царственный Орел тэнгри’ и Хон (Хун) Саган тэнгри ‘Лебедь - Белый небожитель’. Эти божественные образы имеют очевидное зооморфное происхождение, связанное с эпохой тотемистического прошлого предков бурят. Отметим, что культ этих двух священных птиц в пережиточной форме сохранился до наших дней. Согласно широкоизвестному преданию, орел как посланник неба положил начало шаманской традиции у бурят. Лебедь (в женской ипостаси) считается мифической прародительницей ряда бурятских родов и племен. В связи с этим отметим, что в «антропоморфическом цикле» эпических богов представлен и Буха-нойон ‘Бык-господин’, считающийся тотемным предком прибайкальских бурят. Этот мифологический

персонаж с вышеперечисленными двумя божествами составляют триаду наиболее почитаемых представителей зоолатрического культа бурят, причем тотемистического характера, что имеет немаловажное значение для уяснения имманентности формирования тэнгристского пантеона бурят.

Буряты, как и все монгольские народы, относятся к числу исконных кочевых народов, чье историческое существование тесно связано с традициями центральноазиатского скотоводства. Поэтому номадические особенности наложили определенный отпечаток на религиозно-мифологические представления и, соответственно, на состав божеств в бурятском пантеоне, что также определяет его теологическое своеобразие. Так, среди западных богов выделяется Хуа Солбон, который, будучи астральным божеством, о чем было сказано выше, считается тэнгрием-покровителем лошадей и табунного коневодства. В эхирит-булагатском эпосе о нем говорится, как о творце коня Гэсэра.

Есть божества-покровители и крупного рогатого скота. К ним относятся Гужир Саган тэнгри - один из наиболее почитаемых божеств в бурятской мифологии, а также Ухэр Баян тэнгри и Сурэгтэ Баян тэнгри, чьи имена, означающие соответственно - 'Богатый скотом' и 'Богатый стадами', содержат их функциональную характеристику. Подобная «специализация» небесных богов определялась жизненной необходимостью предков бурят и спецификой их образа хозяйствования, которые обретали божественную «поддержку» на небесах. Поэтому в процессе развития производственных отношений на основе скотоводства, превратившегося в доминирующее средство существования, стало возможным появление в тэнгристском пантеоне скотоводческих богов. Небезынтересно подчеркнуть, что небожители в эпосе, подобно улигерным героям, нередко изображаются верхом на лошадях. Это вполне соответствует менталитету народа-всадника, который по облику своему и подобию представлял всадниками и своих богов.

Все вышеприведенные классификационные характеристики относятся в основном к сонму западных 55 тэнгриев. При этом следует отметить, что божества, олицетворяющие атмосферно-метеорологические явления и состояния небесного свода, а также астральный культ в силу

их общей природной актуальности фигурируют в составе восточных небожителей. Представлены здесь и божества-покровители скотоводства, причем один из них - Атай Улан, обладающий функцией бога-покровителя лошадей, является главой восточных 44 тэнгриев, что свидетельствует об общественной значимости коневодства в кочевническом обществе.

Необходимо подчеркнуть, что наличие двух разностадиальных версий - эхирит-булагатской и унгинской в рамках единой фольклорной традиции бурят позволяет рассмотреть сложный комплекс уранических представлений бурят, обнаруживающих теснейшую связь с шаманистской мифологией, и проследить эволюцию образов, мотивов и сюжетов теогонической поэзии как высшей формы сказительского мифотворчества. Так, в эхирит-булагатской версии выявляются в синхроническом плане три группы небожителей. К первой относятся наиболее архаичные божества, олицетворяющие небесный свод и атмосферно-природные явления. Это Оёр Саган тэнгри (Белодонный тэнгри), Хурта Баян тэнгри (Дождями богатый тэнгри), Манта Баян тэнгри (Туманами богатый тэнгри), Харанхуй Бурунхуй тэнгри (Темный Пасмурный тэнгри). К ним примыкает Галта Улан тэнгри - Огненный Красный тэнгри, представляющий персонифицированное соляное божество. В эпосе он выступает как предшественник Атай Улана в фольклорно-мифологической традиции бурят и как обобщенный образ восточных небожителей, что свидетельствует о их стадильном старшинстве в сравнении с западными. Отметим, что Галта Улан тэнгри - один из главных улигерных персонажей, а сюжетное действие, связанное с ним и его дочерью Гагурай Ногон - небесной женой Гэсэра, составляет существенную часть эпического нарратива, содержащего элементы праролога.

Следующую группу божеств образуют Эсэгэ Малан тэнгри, Заян Саган тэнгри и Хухэдэй Мэргэн тэнгри. Они представляют верховную триаду западных небожителей - небесных прародителей и покровителей Гэсэра. Примечательно, что Ханхан Хёрмос (Хормуста) в эхирит-булагатской версии фигурирует как символический персонаж, не адаптировавшийся в сюжетной структуре улигерного

текста. Это обстоятельство указывает на факт позднего заимствования образа данного божества.

К особой группе мифологических персонажей принадлежат мангадхай во главе с их патриархом небесного происхождения. Атрибутивная символика старейшины мангадхаев и его метаморфизм имеют выразительные параллели в евразийских мифологиях. Это говорит о нем как о бывшем тэнгри, низвергнутом с неба на периферию космоса и перешедшем в разряд демонических существ в результате смены поколений богов. Данный персонаж, сохранившийся во всей целостности своего образа в эпосе М. Имегенова, еще раз подчеркивает уникальную значимость эхирит-булагатской версии Гэсэриады в реконструкции архаических основ пантеона бурят-монгольских божеств.

Дальнейшую стадию развития теологических представлений бурятских сказителей-мифотворцев демонстрирует унгинская традиция. Общее количество тэнгриев как мифологических единиц первого порядка достигает 99 как знак высокой сакральной информативности текста, что позволяет считать список небесных божеств, упоминаемых в Гэсэриаде, наиболее полным каталогом тэнгристских богов, известных в бурятоведении. Особый интерес представляет схема иерархического устройства уранического пантеона, отражающая приоритет богинь-прародительниц. Генеалогический ряд западных божеств представлен (по нисходящей линии): Манзан Гурмэ, Эсэгэ Малан тэнгри, Хан Хормуста тэнгри. Сыном последнего считается Гэсэр, который во всех многочисленных вариантах унгинского пролога имеет бурятские имена и фигурирует в ряде случаев не только как сын верховного небожителя, но и как божество-воитель. Симметричность соблюдается и в отношении родословной восточных божеств: Маяс Хара, Асарангуй Хара тэнгри, Атай Улан тэнгри. Билатеральная генеалогия верховных небожителей свидетельствует об упорядочивании иерархического устройства пантеона в соответствии с эволюцией традиционных мифологических концептов бурят, что особенно наглядно проявляется при сравнении персонажного ряда ведущих божеств в эхирит-булагатской и унгинской версиях. В связи с этим небезынтересно отметить факт стадийной смены ряда

уранических божеств в системе эпического пантеона. Так, Заян Саган тэнгри, Хухэдэй Мэргэн тэнгри, Галта Улан тэнгри, играющие существенную роль в эхирит-булагатской версии, в унгинской версии уходят на второй план, уступая свои функции новому поколению богов. В данном контексте важно подчеркнуть устойчивость позиции Эсэгэ Малан тэнгрия, сохраняющего свой верховный статус в обеих версиях Гэсэриады. Следовательно, эпический материал адекватно отражает культовую значимость данного божества как центрального в религиозно-мифологической традиции бурят.

Таким образом, тэнгристский пантеон по характерным признакам персонажного ряда отражает широкий спектр религиозно-мифологических представлений бурят. В нем наглядно просматриваются основные теологические концепты, моделирующие сакральный мир бурятской Гэсэриады, явленной в образах уранической мифологии. В историческом плане тэнгристский пантеон эпических божеств, ориентированный на аксиологический фонд центральноазиатского социума, подчеркивает значимость эпоса «Абай Гэсэр» для идентификации имманентных начал духовного наследия бурят-монголов.

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

В.П. Санчилов

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВАНИИ СОБЫТИЙ, ОПИСАННЫХ В «ПОВЕСТИ О МОНГОЛЬСКОМ УБАШИ-ХУНТАЙДЖИ»

Одно из немногочисленных сохранившихся до нашего времени произведений средневековой ойратской литературы «Дөрвн өөрд монһлыг дарсн тууж оршв» («Повесть о том, как дурбэн-ойраты нанесли поражение монголам») хорошо известно в научной литературе с середины XIX в. под названием «Моңһлын Увш-хун-тээжин тууж оршв» («Повесть о монгольском Убаши-хунтайджи»). Наиболее полное представление об этом произведении заинтересованный читатель может получить, ознакомившись с работами современного калмыцкого ученого А.В. Бадмаева [Бадмаев 1967, 1975, 1981, 2003]. Он же издал текст «Повести» на современном калмыцком языке в составленной им антологии дореволюционной калмыцкой литературы [Сарин герл 1991]. В данной статье автором этих строк использован именно этот оригинальный текст «Повести» и ее русский перевод, принадлежащий перу академика С.А. Козина [Козин 1947].

Рассматриваемая нами «Повесть» представляет собой ойратскую историческую песнь о том, как ойраты одержали победу над монгольским князем Убаши-хунтайджи. Она является не только замечательным литературным произведением, но и ценным историческим источником. Будучи создана в первой половине XVII в. по горячим следам описанных в ней событий, она была, видимо, сначала записана на монголо-уйгурской письменности, а затем, после создания Зая-пандитой «ясного письма» («тодо бичиг»), переложена на зая-пандитскую письменность. В основе сюжета «Повести», как можно видеть, лежит подлинный эпизод одной из

многочисленных ойрато-монгольских войн второй половины XVI-XVII вв., описанный в реалистической манере с элементами свойственной произведениям устного народного творчества гиперболизации. Неизвестный автор «Повести» рассказывает в своем произведении о реальных исторических личностях - монгольском Шолой-Убаши-хунтайджи и ойратских правителях Эсэльбэйн Сайн-Ка, Сайн-Тэбэнэ, Сайн-Сэрдэнгкэ, Байбагасе, Хара-Хуле, чьи имена известны из других исторических источников. Это обстоятельство позволяет более или менее точно датировать события, описанные в «Повести».

В самой же «Повести» сказано, что все описанное в ней произошло в «год огня-свиньи» («тернь һал хаха жил билэ гидг») [Козин 1947: 158], то есть в 1587 году европейского летосчисления. Однако эта дата с самого начала вызывала сомнение у некоторых исследователей. Так, например, уже первый издатель ойратского текста «Повести», русского перевода и комментария к ней бурятский лама Галсан Гомбоев в середине XIX в. пронизательно отметил: «1587 год? Странно, что столь замечательное историческое событие не упомянуто ни в каких других сочинениях. Исследователям останется труд приурочить это событие и согласить упоминаемые здесь личные имена с именами уже известными по истории» [Алтан Тобчи 1858: 224].

В дальнейшем вслед за Г. Гомбоевым сомнение в указанной дате выражали известные историки Монгольской Народной Республики Х. Пэрлээ и Д. Гонгор. В специально написанной по этому поводу статье [Пэрлээ: 94-101] Х. Пэрлээ, тщательно изучив все доступные ему в то время монгольские и калмыцкие источники, попытался «точно установить, является ли «Повесть об Убаши-хунтайджи» историей войны, происходившей в определенном году, или нет» [Пэрлээ: 94]. С этой целью он рассмотрел биографические данные (прежде всего даты рождения и смерти) исторических личностей, чьи имена упоминаются в «Повести». Проведенное исследование позволило ему прийти к следующему выводу: «Хотя ... 1587 год кажется вполне конкретной исторической датой, но из данных приведенных ниже биографий видно, что историческая дата «Повести» вызывает сомнение в таком ее конкретном привязывании» [Пэрлээ: 197].

Д.Гонгор в своем фундаментальном историческом исследовании, посвященном истории средневековой Халхи, отвел несколько страниц жизни и деятельности монгольского князя Шолой-Убаши-хунтайджи [Гонгор 1970: 196-200]. Кроме монгольских и ойратских источников он использовал русские архивные документы и труды русских и советских ученых Н.Я. Бичурина, Ю. Лыткина, Г.Е. Грумм-Гржимайло, И.Я. Златкина, Н.П. Шастиной и др. Знакомство с ними позволило монгольскому ученому выявить явное противоречие между датой, указанной в «Повести», и реальными историческими фактами. Он писал: «Хотя в историко-литературном произведении «Повесть о монгольском Убаши-хунтайджи» рассказывается о том, что тот погиб в году огня-свиньи, т.е. в 1587 г., однако посол русского царя Василий Тюменец утверждает, что он лично встречался с Шолой-Убаши и это был пожилой мужчина шестидесяти лет. Отсюда видно, что предыдущий факт явно не соответствует действительности» [Гонгор 1970].

Тем не менее, начиная с Юрия Лыткина, большинство исследователей не подвергало сомнению дату 1587 год. Юрий Лыткин, известный своими переводами ойратских и калмыцких сочинений на русский язык и собственными работами по истории ойратов и калмыков, считал 1587 г. поворотным пунктом истории ойратов. «С этого времени, - писал он, - ойраты устремили все внимание на восстановление и утверждение своей славы и своей силы: 1587 год есть год, с которого начинается их известность, их новые стремления, новая жизнь» [Лыткин 1969].

То обстоятельство, что в работах историков, изучавших средневековую историю ойратов, монголо-ойратская война, описанная в «Повести», датировалась 1587 годом, приводило к преувеличению значения этой даты и, соответственно, к неверному истолкованию происходивших в Монголии событий. Между тем за прошедшие с момента опубликования «Повести» 150 лет наши знания о прошлом значительно обогатились в результате введения в научный оборот новых источников и накопления новых фактов. Это позволяет уточнить прежние оценки и пересмотреть некоторые устоявшиеся взгляды на хорошо известные исторические события. Японская монголистка Джунко Мияваки, сопоставив

данные из опубликованных русских архивных документов XVII в. с сообщениями восточных источников, пришла к выводу, что события, описанные в «Повести», произошли на самом деле не в 1587 г., а в 1623 г. [Miyawaki 1985]. По ее мнению, в тексте «Повести» ошибочно указан «год огня-свиньи», тогда как в действительности это мог быть только «год железа-свиньи», то есть 1623 г. Можно согласиться с ее мнением. Действующие лица «Повести» и вся политическая обстановка характерны именно для этого времени.

Рассмотрим некоторые факты, свидетельствующие в пользу 1623 г. В тексте «Повести» упоминается мирный договор, заключенный между монгольским Сайн-Лайхурханом и ойратами в местности Шара Хулсун в устье р. Эмэль.

«Некогда, после битвы на Эмэлийн-адаг-шара-хулусуне,
Перед разездом по домам, мирный договор
Заклучили монгольский Сайн-Лахар-хан
И дёрбён-ойратские сайды и нойоны.
И клялись они друг другу:
Погибель падет на голову тех,
Кто посмеет когда-либо пленного «языка»
После допроса убить» [Козин 1947: 99; Сарин герл 1991:

153].

Что нам известно об этом договоре? На протяжении всей второй половины XVI в. продолжались военные конфликты между ойратскими и восточномонгольскими феодалами. Их цели сводились главным образом к захвату пастбищ и скота, а также угону крепостных людей, принадлежавших правителям соседних феодальных владений. В этих локальных войнах ойратские правители стали терпеть поражения, поэтому восточномонгольские ханы и князья не оставляли надежды полностью подчинить своей власти ойратов. Лишившись своих кочевий в Хангайских горах, богатых пастбищами, и в долине р. Селенги, ойраты были вынуждены отойти на свою старую родину на северо-западе Монголии.

Таким образом территория к западу от Каракорума в центральной части современной Монголии оказалась отвоевана у ойратов халха-монголами [Okada 1972: 73]. Из монгольской летописи «Асарагчи нэрэту-йин түүхэ» можно

узнать, что халхаский правитель Абатай (1554-1586), внук Гэрэсэндзэ и родоначальник владетельных князей Халхи - Түшэту-ханов, «в возрасте с 14 лет (с 1567 г. - В.С.) до 27 лет (до 1580 г. - В.С.) постоянно воевал и привел под свою власть враждебных чужеродцев» [Kämpfe1983: 20; Okada 1972: 73]. Под «враждебными чужеродцами» (харь дайсун) здесь, вне всякого сомнения, имеются в виду именно ойраты, с которыми Абатай вел войны, «чтобы отомстить за старые обиды».

После смерти Абатая в 1586 г. управление Северной Монголией (Халхой) перешло к сыну одного из его двоюродных братьев, который, родившись в 1562 г., был правителем Правого крыла Халхи и, приняв ханский титул, стал править страной под именем Сайн-Лайхур-хан. Он явился основателем династии еще одной ветви владетельных князей Халхи - Дзасагту-ханов, владения которых на западе граничили с кочевьями ойратов. О нем мало что известно, кроме того, что ему также пришлось долго воевать с ойратами, пока он не одержал решающей победы над ними. Как сообщает японский исследователь Хидехиро Окада, «Лайхур-хан ... возглавил теперь нападения халхасцев на ойратов, которые завершились мирным договором 1606 г., предусматривавшим подчинение ойратов и уплату ими дани дому Дзасагту-ханов» [Okada 1972: 78].

Итак, договор, который упоминается в «Повести», был заключен в 1606 г. Хотя в ней ничего не сказано о том, что ойратам не удалось отстоять свою независимость от восточных монголов, но мы находим подтверждения этого факта в книге автора XVIII века П.С. Палласа, который писал: «В детские годы Харахуллы (речь идет о джунгарском правителе Хара-Хуле. - В.С.) и, следовательно, приблизительно в начале XVII века объединенные ойратские народы (*die vereinigten Oerötischen Völker*), наследственные князья которых все были несовершеннолетними и над которыми монголы все еще пытались удержать свое прежнее господство, вновь были настолько несчастливы в различных войнах с Лайхер-ханом (Лайхур-ханом. - В.С.), что они вынуждены были признать его верховную власть на собой и частично платить ему дань» [Pallas 1776: 36].

Известно, что в заключении мира между ойратами и монголами после этой большой междуусобной войны

решающую роль в качестве миротворца сыграл хошутский князь Төрүбайху (1582-1654), младший брат Байбагаса. За это он от одного из первых ламаистских иерархов Монголии получил почетный титул Дай-Гууши (буквально «великий наставник») [Okada 1972: 78] и вошел в историю под именем Гууши-хана.

В результате военных поражений кочевья ойратов на реках Хунгуй и Дзабхан перешли к восточным монголам, и ойраты в значительной своей части оказались вытеснены за пределы Монголии и откочевали на запад, за линию Алтайских гор (Монгольского Алтая). В самой Монголии остались только те ойратские улусы, которые потеряли независимый статус и вошли в состав государства Алтын-ханов. Однако границы отдельных ойратских владений не были постоянными, они быстро изменялись в связи с изменениями политической обстановки. Ойратские улусы дэрбэтов и торгутов, откочевавшие на запад, сделались постоянными обитателями Западной Сибири, поэтому Лайхурхану не удалось подчинить их своей власти. После заключения мира с ойратами он, по-видимому, вынужден был поставить управлять оставшимися в Монголии ойратскими улусами в качестве наместника своего двоюродного брата Шолой-Убаши-хунтайджи (1567-1623).

Установлено, что действующий в «Повести» монгольский Убаши-хунтайджи есть никто иной, как этот самый халхаский князь Шолой-Убаши-хунтайджи, первый из династии Алтын-ханов и основатель кочевого государства в самом крайнем северо-западном углу Халхи. Это был крупный и влиятельный монгольский феодал, присвоивший себе громкий титул Алтын-хана (т.е. Золотого хана), хотя в действительности он имел младший по отношению к хану титул хунтайджи (наместника). Он родился в 1567 г. и умер, как предполагали, в конце 20-х гг. XVII века. Если согласиться с тем, что события, описанные в «Повести», произошли в 1623 г., то можно считать точно установленной дату гибели этого монгольского князя, которого в исторической литературе называют иногда «хотогойтским» князем.

Княжество Алтын-ханов, игравшее в течение примерно трех четвертей XVII века заметную роль в истории Южной

Сибири [Шастина 1949: 383-395; Шастина 1958; История Тувы 1964; Златкин 1964], возникло только в 90-х гг. XVI века в процессе феодального дробления в Монголии. Первоначально оно являлось одним из отоков владения Дзасагту-ханов. Основную массу его населения составляли хотогойты и урянхайцы, как именовались тогда предки современных тувинцев. Что же касается хотогойтов, то, как указывал акад. Б.Я. Владимирцов, это племя сначала относилось к ойратам, но затем халхаизировалось и вошло в состав халха-монголов [Владимирцов 1931]. Монголоязычные хотогойты, будучи неоднородными по своему этническому составу, являлись, вероятно, родоплеменным подразделением хойтов [Гонгор 1970: 198]. В конце XVI в. в результате поражения ойратов в междоусобных войнах с восточными монголами они оказались поделены между халха-монголами и ойратами. В рассматриваемой нами «Повести» хотогойты также упоминаются как подданные джунгарского правителя Хара-Хулы, который назван там «зюнгар-хотогойтским» нойоном («зүнһар хотһат Хар-Хул») [Козин 1947: 98].

Держава Алтын-ханов во времена своего могущества занимала обширную территорию в северо-западном углу Халхи между озерами Убсу-Нур и Хубсугул [Шастина 1949]. На западе она соприкасалась с кочевьями ойратов, с которыми Алтын-ханам пришлось вести непрерывную борьбу. За пределами своей державы ее первому правителю удалось подчинить ряд мелких племенных групп и народностей Южной Сибири. С них его отряды собирали ясак (дань). Он предъявлял свои владельческие права и на ойратов, стремясь превратить их в своих данников - кыштымов. Это слово русские казаки переводили тогда понятным им термином «холопи». С начала XVII в. Алтын-хан Шолой-Убаши-хунтайджи стал организатором всех военных компаний халха-монголов против ойратов. Однако ему все же не удалось полностью подчинить своей власти все ойратские этно-политические объединения. Правители дэрбэтов и торгутов, откочевав со своими улусами в Западную Сибирь, образовали здесь северо-западную группировку ойратов и оказали ему ожесточенное сопротивление. Они должны были постоянно находиться, говоря языком русских источников, «в страхованье» от Алтын-хана.

Ставка Алтын-хана располагалась на берегу озера Убсу-Нур или в долине реки Тес, где ее посещали посланцы сибирских воевод. В расспросных речах атамана Тарского города Василия Тюменца, ездившего осенью 1616 г. с дипломатической миссией к Алтын-хану, сохранилось описание внешности этого монгольского правителя («А сам царь лет в 60, бороду бреет, только ус, волосом черн, ростом дороден и плечист, и собою во всем пригож») [Русско-монгольские отношения 1959: 64]. Следовательно, Шолой-Убаши-хунтайджи был еще жив и здоров в 1616 г. Его возраст, указанный В. Тюменцом, вполне согласуется с сообщением монгольского источника о том, что он родился в «год огня-зайца», т.е. в 1567 г. [Шара Туджи 1957: 113, 165].

В рассматриваемое время этот крупный монгольский феодал находился на вершине своего могущества. Основная часть ойратов во главе с князьями, входившими в юго-восточную группировку, вынуждена была признать над собой его власть и платить ему дань. Основываясь на тексте «Повести», Дж. Мияваки полагает даже, что Шолой-Убаши-хунтайджи был тогда ойратским ханом [Miyawaki 1985: 616]. Подчиненное положение ойратских правителей, остававшихся в Западной Монголии, подтверждают и русские источники. После встречи с его посланцами, побывавшими с ответным визитом в Москве в 1616 г., боярин Посольского приказа Ф.И. Шереметьев следующим образом ответил английскому неготианту Джону Меррику, расспрашивавшего его о государстве Алтын-хана: «Алтын-хан кочует за Сибирским государством, от Сибирского последнего от Томского города до Алтына царя ходу осмнадцать недель через калмыки да через киргизы и иные земли, которые Алтыну царю дань дают» [Шастина 1958: 27].

Годом раньше, в 1616 г. «служили люди» Томила Петров и Иван Куницын ездили с дипломатической миссией в ставку правителя крупной ойратской группировки дэрбэтского тайши Далай-Батыра. Здесь они застали послов Алтын-хана, которые якобы прибыли в ойратские улусы для сбора ясака. В беседе с последними они узнали, что Алтын-хан «колматцким людем ...силен», то есть подчинил своей власти ойратов и собирает с них дань («емлют с колмаков китайской царь и Алтын-хан ясак по 200 верблюдов да по 1000 лошадей и овец на год со

всякого тайша, с лутчих тайшей, опричь мелких тайшей» [Русско-монгольские отношения 1959: 53]. Эти сведения об уплате дани ойратами скорее всего относились не к группировке Далай-Батыра, а к правителям юго-восточной коалиции ойратских правителей, которые перечислены в «Повести». Судя по сообщениям русских источников, эти правители, потерпев несколько поражений от восточных монголов, действительно вынуждены были какое-то время платить дань Алтын-хану.

Такое унижительное для них положение не могло долго продолжаться. Угроза полной потери ими самостоятельности и превращения ойратов в постоянных данников монгольского хана, а также борьба с халха-монголами за обладание пастбищными территориями в Западной Монголии заставили ойратских князей юго-восточной группировки сплотиться и начать координировать свои действия перед лицом общей опасности. В конце концов они объединились и выступили единым фронтом против Алтын-хана, продемонстрировав свое ойратское единство. Это единство нашло выражение в «Повести» в знаменитой формуле: «Дурбэн-ойраты стоят сомкнутым строем в форме четырехугольника подобно иглам ежа и зубьям пилы» (Дөрвн өөрд заран үсн кэрэн шүдн болж дөрвлжн теглцг бээдг») [Русско-монгольские отношения 1959: 53].

Кульминационным моментом военного противостояния ойратов монголам явились описанные в «Повести» события 1623 г. Как установила Дж. Мияваки, «господство халха-монголов продолжалось до 1623 г., когда объединенные войска дурбэн-ойратов сражались и убили халха-монгольского Убаши-хунтайджи или Алтына-царя, как он называется в русских источниках, и таким образом вернули себе свою независимость» [Miyawaki 1991: 207]. Примечательно, что среди ойратских князей-участников монголо-ойратской войны 1623 г. не упоминаются дэрбэтский Далай-Батыр и торгутский Хо-Урлюк. Это объясняется тем обстоятельством, что они вместе со своими улусами с начала XVII в. обосновались в Западной Сибири, принеся шерти на подданство русскому царю. Судя по всему, они не участвовали в этой войне, так как сибирские ойраты - калмыки, опираясь на авторитет и защиту Русского государства, смогли сохранить свою независимость от Алтын-хана.

Еще одним подтверждением справедливости датирования событий, нашедших отражение в «Повести», 1623 годом является возраст фигурирующих в ней ойратских правителей. При этом следует принять во внимание то, что «наследственные князья ойратов», по выражению П.С. Палласа, были несовершеннолетними в начале XVII в., а их активная деятельность пришлась на второе и третье десятилетия того же века. Так, например, хотя мы не знаем, в каком году родился джунгарский тайша Хара-Хула, но из русских источников нам совершенно точно известно, что он умер в 1634 г. [Златкин 1964]. Поэтому он едва ли мог бы участвовать в событиях, происходивших в 1587 г.

Приведенные выше факты позволяют отнести описанную в «Повести о монгольском Убаши-хунтайджи» монголо-ойратскую войну именно к 1623 г., когда погиб Алтын-хан Шолой-Убаши-хунтайджи, и ойраты окончательно освободились от зависимости от восточных монголов.

Литература

1. Алтан Тобчи. Монгольская летопись в подлинном тексте и переводе, с приложением калмыцкого текста Истории Убаши-хунтайджия и его войны с ойратами. Перевод Галсана Гомбоева // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. Ч. 6. СПб., 1858.

2. См.: Бадмаев А.В. Две версии одного памятника ойратско-калмыцкой литературы // Вестник КалмНИИЯЛИ. Вып. 2. Ч. 2. Элиста, 1967. С. 105-112.

3. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Л., 1931. С. 132. См. также: Чулуун С. Некоторые вопросы этнической истории хотогойтов // Алтаика IX. М. 2004. С. 188-201.

4. Возникновение ойратской литературы // История калмыцкой литературы. Т. I. Дооктябрьский период. Элиста, 1981.

5. Гонгор Д. Халх Товчоон. Халх монголчуудын өвөг дээдэс ба Халхын хаант улс (VIII-XVII зуун). I боть. УБ., 1970. С. 196-200.

6. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства (1635-1758). М., 1964.

7. История Тувы. Т.1. М., 1964.

8. Калмыцкая дореволюционная литература. Элиста, 1975.

9. Козин С.А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхасского Шолой-Убаши хунтайджи в 1587 г. // Советское востоковедение. Т. IV. М.-Л., 1947. С. 91-104.

10. Лунный свет. Калмыцкие историко-литературные памятники. Пер. с калм. / Редактор-составитель А.В. Бадмаев, Элиста, 2003.

11. Лыткин Ю. Материалы для истории ойратов // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

12. Пэрлээ Х. Увш хун тайджийн туужид гарах түүхэн хүн, он цагийг

- судалсан тухай // *Studia Mongolica*. Т. VI (14), fasc. 1-18. С. 94-101.
13. Русско-монгольские отношения. 1607-1636. М., 1959.
14. Русско-монгольские посольские отношения XVII века. М., 1958.
15. Сарин герл. Хальмг литературин дурсхлмуд (XIII-XX зун жилмүдин эклц). Орчулснь Бадмин Андрей. Элст, 1991.
16. Шара Туджи. Монгольская летопись XVII века. Сводный текст, перевод, введение и примечания Н.П. Шастиной. М.-Л., 1957.
17. Шастина Н.П. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. // Советское востоковедение. Т. VI. М.-Л., 1949. С. 383-395.
18. Kämpfe H.-R. Das Asarayçi nereto-yin teüke des Byamba Erke Daiçing alias Šamba Jasap (eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts). Wiesbaden, 1983.
19. Miyawaki J. A Volga-Kalmyk family tree in the Ramstedt collection // *Journal de la Sociätä Finno-Ougrienne*. Vol. 83 (Helsinki, 1991).
20. Miyawaki J. The Khalkha-Oyirad Rivalry in the Seventeenth Century // *Proceeding of the International Conference on China Border Area Subjects*, April 25, 1985. Taipei, 1985.
21. Okada H. Outer Mongolia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Journal of Asian and African Studies*. Vol. 5 (Tokyo, 1972).
22. Pallas P.S. Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. Th. 1. SPb., 1776.

КАЛМЫЦКИЙ ОРНАМЕНТ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ИСТОЧНИК

Калмыцкий орнамент закономерно рассматривать своеобразным историко-генетическим кодом художественной культуры народа, выражаемым в изобразительном искусстве. Анализ орнамента в историко-культурном ракурсе обнажает и во многом объясняет стержень формообразования орнаментальной культуры этноса, уникальной изобразительной системы художественного восприятия мира.

В типологической характеристике орнамента монгольских народов исследователь С. Иванов выявляет восточно-азиатский, саяно-алтайский, южно-сибирский, а также элементы северо-сибирского и северо-азиатского типов [Иванов 1963]. Вместе с тем отметим: у каждого из монгольских народов “своя” комбинация указанных типов орнамента, с преобладанием тех или иных, характерных для исторического процесса этнокультурогенеза. Подчеркнем закономерное превалирование саяно-алтайского и южно-сибирского типов орнамента, получивших дальнейшее творческое развитие в ойрато-калмыцкой культуре.

У калмыков в силу исторических факторов этногенеза, обуславливающих его своеобразие ещё в монгольский период, общее типологическое ядро орнамента впоследствии трансформируется, обрастая инокультурными наслоениями послеойратского периода истории народа. Суммируя и обобщая богатейший материал истории калмыцкой художественной культуры в орнаментальном ракурсе, выделим следующие периоды ее развития, зафиксированные историко-культурными комплексами орнамента и условно обозначенные нами как древний, кочевнический,



Вышивка «зег». XIX в.

средневековый и поздний.

Рассмотрим вкратце древний комплекс, вобравший в себя всё многообразие, в основном, геометрического и астрального, тамгового, а также зооморфного и растительного орнаментов. Возникновение и формирование этого комплекса датируется эпохой неолита, бронзы и раннего железа. Древний этап развития общества, без сомнения, фиксируют тамги, знаки родовой собственности, связанные с появлением родоплеменной, а затем и индивидуальной собственности. Естественно их рассматривать как достаточно достоверный исторический источник по проблемам этногенеза и миграций кочевых народов. В полной мере это относится к ойратам-

калмыкам. Нам кажется очевидной генетическая связь калмыцких знаков собственности и так называемого «символического письма» монголов, указывающая на синтетичность информационно-изобразительной системы древности в целом и в частности того или иного монголоязычного этноса.

Тамгой калмыцкого рода «Баһ Чонс», или «келтэ» (букв. «языком»), клеймили скот. Под названием «келн зег» и «Баһ Чонс келтэ зег» тамга эта распространена как геометрический орнамент, характерный для народного декоративно-прикладного искусства калмыков, по свидетельству народного мастера Г. Васькина [Васькин 1993]. Исследуя древний пласт калмыцкой орнаментики, представляемой тамгами, можно выявить их древнее значение оберегов, тотемов или символов плодородия. Естественно это сопряжено с добуддийским периодом истории этноса, уходящим корнями в матриархальную эпоху.

Большая часть тамги закономерно представлена наиболее древним в своём происхождении геометрическим орнаментом и его распространённой в калмыцкой орнаментике разновидностью - культовым. Так, тамга «джонгру» («свастика») означает четыре пассивных элемента мироздания: огонь, воздух, землю и воду - изображаемые лопастями креста «сольвр-огур». Последний, таким образом, представляет собой символ энергии, приводящей в движение эти элементы. Такое объяснение древней орнаментальной композиции дано в начале XX столетия А.Миллеру (с сохранением написания им названий - С.Б.) калмыцкими духовными лицами [Миллер 1906-1907]. В калмыцкой орнаментике XIX-начала XX вв. знак известен под названиями «Цаһрг зег» и «Багш номин зег» с соответствующим переводом: «Крест», или «Крестовина» и «Орнамент учения Будды».

Как видим, их содержание являет собой философское обобщение, уходящее в глубокую древность культуры монгольских народов. Это мировоззрение, объясняющее истоки развития вселенной, знаковый характер космогонической системы калмыков. Ряд таких орнаментов можно продолжить, назвав «угловой» орнамент («өнцгин зег»), означающий взаимосвязь категорий времени и



Вышивка «зег». XIX в.

пространства, а именно ограниченность времени в пространстве согласно трактовке современного мастера-прикладника Г. Васькина [Васькин 1993]. Тамги, естественно, лежат в основе как мужского, так и женского орнаментов, являющихся самобытными параметрами традиционной художественной культуры народа.

Обращаясь к истокам происхождения орнамента, поражаешься их архаике. Изображения тамги несут так называемые «оленные камни», во множестве рассеянные на территории Монголии. Именно Северо-Западная Монголия - родина древней письменности народов Азии. Учёные рассматривают тамгу в качестве своеобразных указателей

передвижения и оседания различных этнических групп населения Центральной Азии в древности и средневековье. Исходя из чего, предполагают, что «тамги группы «юечжи дома Чжаову», встреченные в Юго-Западной Монголии, Средней Азии, Центральном Казахстане и Северном Причерноморье, показывают путь продвижения группы кочевых племён от Монгольского Алтая и Джунгарии через Казахстан и Среднюю Азию в Восточную Европу» [Вайнберг 1976:7].

Исследование обширного изобразительного материала родовых знаков подтверждает этногенетическую близость монголо - и тюркоязычных кочевников, историческую общность их древнего происхождения.

КОЧЕВНИЧЕСКИЙ комплекс представлен обширной группой зооморфного, геометрического, растительного, а также астрального и таврового орнаментов. Время его появления, по всей вероятности, датируется эпохой ранних и поздних кочевников. Изобразительные мотивы, сложившиеся в степях Евразии, близки художественной культуре Ноин-Улы и Пазырыка. Представлены они южно-сибирским и саяно-алтайским типами орнамента. Как правило, это орнамент, выражающий мобильный быт, скотоводческий уклад хозяйства и соответственно мироощущениеномада. Мотивами изображения являются предметы скотоводческого хозяйства (узды, копыта, каркас кибитки, треножник для котла), степная фауна и флора, явления природы и мир в целом, воспринимаемый глазами скотовода-кочевника. Таковы зооморфные мотивы «өвр зег» («рога»), «мал зег» («скот»), «шовун зег» («птица»), а также растительные «бүчр зег» («побег») и «сартг зег» («трилистник») или геометрические мотивы «терм зег» («каркас»), «хазар зег» («узды»), «арһмж зег» («аркан») и многие другие, характеризующие кочевнический комплекс калмыцкой орнаментики. Неудивительна схожесть орнаментальных мотивов в изобразительном искусстве тюркских и монгольских народов, заложенная в общий исторический период их происхождения и дальнейшего развития.

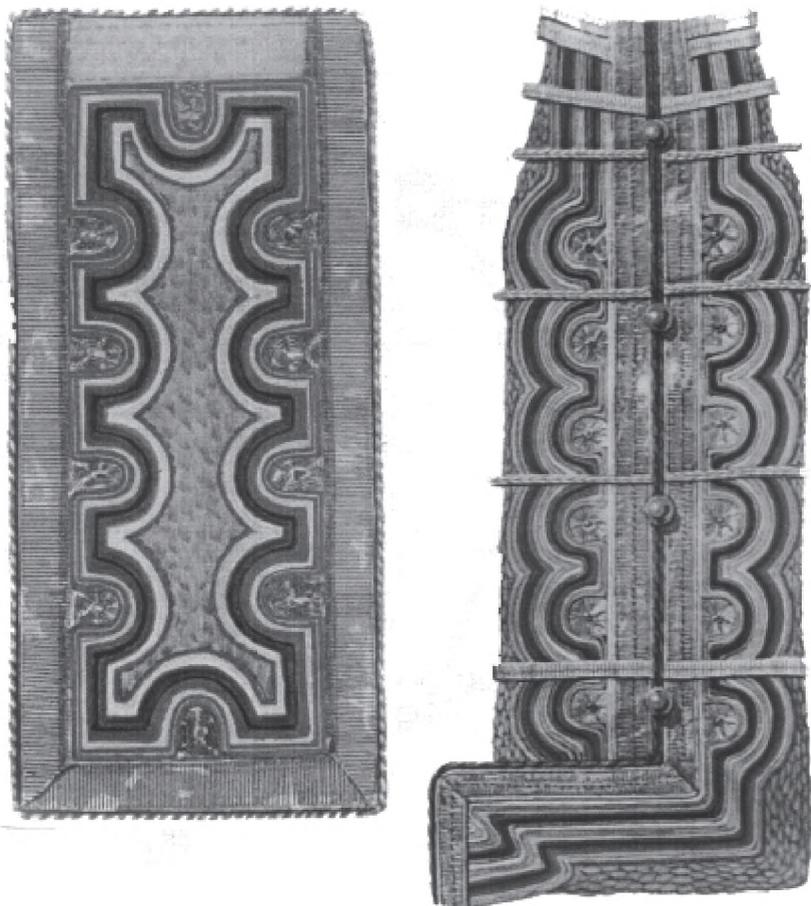
Вместе с тем нельзя не отметить и существенное различие в трактовке и содержании орнамента, обусловленное процессом консолидации монгольских и тюркских

народностей алтайской языковой семьи в средневековый период их истории. В это время происходит приобщение монголов и тюрков к мировым религиям: буддизму и исламу, обусловившее впоследствии индивидуальное своеобразие их художественной культуры.

Различие этико-социальных установок религий у тюрков и монголов можно проследить и в композиции орнамента. В монгольском орнаменте, как правило, характерен чётко выраженный центр с помещением-фиксацией излюбленных изобразительных элементов: рогов, круга, точки, цветка или побега [Сергеева 1981: 106-108]. Каймой часто служит меандр или линии, а в углах помещаются изображения плетёнок или рогов и прочие детали декора. В орнаментальной композиции чётко прослеживается «смысловой» центр, ритм и ее подчеркнутая симметрия.

В качестве примера рассмотрим сложную композицию орнамента «Эркетна намч зег». В информации мастера-прикладника Г. Васькина орнамент выражает взаимообусловленное единство живой и неживой природы в диалектическом развитии [Васькин 1993], характерное для народной философии. В дальнейшем усложняясь, древнее в своих истоках мировосприятие обретает глубину буддийского мировидения и миропознания монгольских народов, и в частности, калмыков. Рациональной логике западного мышления издревле было противопоставлено иррациональное мироощущение буддизма. А именно: центр всего сущего везде, в каждой точке Вселенной, и любая точка её приобщена к абсолюту.

Наглядно это выражается в таких, например, орнаментальных композициях, как геометрический «шовшурин зег» или астральный «үлмж зег», символизирующих триединство бытия. Разными геометрическими формами изображения выражено традиционное для калмыцкой художественной культуры сакральное значение числа «3». Другим примером могут служить разновидности растительного узора «сартг зег», различаемые числом кружков-плодов трилистника. В них выявлена закономерность чередования явлений природы: от зарождения жизни весной через фазу летнего созревания к возникновению новой жизни - фазе плодоношения осенью. Как



Вышивка «зег». XIX в.

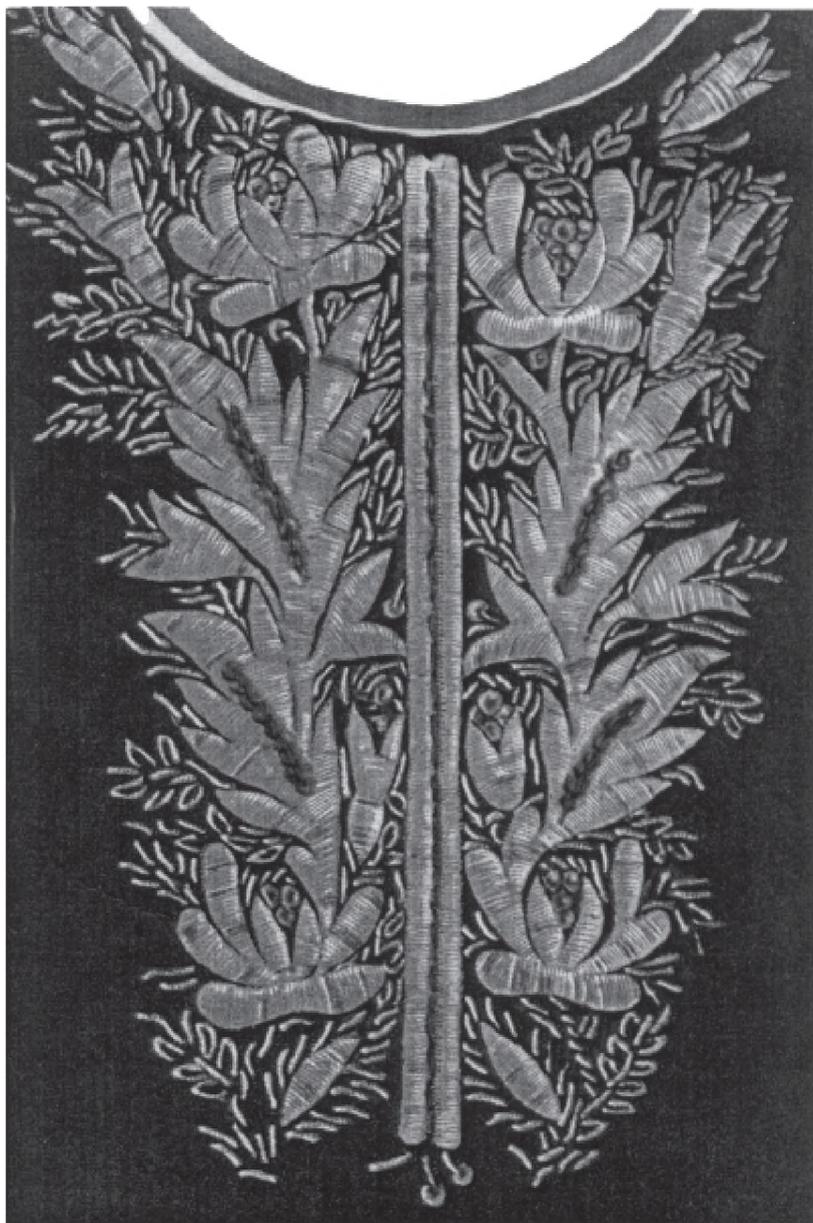
и символика некоторых других числительных, это обусловлено этническими особенностями мироощущения и мировоззрения народа, имеющими общечеловеческое происхождение.

Особенностью изобразительной системы монгольских народов является выделение частного из общего, способствующее формированию орнаментальной композиции, где тематический рисунок, как правило, активнее фона. Думаем, ярким проявлением этой закономерности необходимо

рассматривать «объёмный» характер калмыцкого орнамента. Последний - результат акцентирования рисунка чёрным контуром в сочетании со спектральной раскладкой колорита орнаментальной композиции. Наиболее полное выражение этой художественной традиции нужно видеть в структуре калмыцкой национальной вышивки «зег», где орнамент получает всю полноту полихромного звучания. В богатейшей тональной разработке цветовой гаммы узора и волнообразном ритме орнаментальной композиции, например, «джунгарского» орнамента «зүнһара зег» находим удивительное созвучие динамике кочевого быта народа. Рисунок орнамента имеет множество вариаций, обыгрывающих ту или иную форму: полукружия, прямоугольника, трапеции и др. Калмыцкая орнаментика, тесно связанная с формой бытового предмета и интерьера в целом, несёт в себе этническое своеобразие народного декоративно-прикладного искусства и изобразительного искусства.

Иные композиционные приёмы демонстрирует орнамент казахов и киргизов, тяготеющий к более декоративной, но не смысловой структуре. Так, для орнамента тюркских народов характерна равная активность фона и тематического рисунка орнамента, своеобразное их тождество. Эта художественная особенность сложившейся в других исторических обстоятельствах изобразительной системы в полной мере выразилась в ковровом искусстве мусульманских народов. Такая потребность к общему решению фона и интерьера привела к появлению и развитию плоскостной, т.е. вместе с фоном, композиции орнамента. Рисунок с фоном сливаются, как бы перетекая из одного в другое и обратно, не вычлняясь формой в пространстве изображения, декоративного в своей основе.

Подобное, отметим, совершенно нехарактерно для калмыцкой орнаментики, фиксирующей обязательное раздельное существование рисунка и фона (в качестве оных) и представляющей в многообразном спектре изображения единственный абстрактный мотив, а именно «аральжна мөр зег», что в переводе означает «паучиный след». Орнамент, лёгкий в техническом исполнении, используется, как правило, в заполнении фона и только фона, а не рисунка декоративной



Вышивка «золотое шитье». XIX в.

композиции, свойственной тому или иному произведению калмыцкого прикладного искусства. И это показательно для понимания эстетических, в основе своей мировоззренческих различий художественной культуры, и в частности, композиционных основ изобразительной системы ислама - для тюркских и буддизма - для монгольских народов.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ, его можно назвать и **БУДДИЙСКИМ**, - следующий историко-культурный комплекс калмыцкого орнамента. Время его появления приблизительно датируется XIII - началом XVII веков. Это орнамент, в основном, восточно-азиатского типа, сложившийся под сильным влиянием буддизма, воспринятого монгольскими народами в тибетской интерпретации желтошапочной секты Гелугпа. В данный исторический период получает распространение буддийская символика, имеющая элементы древнего происхождения и трактуемая в искусстве калмыков в достаточно «китаизированной» форме. В массе своей обширный средневековый комплекс представлен, в основном, такими разновидностями орнамента, как культовый и алфавитный.

Приобщение к религии происходило посредством распространения огромной канонической литературы буддизма. Этот период истории очень важен для понимания процесса консолидации ойрато-калмыцкой этнической общности, сначала ойратской, а затем и собственно калмыцкой. В историческом процессе формирования этногенез своеобразно фиксируется появлением культового, а именно, буддийского и алфавитного орнаментов в изобразительном искусстве калмыков. Их сюжетная основа генетически связана с древними астральным и тамговым орнаментами. Этот культурный период, рельефно обозначенный в искусстве, необходимо рассматривать своеобразной вехой, отделяющей монголо-ойратский период истории народа от собственно калмыцкого. Одновременно переходный период является своеобразным показателем зрелости этноса, имеющего к этому времени государственную религию в форме буддизма (в синтезе добуддийских и буддийских воззрений) и собственную письменность «тод бичг» (калм. «ясное письмо»). Синхронное появление буддийского и алфавитного орнаментов, как видим, закономерно и

исторически обусловлено в развитии традиционной художественной культуры народа.

Мало того, это ощутимо влияет на изобразительный характер астрального орнамента, имеющего древнее происхождение, датируемое добуддийским периодом этнокультурогенеза. Такова группа орнаментальных сюжетов, связанная с космогонией калмыков, большим и малым календарными циклами Центральной Азии. Среди них «Сарни зег» - изображение диска луны в начале, середине фазы и в полнолуние. «Лу зег» символизирует год дракона и изображается головой чудовища с открытой пастью, наглядно демонстрирующей силу, мощь и величие мифического существа. Голова дракона с закрытой пастью - символ месяца дракона, последнего зимнего накануне Белого Месяца «Цаһан Сар», знаменующего выход из зимовки и приход весны для кочевника.

Своеобразную ассимиляцию буддизмом культовой символики древних содержат изображение буддийского атрибута «очр» (скипетр) и его орнаментальные вариации. Такими воспринимаются орнаментальные языки пламени «һал зег», символизирующие очищение и возрождение, облачный орнамент «уулын зег», олицетворяющий мечту и творческое вдохновение и т.п. В ряде случаев трудно провести чёткую грань между собственно орнаментом и сюжетной композицией орнаментального характера. Таковы традиционно распространённые в буддийской иконографии изображения лотоса («патми зег»), чакры («чакр зег»), двух рыбок («ниицэн зег»).

Основным ареалом распространения буддийского орнамента, естественно, являются произведения культового искусства. Это монументальная живопись и скульптура, иконопись, станковая круглая и рельефная пластика, миниатюрная скульптура и живопись, обрядовые атрибуты и одежда священнослужителей.

XVII век отделяет средневековый буддийский период от ПОЗДНЕГО, знаменующего собой завершающий этап консолидации этнической общности «калмыки», сформировавшейся в новых исторических, геофизических и культурных условиях обитания этноса. Культура ойратов подвергается влиянию культуры новых соседей. Среди них

тюрки-кочевники Казахстана, Средней Азии и Нижнего Поволжья, а также горские и кочевые народности Северного Кавказа. В XVIII - XIX веках культура калмыков испытывает сильное влияние земледельческой культуры переселенцев русского и украинского происхождения в степи Прикаспийской низменности. Таким образом, многообразные и различные по глубине воздействия контакты обусловили появление как новых мотивов, так и новых трактовок традиционного орнамента. В закономерном процессе инноваций не последнюю роль имело применение новых приёмов техники исполнения орнаментального декора и в определенной степени применение новых материалов в создании материальной среды обитания народа, открытого к этнокультурным влияниям.

Наглядными примерами могут служить «тенгин зег» (донской) и «шеркш хазарин ууд» (удила черкесской узды) в геометрическом орнаменте, «терм зег» (подсолнечник) и «бамб зег» (тюльпан) в растительном, «тоһрун зег» (журавль) в зооморфном, «ааль зег» (загадочный) в алфавитном орнаменте. Для позднего периода оформления калмыцкой орнаментики, по всей вероятности, характерно появление «именных» орнаментальных сюжетов. Трудно сказать, насколько прямо это было связано с авторством в происхождении того или иного орнамента, как утверждают народные мастера. Орнамент мог обозначаться, по мнению мастера-ювелира Г. Васькина, именами людей, имеющими какое-либо отношение к появлению орнаментального сюжета. Например, «Бадин зег» или «Жижмән зег» [Васькин 1993], разные по мотивам и конкретному содержанию орнаменты. Пополнение шло во всех видах и разновидностях орнаментики, кроме культового и астрального. Последнее обстоятельство свидетельствует о строгой избирательности заимствования, определяемого ценностной системой традиционного мировоззрения народа. Оно выполняло роль своеобразной призмы во взаимообусловленном слиянии традиций и инноваций в развитии художественной культуры, свидетельствуя о ее «творческой» сути, открытой иным культурным влияниям.

Особенно выпукло поздние инновации ощутимы в такой технике декора народного искусства, как вышивка на ткани

мягких бытовых предметов и одежды. В вышитом декоре калмыцкого платья, подчёркивающим особенности покроя, наиболее полно выражается художественное своеобразие калмыцкой орнаментики. Именно вышивка придаёт стилистическую завершенность народному костюму, женскому, мужскому, девичьему и даже культовому, сложившемуся во второй половине XVIII - первой половине XIX веков. Калмыцкий костюм, являясь символом выделения этнической общности в окружающей иноязычной среде, синтезирует многие культурные влияния, и в частности, тюркских народов Южной Сибири, Средней Азии, Северного Кавказа и Нижнего Поволжья.

В вышивке «зег», ее традиционной технологической и композиционной основе, сконцентрирован исторически обусловленный художественный вкус калмыков, указывающий на их далёкое от места современного обитания центральноазиатское происхождение. Вместе с тем, калмыцкое лицевое шитьё, несмотря на единые корни, не похоже на вышивку других монгольских народов, имея самобытную художественную выразительность. Истоки своеобразия народного искусства калмыцкого этноса кроются в избирательном характере освоения воспринятых художественных традиций в длительном процессе его этнокультурной адаптации к меняющейся среде обитания.

Ошибка И. Житецкого, назвавшего в своё время вышивку-аппликацию термином «зег» (дословно «верхнее веко глаза», «узор») [Житецкий 1892], подхваченная другими исследованиями, во многом объяснима многомерным значением слова в калмыцком языке, предполагающим также особенность техники исполнения декора на ткани. В нашем случае специфику термина мы сопрягаем со своеобразием технического исполнения калмыцкой вышивки. Последняя представляет собой аппликацию, то есть наложение на тканевую основу цветных шерстяных шнуров в традиционной последовательности, определяющей самобытность художественного вкуса народа.

Стержнем сложной полихромной гаммы вышивки «зег» является чёрный линейный контур узора, продолженного и развитого в тональной разработке других цветов орнамента. В целом это определяет объёмность апплицированной

орнаментальной композиции. Для неё характерны строгая лаконичность геометрического узора, его богатый тональный спектр цвета, подчёркнутые в ритме чередования и рельефности вышитого изображения.

Разнообразны мотивы калмыцкой народной вышивки, объемлющей собой все виды и разновидности орнамента, обретающего на поверхности мягких бытовых предметов и одежде объёмное радужное многоцветье. Думаем, в этом надо видеть выражение оптимистичного мироощущения народа. Таковы геометрический женский узор «Зүнһара зег» (джунгарский), зооморфный «өвр зег» (рогообразный), растительный «намч терм зег» (решётчатый лист), мужской астральный «Ик Цоохра одн зег» (Ики-цохуровский звёздный) и многие другие орнаменты. В вышивке калмыцкий орнамент получает всю полноту цветового звучания, в котором находит выражение этническое своеобразие калмыцкого изобразительного искусства.

Таким образом, в структуре своей калмыцкая орнаментика представляет целостный взаимообусловленный историческими пластами-периодами развития конгломерат традиционной художественной культуры народа. Необходимо отметить отсутствие чётко выраженных границ распространения историко-культурных комплексов орнамента, образующих целостную многослойную и взаимоперекрываемую систему изображения.

Чрезвычайно разнообразен в изобразительной основе калмыцкий народный орнамент. Это сложная, уходящая, как мы выяснили, в глубокую древность знаковая система - своеобразная «азбука» калмыцкого изобразительного искусства. «Зегтэгэр керүлх» (калм. «украшать орнаментом») - характерное ключевое выражение в терминологии калмыцкого художественного ремесла. Народное декоративно-прикладное искусство немыслимо без декора, тисненого или вырезанного, простеганного, черненого или вышитого. В этом суть орнамента, основополагающего элемента изображения в произведении народного искусства.

В лучших образцах калмыцкого народного искусства орнамент всегда согласован с формой предмета, обусловлен его функциональным назначением. Форма, конструкция, цвет и фактура материала и органично сопряженный с ними

орнамент - всё подчинено замыслу народных мастеров, вносящих в суть и декор бытового предмета глубоко этническое содержание.

Калмыцкий орнамент всегда многозначен и многопланов, для него характерна широта и глубина вкладываемого понятия. Содержательная повествовательность узора имеет зачастую нравственный аспект, выражая психологические и этические особенности мировосприятия народа. Таков, например, острый сатирический смысл тамбового орнамента «желтэ зег»: «Знай, украдёшь - добро донесёт хозяйину». Орнамент может иметь сложный философский подтекст. Например, «бемб зег», означающий единство трёх уровней бытия: прошлого, настоящего и будущего, поражающий глубиной народного мировосприятия. В то же время каждый орнамент при всей своей многозначности и глубоко разработанной символике изображения конкретно поименен. В этом диалектика художественного явления, каким надо рассматривать народную орнаментику. Неиссякаемая жизнеспособность калмыцкого орнамента обусловлена уникальной многозначностью «художественной письменности» древней истории культуры народа. Орнамент есть художественное выражение мироощущения и миропонимания народа в диалектическом единстве бытия: прошлого, настоящего и будущего.

Дальнейшее исследование калмыцкого орнамента невозможно без привлечения обширного материала культуры многих народов Азии и Евразии и тесно связано с изучением культурного наследия монголоязычных народов. Необходима глубокая научная разработка типологии и историко-культурных комплексов орнаментики для уточнения своеобразия эстетики каждого этноса. Это позволит рельефно выявить различия их традиционной художественной культуры, взаимообусловленные спецификой исторического развития монголов, бурят и калмыков.

Широкий сопоставительный анализ орнамента специалистами разного профиля: историками и этнографами, культурологами и искусствоведами даст возможность более подробного и обоснованного определения самобытной выразительности калмыцкого орнамента, в частности, и

калмыцкого изобразительного искусства в целом. Орнамент, знак этнической духовности, в системе народного декоративно-прикладного искусства являет собой богатейшую кладезь традиционной художественной культуры, объёмлющую исторический опыт народа в творческом осмыслении мироздания.

Литература

1. Вайнберг Б.И., Новгородова Э.А. Заметки о знаках и тамгах Монголии // История и культура народов Средней Азии. М., 1976.
2. Васькин Григорий Савельевич (1926), информант. Мастер-прикладник, ученик и племянник зурачи Эркетинского хурула Киирба Бадакова (1881- 1946). Записи 15.01.1993.
3. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX - начала XX вв.) // Народы Сибири и Дальнего Востока. М.-Л., 1963.
4. Миллер А.А. Материалы по калмыцкой этнографии. Рукопись, зарисовки, фотографии (1906-1907). 29 лл. СР ГМЭ, Ф.1, оп.2, д.403, л.15.
5. Сергеева Т.В. Особенности монгольского орнамента и его место в современной живописи МНР // Сообщения ГМИНВ. М., 1981.
6. Житецкий И.А. Астраханские калмыки. Наблюдения и заметки. Астрахань, 1892.

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ КАЛМЫЦКОГО ХАНСТВА

Хронология возникновения Калмыцкого ханства считается приоритетным и дискуссионным вопросом калмыцкой историографии. Исходя из положения о том, что калмыцкое общество издавна было социально дифференцированным и поэтому могло существовать только в государственной форме, М.Л. Кичиков датирует этот процесс 50 - 60-ми, а П.С. Преображенская и М.М. Батмаев - 80-ми гг. XVII века [Преображенская 1968: 167-169; Очерки истории 1967: 127-136; Батмаев 2002: 77-93].

В настоящей статье предпринимается попытка по возможности точно определить дату возникновения Калмыцкого ханства на основе реалий, характеризующих видение данного явления его современниками и отраженных в калмыцких нарративных источниках.

Итак, в анонимной «Истории Калмыцких ханов» говорится: «Когда Западные Ойраты во время смут убивали друг друга, Торгоутский тайша Хо-Орлек, не желая расстроить своих подвластных, откочевал далее к народам чуждого происхождения, которых он и завоевал. Думая двинуться дальше в 1618 году, он послал добрых людей высмотреть берега Каспийского моря. Заподлинно узнав, что там земли никем ни заняты, он взял своих подвластных Торгоутов, а также Хошоутов и Дербетов - всего 50000 кибиток и с 6 сыновьями в 1628 году двинулся на Запад, оставил свой Нутук в Зюнгарию. Не доходя до р. Урал, он покорил кочевавших здесь Ембулуковских татар (Цзимбулук), кочевавших при р. Эмбе, перешедши Урал, подчинил татарские поколения Ногай, Хатай-Хабчик, Чжитесен (Едисан) и в 1630 году прибыл к

Волге» [История 1860: 123 - 124].

У Габан Шараба записано: «В 1628-м году Лоузанг ойродским владельцам представил намерение свое от них отлучиться, в 1629-м году действительно отошел, в 1630-м году перешел Яик и Волгу, завоевал татар, в том же году Хо Орлюк и Дайчинг пришли к Яику, в 1631 г. пришли к Волге» [Габан Шараб 1969:157].

Такую датировку опровергает калмыцкий нойон Батур-Убуши Тюмень: «Торгоуты, пройдя мимо г. Астрахани, остановились кочевьем при р. Волге; от этого времени (1703 г. по Р.Х.) до настоящего года шорой-тула (1819 г. по Р.Х.) прошло 116 лет». И далее: «Еще прежде падения Зюнгарского нутука, одна половина торгоутов осталась в Коко-Норе, другая половина торгоутов в 2654 году от перерождения Бурхан-Бакши (в 1693 г. по Р.Х.), пройдя мимо города Ачжидархань (Астрахань), поселились при р. Ичжил (Волге); вслед за тем, в 2732 году (в 1771 г. по Р.Х.) они изменили, ушли и с дозволения китайского правительства поселились в приалтайских странах» [Сказание о Дербен-Ойратах 1860: 8, 13, 14].

Рубежом XVII и XVIII вв. датировали вхождение калмыков в состав России китайские авторы император Гаоцзун и мандарин Циший [Memoires 1820: 170]. Можно допустить, что сближение дат ухода и возвращения торгоутов в китайской интерпретации событий является намеренной дезинформацией, например, с целью подчеркнуть временный, случайный характер откочевки части ойратов на запад. Но заподозрить подобную мотивацию у Батур-Убуши Тюменя сложно. Тем не менее, в данном вопросе он солидаризируется с китайской точкой зрения и расходится с калмыцкой исторической традицией вполне сознательно, так как безусловно был знаком с «Историей Калмыцких Ханов» и «Сказанием об ойратах» Габан Шараба, которые имелись в его собственном книгохранилище. Г.С. Лыткин прямо указывает на то, что Батур-Убуши Тюмень при составлении собственного труда пользовался сочинением Габан Шараба [История 1860: 122].

Взаимоисключающий характер отмеченных хронологических расхождений можно снять, если допустить, что они обусловлены различиями в углах зрения, под которыми

рассматривался данный исторический феномен, вследствие чего были выявлены его действительно разные, но не исключающие, а дополняющие друг друга аспекты. Анонимный автор «Истории Калмыцких Ханов» и Габан Шараб фиксируют время первого появления торгоутов на берегах Волги лишь как факт исторической географии, не связывая его ни с подчинением торгоутов России, ни с их намерением остаться здесь для постоянного обитания. Так, Габан Шараб свой хронологический пассаж продолжает словами: «По приходе же на Волгу, прожив четырнадцать лет, и вспомня учиненную ойродскими владельцами присягу, покочевали было обратно на прежние жилища, и по дороге к ним приехала родственница их дербетева владельца называемого Дайчинг Хошоучи жена, за которою следом муж ее Дайчинг Хошоучи пришел с войском, на него Орлюк и Йельденг со всеми торгоутами, напав, в сражении убили» [Габан Шараб 1969: 157 - 158].

По мнению М.Л. Кичикова, в данном случае речь идет о сыне Далай-Батыра и дочери Хо-Урлюка, которая, оставив мужа, вернулась в отцовские улусы с семилетним сыном Солом-Сереном и несколькими тысячами подвластных людей. Этот дербето-торгоутский конфликт имел место в 1642 г. и был расценен как нарушение «Великого Уложения» 1640 г., и джунгарские ойраты начали войну против приволжских. Эти обстоятельства и заставили торгоутов остаться на Яике [Кичиков 1994: 68]. На то, что в первоначальные планы торгоутов не входил захват территорий по берегам Волги для расселения, указывают адресованные в 1641 г. астраханским воеводам слова тайши Шункея о том, что калмыки признают русскими указанные территории и не претендуют на них, считая своими кочевьями земли по Яику [Богоявленский 1939: 78].

Что касается китайских авторов и Батур-Убуши Тюменя, то они фиксируют факт и время принятия политического решения о суверенном существовании Калмыцкого ханства в Северном Прикаспии и, соответственно, отказа на обозримую перспективу от планов объединения всех ойратов в рамках единого государства с центром в Джунгарии.

В течение всего XVII в. в общественном сознании

ойратов, включая представителей торгоутской элиты, доминировало восприятие торгоутов в качестве неотъемлемой части общего ойратского этнополитического целого, хотя и в виде самого удаленного, последнего на западном направлении улуса. Такое удаление осознавалось как серьезная опасность, что отразилось в политических прогнозах Цецен-хана, которые приводятся Габан Шарабом: «А дайчинговы потомки торгоуты как находятся в тесном месте сами собою жить недолго будут, а останутся в Российском или другом каком варварском подданстве» и Батур-Убуши Тюменем: «Разве торгоуты с Дайчином (своим нойоном) не на краю света (булунг газар?). Впоследствии они поддадутся русским или китайцам (подкрашивающим ногти). Что там дальше будет неизвестно» [Габан Шараб 1969: 10; Сказание о Дербен Ойратах 1860: 30-31].

С другой стороны, в течение длительного времени эта удаленность до известной степени компенсировалась связью всех ойратских субэтносов и создававшихся на их основе политических образований. Связь была настолько органичной, что она прослеживается даже в личной судьбе Аюки, родившегося в Джунгарии и до 12 лет (почти совершеннолетнего, по меркам того времени, возраста) воспитывавшегося дедом-чоросом Эрдени-Батур-хунтайджи. Эта связь, краеугольным камнем которой в политико-правовой сфере стало «Великое Уложение» 1640 г., имела множество разнообразных проявлений от брачных союзов до вынашиваемых Эрдени-Батур-хунтайджи планов возвращения торгоутских тайшей с берегов Волги [Златкин 1983: 133].

К тому же удаленность не означала географическую изолированность. Своими перекочевками в широтном направлении ойраты перекрывали все южно-сибирское степное пространство от Иртыша до Урала, что регулярно фиксировалось в русских источниках. Так, под 1654 г. отмечено: «А на Тоболе де кочюют многие тайши и дурбетцы и Дояна-тайши (Даян-Омбо. - В.К.) и Яшкена и Аюши вниз по Ишиму и ниже Шикчи Карагая и ближе Бешкуля» [Русско-монгольские отношения 1996: 18]. В 1662 г. хошоутскому тайше Аблаю было адресовано запрещение кочевать вблизи башкирских угодий, хотя его основные кочевья располагались

в 30 дней пути от Тобольска и Яика и в 40 - от Тары [Русско-монгольские отношения 1996: 84, 86]. В том же году улусы хошоутских и дербетских тайшей во главе с Кундулен-Убаши прикочевали к левому берегу Яика, а их послы вели в Царицыне переговоры о подданстве [Русско-монгольские отношения 1996: 90, 459]. В 1674 г. улусные люди Цецен-хана и чоросского тайши Чокура кочевали в 7 - 10 дней пути от Тобольска, а сами тайши - на расстоянии 2 месяцев пути [Русско-монгольские отношения 1996: 261].

Показательно сообщение 1673 г. о том, что дербетский тайша Дундук просил разрешение у русских властей на кочевание по р. Ику, что в 5 дней пути от Тобольска. При этом уточняется, что зимой вверх по Ишиму с Дундуком кочевал его родной брат Септен, «а кочевал с ним, с Дундуком, в торгоутах вместе и разъехались по совету, а не в войне» [Русско-монгольские отношения 1996: 257]. Судя по данному сообщению, кочевья торгоутских и других ойратских тайшей непосредственно соприкасались и даже вклинивались друг в друга. Линия такого взаимопроникновения проходила по азиатскому берегу Яика. Именно здесь преимущественно кочевал Хо-Урлюк, затем Дайчин и Мончак. Аюка со времени своего появления в Северном Прикаспии также предпочитал постоянно держаться со своими улусами ближе к Яику, хотя после 1655 г. калмыки получили официальное разрешение царского правительства кочевать в волжских степях, включая Придонье.

В сентябрьской 1682 г. «отписке тюменского воеводы Т.Г. Ртищева тобольскому воеводе А.А. Голицыну о собраниях и совещаниях среди башкир и о столкновениях их с калмыками» говорится: «Аюка де тайша Мунчаков порубил башкирцов от Казани до Уфы, и по Ику, и по Биру, и по Таныпу и до Ртекеевы деревни, а которые де башкирцы здешние были в зборе на Ирдыше озере и стояли де на острове, боясь от воинских калмыцких людей от Аюка тайши, а тот де тайша ныне стоит за Еиком по Илеку реке» [Материалы по истории Башкирской АССР 1936: 210]. Таким образом, Аюка, готовясь к военной кампании, отвел мирное население своих улусов на восток, за пределы досягаемости русских войск и под прикрытие «дальних калмыков», затем, совершив стремительный набег, отступил туда, откуда в случае

серьезной опасности без труда можно было последовать за женами и детьми, или, где, наоборот, недолго было дожидаться их возвращения. На тесную связь приволжских калмыков с приалтайскими как характерную особенность эволюции ойратского сообщества в XVII в. впервые указал Н.Я. Бичурин [Бичурин 1991: 89, 90].

Такое положение было возможно лишь до тех пор, пока к концу XVII столетия не выкристаллизовались равные по статусу и потенциалу ранние ойратские государства - Калмыцкое и Джунгарское. С этого момента сближение торгоутов и чоросов неизбежно предполагало подчинение первого второму, потому что у Джунгарского ханства при прочих равных условиях имелось важнейшее преимущество - оно развивалось на территории общеойратского этнического очага. Однако для такого сближения не было настоящей необходимости. Ни Калмыцкому, ни Джунгарскому ханству в этот период не угрожала реальная опасность извне. Выход приволжских торгоутов на пик военно-политического могущества создал парадоксальную ситуацию: удаляясь от этнической родины в западном направлении, они укрепляли свой государственный суверенитет, сближаясь с ней, рисковали его потерять.

Зародившаяся еще в первой трети XVII в. этнополитическая поляризация ойратов быстро стала доминирующей тенденцией, что прослеживается по калмыцким источникам. «Аюка-Хан, не гордясь перед Зюнгарскими Ойратами, но вступал с ними в родственные отношения; так он выдал свою дочь за Цеван-Рабдана (сына Зюнгарского владельца Сенге). Кроме того, он ездил в Зюнгарию и привел на Волгу тех Торгоутов, которые оставались в Зюнгарии» [История Калмыцких Ханов 1860: 314]. Дербетским, хошоутским и хойтским тайшам пришлось согласиться со статусом сателлитов и сделать выбор между одним из двух центров набиравшей силу ойратской государственности. Сообщение о том, что «Дербетовский владелец Солом-Церен-Тайши в году модон-барс (1674) прибыл на Волгу с 4000 кибиток подвластных и, подчинившись Аюки-Тайчжию, увеличил его силу» [История Калмыцких Ханов 1860: 293, 294], по-видимому, следует понимать как датировку принятия Солом-Сереном, одним из

наиболее крупных дербетских нойонов, окончательного решения о кочевании вместе с Аюкой на Волге. В 1676 или 1678 гг. вдова Цецен-хана Доржи-Рабдан, приходившаяся родственницей Аюке, «прибыла из Зюнгарию с 1000 подвластных и, присоединившись к племяннику, увеличила Калмыцкий улус» [История Калмыцких Ханов 1860: 271].

Обобщенное определение этой тенденции, приведя последнее и самое значительное ее проявление, дал Габан Шараб: «Прежние ойродские знатные владельцы один другого подданных от своих не различали, а различать начали Бошокту Хан, завоевав Цецен хана, Зорикту Хон Тайджи, отняв у Санджипа и условились, что однородцев от себя к другим не отпускать, а прежде один другому отдавали. Санджип с отцом своим ханом Аюкою в 1699-м поссорился, а в 1700-м покочевал в Зенгорию, куда пришел в 1701 годах в вешнем первом месяце, по-калмыцки называемом Цаган Сара, то есть в феврале, и по приходе ево туда Зоригту Хон Тайджи улусы его взяв себе, самого за караулом обратно отправил к Волге к отцу ево Аюке-хану» [Габан Шараб 1969: 150]. Относительно истории с захватом Санджипова улуса Цеван-Рабданом Г.Е. Грумм-Гржимайло отметил, что, по мнению китайцев, именно тогда Цеван-Рабдан стал надменно сноситься с китайским двором и заключил: «Действительно, есть основания полагать, что именно в это время он замыслил стать самостоятельным ханом всех ойратских поколений и восстановить сполна прежние границы Джунгарии» [Ädöi i - Ädæèi äéèi 1899: 110].

Н.Я. Бичурин мысль об окончательном выделении в начале XVIII в. приволжских торгоутов из общеойратской этнополитической общности сформулировал следующим образом: «В правление Цеван-Рабтаново Аюки, Хан Торготский, приходил из России в Чжуньгарию, откуда увел с собою остальных Торготов. После сего Хойт, сильнейший из Дурботских Родов, возведен в степень ханства, и Эллоты посему продолжали называться Четырьмя Ойратами. Достоинно замечания, что Китайские Историки с сей Эпохи полагают действительное переселение Торготского Поколения в Россию, хотя они сами пишут, что Торготский Владетель Хо-Урлук еще в правление Хара-Хулы ушел со своими родственниками в Россию и поселился при реке Этили»

[Бичурин 1991: 57]. А.И. Чернышев прокомментировал данный тезис в том смысле, что Аюка-хан, посетивший в это время Джунгарию, увел на Волгу большую часть еще остававшихся в Джунгарии торгоутов. После этого остававшиеся на этнической родине торгоуты уже не могли претендовать на статус, равный статусу чоросов, дербетов, хошоутов. Их место заняли умножившиеся и усилившиеся хойты [Чернышев 1990: 54, 55].

Имеется еще одно косвенное подтверждение справедливости датировки окончательного государственного самоопределения и локализации торгоутского субэтноса в Нижнем Поволжье рубежом XVII - XVIII веков. М.М. Батмаев обратил внимание на то, что именно в это время прежнее обозначение владетельных князей в среде приволжской калмыцкой знати титулом «тайши» начинает заменяться титулом «нойон» и окончательно вытесняется им в середине 1720-х годов [Батмаев 1993: 170, 198]. Как известно, традиционная ойратская титулатура восходит к Юаньской династии, окончательно сформировалась при Минской династии и имела двойное происхождение: китайское (jin-vang, джионг - от чжэн-ван (правящий князь), hong-taiji, хунтайджи - от хуан-тайцзы (царевич-наследник), taiji, тайджи - от тай-цзы (царевич), taiishi, тайши - от тай-ши (великий наставник), cingsang, чинсанг (министр), jaisang, зайсанг - от цзай-сян) и монгольское (поуан, поуон, нойон (господин), дополнявшееся старинными прозваниями: bagatur, батыр (богатырь), örlüg, урлюк (витязь, герой), хосhi-uci, хошочи (предводитель хошуна) [Владимирцов 1934: 138, 141-143, 146]. При этом титулатура китайского происхождения превалировала. Ее замена монгольской свидетельствовала об окончательном освобождении приволжских калмыков от китайского влияния.

Таким образом, образование Калмыцкого ханства воспринималось современниками в качестве факта изменения геополитической и этнополитической ситуаций внутри общеойратского социума и на его границах. Во второй половине XVII в. ойраты вышли за пределы Азии и прочно осели на юго-восточной окраине Европы. В конце этого столетия Аюка перенес политический центр торгоутского субэтноса на Нижнюю Волгу, раздвинув его границы от Эмбы до Дона. По крайней мере часть его кочевий совершенно

определенно оказалась внутри намеченных цепью поволжских городов формальных границ Русского государства, которое *de-jure* признало калмыков своими подданными. Вектор сезонных перекочевок ойратов переменялся с меридионального на широтный, и главная граница между зимними и летними кочевьями пролегла по нижнему течению Волги. В то же время сами калмыки свое вхождение в состав России на правах подданных признавали лишь формально. Вследствие быстрого развития юридических атрибутов собственной государственности они укрепились в сознании своего суверенного существования и именно с такой позиции выстраивали свои отношения с соседями, не исключая Россию.

Представляется, что датой возникновения Калмыцкого ханства, и не только с формально-юридической точки зрения, но и по существу, следует признать 1690 год, когда главный иерарх ламаистской церкви Тибета пожаловал Аюке ханский титул и прислал инсигнии ханской власти [Бакунин 1995: 26]. Фактический статус политического образования приволжских торгоутов получил высшую в ойратском сообществе санкцию.

Литература

1. Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торготского, и поступков их ханов и вдельцев. Сочинение 1761 года. Элиста, 1995.
2. Батмаев М.М. Калмыки в XVII - XVIII веках. События, люди, быт. Элиста, 1993.
3. Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII - XVIII вв. Элиста, 2002.
4. Бичурин Н.Я. (Иакинф) Историческое обозрение Ойратов или Калмыков с XV столетия до настоящего времени. 2-е изд. Элиста, 1991.
5. Богоявленский С.К. Материалы по истории калмыцкого народа в первой половине XVII в. // Исторические записки. Т. 5. 1939. С. 48-101.
6. Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов (монгольский кочевой феодализм). Л., 1934.
7. Габан Шараб. Сказание об ойратах (Калмыцкая летопись) // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
8. Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т. 2. Поперек Бэй-Шаня и Нань-Шаня в долину Желтой реки. СПб., 1899.
9. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. 1635 - 1758. 2-е изд. М., 1983.
10. История Калмыцких ханов // Астраханские губернские ведомости.

1860. Часть неофициальная. № 19.

11. Кичиков М.Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994.

12. Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII - первой половине XVIII в. М.; Л., 1936.

13. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967.

14. Преображенская П.П. Рец. на: Кичиков М.Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образования Калмыцкого государства в составе России. Элиста, 1966 // Вопросы истории. 1968. № 8.

15. Русско-монгольские отношения. 1654-1685: Сб. документов. Сост. Г.И. Слесарчук. М., 1996.

16. Сказание о Дербен-Ойратах, составленное нойоном Батур-Убаши Тюменем. Астрахань, 1860.

17. Чернышев А.И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.

18. Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, ets de Chinois / Par les missionaries de Pekin. T. I. Paris, 1776. P. 407; О переходе Тургутов в Россию и обратном их удалении из России в Джунгарию (Сочинение Китайского князя Цишия, переведенное с китайского подлинника г. Надворным советником С.В. Липовцовым) // Сибирский вестник. Ч. 12. 1820.

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ПРИКАСПИЯ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Северо-Западный Прикаспий, куда входят территории современной Калмыкии, правобережная часть Астраханской области и равнинная часть Дагестана севернее р. Терек, является одним из интересных, с точки зрения этнической истории, регионов России, где с древнейших времен сменилось много племен и народов. И сейчас здесь происходят активные этнические процессы, знание которых крайне необходимо для выработки и проведения в жизнь правильной политики межнациональных отношений.

Настоящая статья посвящена этнической истории народов, которые заселяли территорию Северо-Западного Прикаспия с 40-х годов XIII в. и до нынешнего времени.

Вначале коротко об источниках исследования. Они сгруппированы следующим образом: письменные; данные археологии; данные антропологии; данные топонимики; данные этнографии. Указанные источники по своей информативности не равноценны, но вместе взятые, они позволяют осветить предложенную нами тему более или менее подробно. Наибольшую ценность представляют, безусловно, письменные источники. Из них мы узнаем названия племен и народов, живших в регионе со времени Золотой Орды. Там же говорится о традициях и обычаях племен и народов, содержатся сообщения об их взаимоотношениях и исторических судьбах. В средневековых источниках сообщается, когда и откуда пришли в восточноевропейские степи многие азиатские народы. Особенно велика роль

письменных источников по отдельным периодам, о которых нет археологических данных.

Археология хорошо представлена памятниками XIII-XIV вв. Они в известной степени подтверждают сообщения письменных источников.

Этническая история региона отражена также и в топонимике. Здесь выделяются два топонимических пласта: монгольский и славянский. Этнография дает материалы по современному этническому составу региона, в частности, о группах калмыков, ногайцев, русских и др.

Антропология характеризует антропологический состав населения региона с эпохи энеолита и по настоящее время.

XIII-XIV вв. в истории кочевников Восточной Европы выделены известным археологом Г.А. Федоровым-Давыдовым в так называемый золотоордынский период половцев. Мы тоже будем придерживаться этого общепринятого в науке названия, хотя оно и не имеет этнического оттенка. В своей монографической работе «Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов» Г.А. Федоров-Давыдов учел 48 кочевнических погребений XIII-XIV вв. [Федоров-Давыдов 1966: 251-271]. К настоящему времени только на территории Калмыкии исследовано более ста позднекочевнических погребений, что свидетельствует, безусловно, о значительной численности населения в золотоордынское время. Сами погребения отражают сложный этнический состав в регионе. Прежде всего, отметим погребения половецкого типа - захоронения с восточной и западной ориентировкой костяка человека и часто с остовом коня [Васюткин, Кольцов 1995: 116]. С монголами Г.А. Федоров-Давыдов связывает появление в XIII в. курганов с камнями в насыпи, могил с подбоями и северной ориентировкой костяка человека без остова коня. Среди погребального инвентаря монгольскими считаются головной убор «бока» из бересты и плоские металлические фигурки людей. Могилы более сложной конструкции - с подбоем и ступеньками вдоль длинных стенок - появляются в XIII-XIV вв. и, по мнению Г.А. Федорова-Давыдова, отражают одну из тенденций в золотоордынскую эпоху перекочевок и смешения племен.

Наиболее ярко этот процесс прослежен на материалах

могильника Кан-Тюбе, расположенного в Наримановском районе Астраханской области (правобережье дельты Волги). В 1969 г. Е.В. Шнайдштейн исследовала там 145 грунтовых погребений в могилах разных типов: 1) прямоугольные с отвесными стенками; 2) с уступами-ступеньками вдоль одной или обеих длинных стенок; 3) с подбоем; 4) с уступами против подбоя [Шнайдштейн 1975]. Всех хоронили по мусульманскому обычаю головой на запад. Погребальный инвентарь был беден. Антропологический тип большей части погребенных европеоидно-монголоидный, меньшей - европеоидный или монголоидный. Интересно отметить следующее: монголоидные женщины были погребены только в могилах с подбоями и простых могилах. Причем женщины в подбоях оказались более монголоидными, чем мужчины в аналогичных могилах. Могильник был датирован XV-XVI вв. [Шнайдштейн 1975: 11-12], т.е. концом золотоордынского и началом следующего этапа, который мы предлагаем назвать мангыто-ногайским по двум народам, имеющим монгольские генетические корни.

Мангыт - это монгольское племя, отореченное половцами. Тюркское население, оставшееся на Нижней Волге после распада Золотой Орды, русские называли астраханскими татарами. Сами жители здешних мест называют себя не татарами, а мангытами. Они до сих пор помнят своих предков, этническое самосознание подсказывает им, что они являются особым народом с собственным этнонимом.

Второй народ монгольского корня - ногайцы после распада Золотой Орды продолжал кочевать в Южном Приуралье. Название народа происходит, как считают некоторые ученые, от имени темника Ногая, возглавлявшего в конце XIII в. золотоордынский улус, а происходят они от монголов-мангытов. После присоединения Казанского ханства к Русскому государству в середине XVI в. ногайцы, почувствовав угрозу со стороны русских, откочевали из Приуралья. Часть ушла в Турцию, а часть стала кочевать в низовье р. Урал [Колесник 1997: Карта 2]. Перед самым приходом на Волгу ойрат-калмыков они перебрались на правый берег Нижней Волги.

В настоящее время мы не можем подтвердить пребывание ногайцев в Северо-Западном Прикаспии

археологическими данными. Однако в пределах Ставропольского края они есть. Достаточно вспомнить о том, что г. Ипатово был основан ногайцами, материальная и духовная культура которых исследована археологическими раскопками в 1998-2001 гг.

В XV в. в степи исчезает подкурганый обряд захоронений. Между тем, находимые часто в древних курганах впускные погребения без вещей не могут быть датированы и связаны с каким-нибудь определенным этносом. Возможно, это связано с распространением ислама, который запрещал класть в могилу вещи. В конце XVIII в. ногайцы кочевали на юго-западной окраине региона, за р. Кумой [Колесник 1997: Карта 5].

На следующем этапе - 2-я половина XVII - первая половина XIX в. преобладали, безусловно, пришлые ойрат-калмыки. По данным В.И. Колесника, ойратов в 1630 г. было 280 тыс. человек, в 1700 г. - 320 тыс. человек и накануне ухода калмыков в 1770 г. в Джунгарию - 318 тыс. человек [Колесник 1997: Карта 1]. Прочное освоение калмыками территории Северо-Западного Прикаспия начинается со второй половины XVII в., после завершения процесса добровольного вхождения в состав Российского государства.

Ойраты пришли на Нижнюю Волгу из Западной Монголии в составе трех этнических групп: торгутов, дербетов и хошутов. Позже из этой части ойратов сформировался новый этнос, получивший название калмыки (в данной статье мы не будем касаться этимологии этого этнонима, так как она требует самостоятельного исследования). Но в составе нового этноса до сих пор существуют три отличающиеся по языку и культурно-бытовым особенностям группы, сохранившие старые названия.

Часть калмыков находилась на службе в составе войска Донского казачества. Они основали станицы, некоторые из которых сохранились на Дону до сих пор. В результате совместного проживания с казаками и брачных связей с ними в составе калмыцкого народа сформировалась четвертая группа - бузавы (этимологию этого названия мы здесь не рассматриваем), которые сочетают в себе признаки монголоидной и европеоидной рас.

Данный этап получил хорошее отражение в топонимике.

Особенно это заметно на территории Калмыкии, где большинство урочищ, балок, степных речек и т.п. сохранили калмыцкие названия [Эрдниев 1993: 65-73].

Дополнительные сведения о материальной культуре калмыцкого народа были получены в результате археологических раскопок старокалмыцкого поселения, расположенного на левом берегу р. Джурак у поселка Матросово Яшалтинского района Республики Калмыкия [Кольцов 2005]. Здесь впервые выявлены и изучены стационарные глинобитные жилища. Эти находки позволяют утверждать, что в местах с обильными пастбищами калмыки от кочевья переходили к полуоседлости и оседлости, основывая поселения. При этом наряду с традиционным передвижным жилищем - кибиткой, у них появляется традиция возведения стационарных жилищ из сырцовых блоков и очагами открытого типа. Сырцовые блоки в отличие от современного «самана» не имеют в замесе глины растительных добавок в виде соломы, что свидетельствует о скотоводческой специализации населения. В качестве топлива использовался «кизьяк», что вполне типично для скотоводческого хозяйственно-культурного типа.

Анализ поселенческого материала позволяет высказать предварительное заключение о том, что стационарные жилища в западных районах Калмыкии (Приманычье) возникают не позднее середины XIX в. Не исключено, что оседать на земле калмыки стали еще раньше. Письменные источники сообщают, что желание перейти к полуоседлому и оседлому образу жизни среди калмыков появилось с середины 60-х годов XVII в. Причем разные социальные слои калмыцкого общества имели для этого свои причины [Батмаев 2002: 308-309].

Таким образом, археология открывает принципиально новый, исключительно перспективный пласт источников материальной и духовной культуры калмыцкого народа, позволяющий существенно углубить и расширить границы познания традиционной культуры.

Литература

1. Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII-XVIII вв. Элиста, 2002.
2. Борисенко И.В. Очерки исторической географии Калмыкии. Дореволюционный период. Элиста, 1991.
3. Васюткин С.М. Периодизация этнической истории средневековой Калмыкии // Материалы и исследования по археологии Калмыкии. Элиста, 1995.
4. Васюткин С.М., Кольцов П.М. Средневековые погребения зоны калмыцкого магистрального канала // Материалы и исследования по археологии Калмыкии. Элиста, 1995.
5. Колесник В.И. Демографическая история калмыков. Учебное пособие. Элиста, 1997.
6. Кольцов П.М. Отчет о раскопках памятников истории и культуры, расположенных в зоне строительства автомобильной дороги «Соленое - Джалга» на участке «Соленое-Красномихайловское-Матросово» в Яшалтинском районе Республики Калмыкия в 2005 г. // Архив КГУ.
7. Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
8. Шнайдштейн Е.В. Археологические памятники поздних кочевников Нижнего Поволжья IX-XV вв. как источник по проблеме этногенеза астраханских татар. Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1975.
9. Эрдниев У.Э. Историческая судьба ойратов. Элиста, 1993.

**ЧИСЛЕННОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ И ЭТНИЧЕСКИЙ
СОСТАВ КАЛМЫЦКОГО ХАНСТВА ВО ВТОРОЙ
ТРЕТИ XVIII в.***

Демографическая и этническая история калмыцкого народа в период второй трети XVIII в. весьма красноречиво иллюстрирует социально-экономическое и политическое развитие Калмыцкого ханства в эти годы. Начало этого периода было связано с феодальными междоусобицами, битвой у озера Сасыколь и откочевкой большей части калмыцких улусов за пределы России на Кубань. Вскоре политическая ситуация стабилизировалась, хотя феодальные междоусобицы вспыхивали время от времени (например, битва в урочище Болхуны в 1741 г.), но социально-экономическое положение оставалось тяжелым. Только в правление Дондук-Даши ситуация стала выправляться, а население увеличиваться, в том числе за счет мигрантов из других районов. Конечным хронологическим рубежом избран статистический учет калмыцких улусов в 1768 г. - последний перед откочевкой 1771 г.

Прежде чем приступить непосредственно к теме исследования, следует подчеркнуть, что исследования по численности и этнической структуре калмыцкого народа в XVIII в. серьезно затруднены проблемой недостатка источников. В Калмыцком ханстве производились лишь спорадические исчисления, в том числе отдельных улусов. Однако эти цифровые данные были весьма расплывчаты или в значительной степени необъективны.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект «Монгольские народы: этногенез и этническая история», № 06-01-91821 а/г.

При этом следует учитывать, что они могли быть неточными не только из-за несовершенства методики подсчета, но из-за сознательных искажений информантами в зависимости от политической конъюнктуры. В кочевом обществе информация о численности населения позволяла определить количество войск, которое могло выставить ханство или улус. Поскольку значительную часть истории Калмыцкого ханства (как и у большинства кочевых государственных образований) занимали войны - внешние и внутренние (междоусобные), эти данные имели ключевой характер в политике калмыцких ханов, тайшей и их соперников или соратников.

Практически весь тот небольшой объем информации, который сохранился до нашего времени, сконцентрирован в основном в письменных источниках - делопроизводственной документации и переписке. Некоторые цифровые данные можно почерпнуть из исторических сочинений XVIII - XIX вв. калмыцких (Габан Шараба, Батур Убаши Тюменя, анонимная «История калмыцких ханов») [см.: Лунный свет, 2003] и русских историков [Бакунин 1995; Бичурин 1991 и др.]. Небольшая часть сведений содержится в статистических и/или географических описаниях того времени [Паллас 1773; Лепехин 1795; Рычков 1999 и др.].

Следует отметить ряд исследователей XX в., которые провели в архивах значительный объем работы и смогли привлечь широкий спектр материалов из делопроизводственной переписки по исследуемому периоду, в том числе по демографии или этнографии Калмыцкого ханства, хотя могли и не ставить себе такую цель. Некоторые из них достаточно хорошо разбирались в политической и социально-экономической ситуации того периода и не попались «на удочку» дилетантов или дезинформаторов далеких лет. Из их числа следует особо выделить таких исследователей, как Н.Н. Пальмов [Пальмов 1926; Пальмов 1929], М.М. Батмаев [Батмаев 1993], А.Г. Митиров [Митиров 1998; Митиров 2002]. Значительный объем статистических данных за различные годы (в том числе полуусно) содержится в работе Г.О. Авляева [Авляев 1994].

Определенный объем информации можно восстановить, анализируя современную этническую структуру калмыцкого народа или аналогичную информацию за начало XX в. или

середины XIX в. Если отбросить малочисленные этнические таксоны и сделать экстраполяцию в глубь веков, то можно было бы выявить наиболее многочисленные и влиятельные улусы в составе ханства. К сожалению, для исследуемого периода эта методика не имеет больших перспектив. Достаточно точные статистические данные по всем калмыцким улусам появились лишь в XIX в., отчасти в конце XVIII в. Однако из-за откочевки 1771 г., когда большая часть калмыцких улусов ушла в Джунгарию, а оставшиеся улусы изрядно перемешались, использовать эти данные применительно ко всему ханству невозможно. Политика царских администраторов, которые, возмещая «убытки», передали оставшимся нойонам отдельные кибитки и группы, еще больше запутала ситуацию. В результате, например, Хошеутовский улус большей частью оказался сформирован из торгутов. Поэтому вышеуказанная методика может быть применена с большей или меньшей достоверностью лишь для Дербетовского улуса, которого события 1771 г. почти не затронули.

Тем не менее, если суммировать весь комплекс имеющейся информации и путем моделирования сформировать кривую народонаселения, то можно выявить те данные, которые являются наиболее достоверными и близкими к истине. Естественно, эти цифры не будут сверхточными, а нам придется оперировать в основном сотнями и тысячами. Нам также придется взять за единицу исчисления тот показатель, который в основном использовали источники в исследуемый период - кибитка (семья). Конечно, можно принять некий коэффициент исчисления людей в кибитке: $x 4$; $x 4,5$; $x 5$ и т.д. Однако немногочисленные сообщения, в которых указываются количество кибиток и людей одновременно, не позволяют с твердой уверенностью вывести этот показатель. Мало того, можно прийти к выводу, что коэффициент являлся «плавающим», и в годы кризисов (военных или экономических) он мог увеличиваться, а в стабильные - уменьшаться до $x 4$ и даже меньше.

При анализе этнического состава Калмыцкого ханства мы можем отметить все четыре основных субэтнуса ойратов: торгутов, дербетов, хошуты, зюнгаров. Однако их численность (и соответственно степень влияния) была

совершенно разной. Отнюдь неслучайно Приволжское ханство неофициально еще называли Торгутским, подобно Хошеутскому ханству на Кукуноре и «зенгорскому» - в Джунгарии. Дербеты и хошеуты, вместе взятые, не составляли даже одной пятой населения Калмыцкого ханства (до 1771 г.) и составляли лишь отдельные улусы. Зюнгары были еще более малочисленными и после короткого существования в качестве небольшого улуса ханши Дармабалы их включили в состав одного из торгутских улусов.

За период второй трети XVIII в. мы можем построить следующую динамику движения населения Калмыцкого ханства. Анализ имеющейся статистической информации подтверждает оценку хана Дондук-Даши, утверждавшего, что калмыков и татаров перед смертью Аюки было 70 тыс. кибиток [Батмаев 1993: 316]. Из этой цифры следует вычесть 15 тыс. ногайских кибиток - едисанов и джембулуков [АВПРИ. Ф.127. Оп.1. 1736 г. Д.1. Л.2], которые в период междоусобиц 1723 г. сбежали к единоверцам на Кубань. Сведя вместе различные данные (о выделении наследства, о междоусобицах и т.п.) и оценив их достоверность, мы видим следующую численность и этнический состав улусов Калмыцкого ханства к началу исследуемого периода.

Потомки старшего сына Аюки Чакдорчжаба (11 нойонов, наиболее влиятельными из которых были Бату, Чидан с мачехой Соломой, Петр Тайшин, Дондук-Даши и Данжин-Дорджи) владели 8 тыс. кибиток керетов (кереитов) и ики-цатанов (цаатн). С ними кочевали улусы бывших вдов нойонов Джамцо (дяди Аюки), Чимета (Батурова) и Гунделека (пятого сына Аюки), которые вышли замуж за Чакдорчжаба. Самым крупным улусом из них были бага-цатаны Дамрин Бамбара и его матери Даши-Бирюнь (примерно 2 тыс. кибиток). Общая численность улусов керетов и цатанов с учетом других небольших этнических групп составляла примерно 11 тыс. кибиток.

Потомки третьего сына Аюки Гунчжаба владели 6 тыс. бага-цохуров (Дондук-Омбо) и ики-цохуров (Бокшурга). Багацохуровский улус является единственным, чей состав до 1771 г. известен достаточно подробно, благодаря сохранившимся документам о его разделе между наследниками Дондук-Омбо. В составе улуса были отмечены

группы как социального происхождения: шубучинеры (сокольники), кетченеры, шабинеры, так и этнические: кереты, харнуты, батуты и др., однако большая часть кибиток была сконцентрирована в группах, именуемых ики-зюны, бага-зюны, ики- и бага-запсоры, ики- и бага-баруны [См.: Митиров 1998: 198-200]. Видимо, этническая структура цохуров была настолько сложной и пестрой (этноним «цохур» чаще переводят как «пестрый»), что пришлось формировать новые этнические таксоны на базе дуального (ики - большой, бага - малый) и триадного принципов (зюны - левое крыло, запсоры - центр, баруны - правое крыло). Если вспомнить, что до битвы у Болхунов в 1741 г. во владении Дондук-Омбо (то есть в Багацохуровском улусе) находились мусульмане-томуты (потомки смешанных браков между калмыками и казахами), то можно предположить, что этот «пестрый» улус изначально был сборным, составленным из мелких этнических групп разного происхождения.

Шестой сын Аюки - Церен-Дондук получил от отца улус из 6 тыс. кибиток, который традиционно именовали Багутовским. По некоторым косвенным данным можно предположить, что этот улус также не был этнически однородным, однако точно определить его состав довольно трудно. После смерти Аюки к Церен-Дондуку и его родному брату Галдан-Данжину (дети от одной матери - Дармабалы) перешли «ханские» улусы - эркетеней (3 тыс.) и хабучинов (3 тыс.), к которым присоединились и зюнгары Дармабалы (1 тыс.). В те годы почти всегда вместе с ханскими улусами кочевал и улус шабинеров (людей, принадлежавших хурулам) Шакур-ламы (4 тыс.).

Торгуты, не принадлежавшие Аюке-хану, в большинстве своем входили в состав улуса табун-отоков (пять отоков), принадлежавшего Дорджи Назарову. В указанный период их численность по документам архивов составляла примерно 8 - 10 тыс. кибиток. К сожалению, ни этнический состав улуса, ни даже названия «пяти отоков» нам не известны; в 1771 г. улус в полном составе ушел в Джунгарию. Вместе с табун-отоками на восточных рубежах ханства часто кочевал и Хошеутовский улус, численность составляла примерно 3 тыс. кибиток. Его этнический состав в тот период нам также неизвестен; в 1771 г. почти весь улус ушел в Джунгарию.

Кроме того, в состав ханства входил Дербетовский улус, численность которого оценивалась в 4 тыс. кибиток. В событиях 1771 г. он не участвовал, поэтому его нынешний этнический состав, также как и описания XIX - XX вв., вполне можно соотнести с XVIII в., предварительно вычленив аймаки, переданных «для компенсации» Н.А. Бекетовым. Данные по этническому составу 2-й трети XVIII в. подтверждают и документы о разделе наследства нойона Лабан-Дондука в 1749 г. Согласно им, в состав Дербетовского улуса входили следующие группы: большие и малые бурулы, тугтуны, большие и малые чоносы, бухусы, хашханеры и кевюды [Митиров 1998: 257].

Если суммировать все эти цифры, то с учетом нескольких малых групп мы получим примерно 55 тыс. кибиток калмыков. В некоторых документах периода после битвы у Сасыколя указывалась более высокая численность ряда улусов. Например, эркетени - 4 тыс. кибиток [Бакунин 1995: 90], цохуры - 7 тыс. [АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1737 г. Д.51. Л.1] и т.д. По всей видимости, это было связано как с приростом населения, так и с переходом (или захватом) кочевников из других улусов. Некоторыми исследователями приводятся и другие цифры. Например, М.М. Батмаев и В.И. Колесник, ссылаясь на роспись генерал-поручика князя И.Ф. Бярятинского 1733 г., определяют численность цохуров в 10 тыс. кибиток, а бага-цатанов - 3,5 тыс. [Батмаев 2002; Колесник 2003]. По указанной росписи общая численность калмыцких улусов составляет 64,5 тыс. кибиток [АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1733 г. Д.5. Лл.420-425]. Эти данные заметно отличаются от цифр, которые обычно фигурируют в делопроизводственной переписке и приведенных В.М. Бакуниным в его книге. Как нам представляется, в случае расхождения все же следует отдавать предпочтение более опытным в «Калмыцких делах» Бакунину, Беклемишеву и др., чем Бярятинскому, который был переведен на этот пост лишь 6 декабря 1731 г. и имел весьма смутное представление о демографии калмыцких улусов. В данном случае можно предположить, что имели место путаница и «двойной счет»: цифра «7000 багацохур» на самом деле относились ко всем цохурам с учетом улуса Бокшурги, а 3,5 тыс. багацатанов - ко всему улусу Дондук-Даши с учетом ики-цатанов. Тем не

менее, некоторые цифры объяснить трудно, например: 8750 шабинеров и 6700 хошеутов [Колесник 2003: 235-236]. С другой стороны, отбрасывать эти цифры и особенно этнический состав улусов, приведенных в росписи Барятинского, нельзя. Следует учесть, что это наиболее ранняя роспись улусов Калмыцкого ханства до 1771 г. с указанием их этнического состава. При подтверждении данных из других источников, эта роспись может быть использована при изучении этнической и демографической истории калмыцкого народа.

В период междоусобиц после битвы у Сасыколи хану Церен-Дондуку не удалось удержать большинство улусов в своих руках. Это привело к смуте и мятежу Дондук-Омбо, который в 1732 г. откочевал за пределы страны на Кубань с братом Бокшургой и частью дербетов. Вскоре его примеру последовали другие улусы (табун-отоки Дорджи Назарова, эркетени, бага-цатаны и др.). В результате этого, на Кубани сконцентрировалась большая часть Калмыцкого ханства, по самым минимальным подсчетам, 30 тыс. кибиток, в том числе: цохуры Дондук-Омбо и Бокшурги (7 тыс.), дербеты Четеря, его сына и брата (2,5 тыс.), захваченные улусы Церен-Дондука (более 2 тыс.) и Галдан-Данжина и Дармабалы (4 тыс.), бага-цатаны Дамрин Бамбара (2 тыс.), ики-цатаны и кереты Чидана (2,5 тыс.), Петра Тайшина (0,3 тыс.) и братьев Дондук-Даши (0,3 тыс.), табун-отоки Дорджи Назарова и других владельцев (10 тыс.) [АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1737 г. Д.51. Л.1]. Остатки улусов Церен-Дондука и его союзников (Галдан-Данжина, Дондук-Даши, Лабан-Дондука, Лекбея и др.) оценивались всего в 10 тыс., причем «половина скудных и бесскотных» [Бакунин 1995: 128].

Российское правительство сумело уговорить Дондук-Омбо вернуться накануне войны с Турцией. Бывший мятежник стал наместником, а затем ханом и сконцентрировал большую часть улусов в своих руках. В ходе русско-турецкой войны он подчинил себе малых ногаев, кочевавших за Кумой, и стал собирать с них дань, но вскоре царская администрация вывела их из юрисдикции Калмыцкого ханства. Однако эта война, в которой калмыки приняли активное участие, и новые междоусобицы, последовавшие после смерти Дондук-Омбо, заметно уменьшили количество калмыцких кибиток.

Например, в 1742 г. Дондук-Даши сообщил, что калмыков «ныне» всего лишь немногим более 20 тыс. кибиток [НА РК. Ф.36. Оп.1. Д.150. Л.126]. Хотя здесь наблюдается явное преуменьшение, масштаб демографических потерь впечатляет. Однако, на наш взгляд, на самом деле они были не столь велики. Если не считать битв у Сасыколи и Болхунов, нескольких столкновений между мятежниками и русскими войсками, кровопролитных сражений здесь не отмечено. Экономике Калмыцкого ханства был нанесен огромный урон, однако массовый голод в документах не отмечен. Разоренные скотоводы, лишившись скота, перешли к Волге и стали заниматься рыболовством (в тех условиях это следует расценивать как признак крайней нищеты у кочевников). В некоторых случаях кочевники, покинувшие улусы, выбывали из системы учета. Следует учесть еще один фактор, который мог сыграть значительную роль в падении кривой графика народонаселения. В результате боевых столкновений и кочевков, разграбления имущества, часть жилищ была уничтожена, а бездомные кочевники переходили к родственникам, которые по нормам обычного права не могли отказать им в крове. В кризисной ситуации произошло увеличение среднего числа людей в кибитке. Здесь четко проявился основной недостаток исчисления населения по количеству семей (или жилищ).

Следует также учесть, что значительная часть калмыков в этот период покинула свои улусы и проживала за их пределами или даже вошла в состав казачьих войск (численность калмыков в казачьих войсках в этот период по некоторым оценкам достигла 19 тыс. человек). Если в 1728 г. в Царицыне, Дмитриевске (Камышине) и Саратове значилось 278 семей калмыков, то к 1734 г. их численность достигла 589 семей [АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1728 и 1734 гг. Д.23. Л.1-38]. Всего к середине 30-х годов XVIII в. в городах Астраханской губернии значилось 1446 семей калмыков (5282 человека). Для их поселения администрация выбрала Среднее Поволжье. 7 апреля 1737 г. был принят указ о поселении калмыков внутри Закамской линии. Весной 1738 г. в этом районе появились первые 700 семей (2104 калмыка). В урочище Кунья Воложка построили крепость, получившую 14 мая 1739 г. наименование Ставрополь [З-в 1848: 29] (позже Ставрополь-на-

Волге, ныне Тольятти). В 1744 г. ставропольских калмыков передали из ведения Коллегии иностранных дел в управление оренбургскому губернатору и ставропольской городской канцелярии, а в 1745 г. Ставропольское поселение преобразовали в иррегулярное войско по типу казачьего. Тем временем, в Ставропольскую крепость продолжали переходить новые группы крещеных поселенцев. После разгрома Галдан-Данжина (сына Аюки-хана) и поражения Джан (вдовы Дондук-Омбо) число беженцев из калмыцких улусов заметно выросло. Например, в 1743 г. в Черкасск прибыли владелец Чидан Дербетев (брат Анны Тайшиной) со 130 кибитками и зайсанг Доржи с 5 кибитками, которые были крещены и отправлены в Ставрополь [АВПРИ. Ф.119. Оп.1. 1744 г. Д.27. Л.1-2]. К 1745 г. численность ставропольских калмыков выросла до 4283 человек, к 1750 г. - до 5531, к 1754 г. - до 8695 человек [Очерки 1967: 205].

Имели место и перекочевки калмыков на Дон, хотя и не в таких масштабах, как ранее. В 1735 г. наместник Калмыцкого ханства Дондук-Омбо и наказной атаман войска Донского Данило Ефремов заключили договор о том, что калмыки, до этого перешедшие на Дон, остаются под юрисдикцией войска, но войсковая администрация обязалась не принимать новых беглецов. Перекочевки калмыков на Дон и обратно продолжались и после 1736 г. Однако в 1753 г. царское правительство по настоянию Дондук-Даши приказало войску вернуть всех калмыков, прикочевавших после указа 1736 г. В результате этого, калмыцким феодалам были возвращены 366 кибиток (1515 человек) [Научный архив КИГИ РАН. Ф.4. Оп.2. Д.17. Л.45]. После указа 1753 г. побег калмыков на Дон стали редкостью, хотя такие случаи имели место. К концу исследуемого периода их численность составила 10 тыс. человек [Дон и степное Предкавказье 1977: 32].

В период правления Дондук-Даши и его сына Убаши внутривосточная ситуация стабилизировалась (если не считать нескольких небольших волнений), начался рост населения Калмыцкого ханства. «Бесскотные» калмыки, осевшие было на берегах Волги, стали «обрастать скотом» и возвращаться в свои кочевья. Начался и обратный отток калмыков из казачьих войск. Увеличил население

Калмыцкого ханства и переход до 2,8 тыс. калмыцких кибиток из разгромленного Джунгарского ханства. В 1755 - 1757 гг. цинская армия захватила Джунгарское и Кашгарское ханства и подавила восстание ойратов с жестокостью и беспощадностью. Тактика «выжженной земли» спровоцировала голод, который привел к гибели еще большего количества ойратов. По донесениям наблюдателей из каждых 5 тысяч жителей, захваченных китайцами, - 4 тысячи умерли от голода [АВПРИ. Ф.113. Оп.1. 1758 г. Д.6. Л.50]. По данным некоторых китайских историков, в результате завоевания Джунгарии погибло 70% жителей завоеванных ханств, около 20% - удалось бежать за границу [Санчилов 1983: 63]. Огромное количество беженцев оказалось в плену у киргизов и казахов. Многие «зенгорцы» (джунгарцы-ойраты), урянхайцы, киргизы, телеуты, бухарцы и др., откочевав на территорию соседних государств, обратились с просьбами о принятии в подданство. Только в Малую Бухару (Кашгарию) бежали «3 тысячи калмыцких кибиток вместе с бухарцами» [АВПРИ. Ф.113. Оп.1. 1758 г. Д.6. Л.50]. В крепостях Сибирской губернии большие группы беженцев начали появляться еще до восстания Амурсаны. Тобольский губернатор адмирал Мятлев доносил в Коллегию иностранных дел, что на крепостях и форпостах Кольванской и Кузнецкой линий, а также Усть-Каменогорской крепости значилось 7011 беженцев из Джунгарии, в том числе 2430 «зенгорцев», 2100 урянхайцев, 1426 телеутов, 836 бухарцев [АВПРИ. Ф.113. Оп.1. 1757-1764 гг. Д.8. Л.3-5]. Царское правительство разрешило принимать беженцев в русское подданство, но при условии, что они будут переходить в православие. Тех ойратов, которых не удалось принудить к крещению, отправили в приволжские улусы, к Дондук-Даши. В числе последних был отряд Шеаренга (около 10 тысяч человек) и группа ойратов во главе с вдовой Амурсаны [АВПРИ. Ф.113. Оп.1. 1758 г. Д.6. Л.39].

Все ойраты, которых удалось крестить, должны были перейти на поселение в Ставрополь. В состав войска вошел 2961 человек, хотя 11 сентября 1757 г. оренбургский губернатор И.И. Неплюев сообщил, что «из следующих к Оренбургу зюнгорцев» в пути умерло 557 человек [АВПРИ. Ф.113. Оп.1. 1755-1757 гг. Д.4. Л.616]. К 1759 г. общая численность ставропольских калмыков составила более 11,5

тыс. человек. Однако многие кочевники не желали менять привычный образ жизни и переходить на оседлость. Некоторые семьи ставропольских калмыков покинули свои места. 9 февраля 1764 г. астраханский губернатор Н.А. Бекетов сообщил императрице Екатерине II о том, что до тысячи семей крещеных калмыков бежали из Ставропольского войска из-за непривычного климата и ностальгии. По рекомендации Бекетова им предоставили свободу выбора [НА РК. Ф.Р-145. Оп.1. Д.190. Л.8]. Но побег продолжались и позже. По данным войсковой канцелярии, на декабрь 1768 г. значилось всего лишь 8217 калмыков, в том числе 2219 джунгарских [Шовунов 1992: 136]. Калмыки также несли службу в Оренбургском и Уральском войсках. По нашей оценке, общая численность калмыков в войсках Поволжья и Приуралья к концу 2-й трети XVIII в. достигла 9,5 тысяч человек.

По данным 1768 г. (явно заниженным) население калмыцких улусов составляло 40222 кибитки калмыков, причем 23715 кибиток принадлежали Убаши-хану, а остальные 16507 - другим владельцам. Отмечается также и наличие в составе ханства небольшого количества «татар» (как астраханских татар, так и ногайцев). Например, в подчинении у хана было 1129 кибиток татар. Однако, по нашей оценке, процент «утаенных» кибиток был не таким уж большим: около 10%. Учитывая относительно благоприятную экономическую ситуацию и прекращение междоусобиц, фактор увеличения среднего количества людей в кибитке, характерный для кризисов, нельзя признать в данном случае определяющим.

Таким образом, мы можем констатировать сокращение численности населения Калмыцкого ханства за период 2-й трети XVIII в., как за счет откочевков, так и за счет внутренней убыли. Основной причиной этого следует считать нарастание внутренних междоусобиц в результате ослабления ханской власти. Естественный прирост не мог компенсировать эти потери. Произошли заметные перемены и в этническом составе ханства за счет присоединения «новых» зюнгаров после падения Джунгарского ханства.

Литература

1. Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа (IX - 1 четверть XVIII вв.). - М. - Элиста: ИНИОН РАН, 1994.
2. Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев: Сочинение 1761 года/ Вступ.ст. М.М. Батмаева. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1995.
3. Батмаев М.М. Калмыки в XVII - XVIII вв. События, люди, быт. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1993.
4. Батмаев М.М. Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII - XVIII вв. - Элиста: АПП «Джангар», 2002.
5. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени: Предисл. В.П. Санчирова. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1991.
6. Дон и степное Предкавказье. XVIII - первая половина XIX в. (Заселение и хозяйство). Под ред. А.П. Пронштейна. - Ростов н/Д, 1977.
7. 3-в Н. Исторический обзор ставропольских калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1848. Т. XXXV. №7-8. Отд.2. С.27-38.
8. Колесник В.И. Последнее великое кочевье: Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. - М.: Вост. лит., 2003.
9. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия... по разным провинциям Российского государства. Т.1. - СПб., 1795.
10. Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / Сост., ред., вступ.ст., предисл., коммент. А.В. Бадмаева. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 2003.
11. Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1998.
12. Митиров А.Г. Истоки. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 2002.
13. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. - М.: Наука, 1967.
14. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч.1. - СПб.: АН, 1773.
15. Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч.1. - Астрахань: Облисполком, 1926.
16. Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч.П. - Астрахань: Облисполком, 1929.
17. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. - Уфа: Китап, 1999.
18. Санчиров В.П. Приволжские калмыки в составе Цинской империи в конце XVIII в. // Общественный строй и социально-политическое развитие дореволюционной Калмыкии. - Элиста: Калм.кн.изд-во, 1983. С.60-73.
19. Шовунов К.П. Калмыки в составе российского казачества. - Элиста: Калм. кн. изд-во, 1992.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТИБЕТСКОЙ АСТРОЛОГИИ*

Астрология была известна тибетцам со времен правления первого короля Тибета Нья Ти Ценпо. Её широко использовали служители древней религии Бон. С IV века буддизм начинает своё распространение в Тибете. Вместе с ним приходят новые знания по астрологии, медицине и другим наукам. До VII столетия астрология основывалась на традициях религии Бон, но с появлением в Тибете пятой жены короля Тибета Сонгцен Гомбо – китайской принцессы, начинается влияние китайской классической элементной астрологии. Период наибольшего расцвета тибетской астрологии связан с усилением буддийского теократического государства. В VIII веке, благодаря патронажу со стороны правителей страны идет бурное развитие религии и науки, переводятся тексты на тибетский язык [КАСН 1998: 7-8].

К этому периоду относятся многие важные письменные источники. Один из них - «Белый берилл» («Бендурья карпо»), автором которого является регент Далай-ламы V Деси Санге Гьятсо, который, обобщив все известные ему астрологические учения, создал «систему систем», являющуюся основой тибетской астрологии до настоящего времени [ТАА: 1995: 10].

В традиционной тибетской астрологии известны три основные системы:

1. «Карци» («Белая астрология») близка западной астрономии, поскольку включает в себя изучение планет и созвездий, а также математические вычисления. В этой системе существуют «лунный» и «солнечные» разделы.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, (проект № 06-01-18092е)

Гороскопы «солнечного» раздела основаны на расчетах движения планет через 12 знаков Зодиака. «Лунный» раздел основан на движении Луны через 27 так называемых лунных дворцов и на различных нумерологических комбинациях, возникающих в связи с этим. Этот раздел является наиболее распространенной системой календарных вычислений в Тибете, базирующихся на «Калачакра тантрах».

2. «Нагци» («Черная астрология») базируется на изучении элементарных отношений в контексте взаимосвязей элементов сына-матери или друга-врага. В ней практически не используются математические вычисления.

3. «Янгчар» («Брахманская астрология») тесно связана с йогическими методами и медициной. Основана на вычислениях 12 знаков Зодиака и таблицах с гласными звуками.

В основе всех известных систем тибетской астрологии лежит идея о том, что годы, месяцы, дни и часы, а, следовательно, и люди в каждый год, месяц, день и час находятся под влиянием или какой-нибудь стихии, или какого-нибудь созвездия и планеты, или же какого-нибудь доброго или злого духа. При этом для родившихся в год, месяц, день и час господства той или другой стихии, той или другой планеты и того или иного духа влияние это продолжается всю жизнь, и многое решает в их дальнейшей судьбе. Сами по себе все эти стихии, планеты и духи большей частью добры. Но так как в одиночку они миром управляют редко, чаще же комбинируются между собой в самых разнообразных сочетаниях, то и влияние их значительно изменяется.

Например, та стихия, которая сама по себе добра, в соединении с другой делается злой и, напротив, злая в соединении с другой – доброй и т.д. Влияние их усложняется еще и в зависимости от того, под покровительством какой стихии, созвездия или духа находится человек с момента своего рождения. Таким образом, те совпадения, которые для одного благоприятны, для другого могут быть однозначно вредны. Поэтому задача тибетских астрологов состоит, с одной стороны, в том, чтобы для каждого года, месяца и дня указать все возможные комбинации стихий, планет, созвездий и духов, с другой, выделить, во-первых, те совпадения, которые благоприятны или же враждебны для всех людей, а во-вторых,

для каждого человека в отдельности. Первая задача достигается при помощи астрологических календарей, которые составляются для каждого года и содержат перечень всевозможных комбинаций на каждый месяц и день. Вторая – при помощи разного рода таблиц, в которых отмечены благоприятные и неблагоприятные совпадения. Так что, имея календарь и таблицы, нетрудно вычислить, в какой день что можно и что нельзя делать.

Тибетская астрология используется практически во всех сферах деятельности человека и общества. По функциональному признаку можно выделить следующие виды:

1. Определение характера и психологических особенностей индивида, исходя из даты и времени его рождения.

2. Определение предшествующих жизней на основе гороскопа рождения индивида, позволяющих узнать особенности его прошлых реинкарнаций, для более ясного осознания нынешнего воплощения.

3. Прогноз-предсказание возможных факторов какого-то периода времени и ситуаций, имеющих влияние на жизнь человека. Такие прогнозы можно разделить на общие и индивидуальные.

Индивидуальные прогнозы выстраивают, опираясь на те или иные ситуации в жизни человека. К примеру, брачная астрология определяет совместимость супругов, позволяет составить гороскоп совместной жизни, определить количество и время рождения детей и т.п. Астрология смерти позволяет предположить момент и обстоятельства смерти, способы погребения и сопутствующие ритуалы, а также составить прогноз будущего перерождения и подобрать ритуалы для благополучной формы воплощения в следующей жизни. Медицинская астрология высчитывает время и условия для более качественного лечения [ПА 1998: 44-47].

Составление календарей базируется на строго определенном сочетании определенной стихии, планеты, духов, имеющих влияние на годы, месяцы и дни жизни человека. Поэтому для составления календаря необходимо знать, какие стихии и планеты чем управляют и в каком порядке они сменяют друг друга. Как правило, первичные комбинации и порядок этих составных элементов всегда одинаковы.

Таким образом, годами управляют либо один из пяти элементов (вода, земля, железо, огонь и дерево), либо один из двенадцати символов животных (мышь, корова, тигра, заяц, дракона, змеи, лошади, овцы, обезьяны, курицы, собаки и свиньи).

Согласно принятому летосчислению цикл состоит из шестидесяти лет и каждый год обозначен определенной комбинацией указанных пяти элементов и годов 12-летнего цикла, причем комбинации эти всегда следуют одна за другой в строго раз и навсегда определенном порядке, и, чтобы определить, под влиянием какой комбинации находится данный год, нужно знать, под какой комбинацией находился предыдущий.

Месяцы, как и годы, находятся или под влиянием тех же шестидесяти комбинаций элементов и названий годов или же только двенадцати лет. По первому способу, влияние стихий и животных символов на тот или другой месяц определяется так же, как и для годов, т.е. первый месяц нового года находится под влиянием не какой угодно комбинации, а той, которая следует после комбинации, влиявшей на последний месяц прошлого года. Но так как комбинаций этих шестьдесят, а месяцев только двенадцать, то месяцы находятся под покровительством разных комбинаций не одного года, а пяти лет, по истечении которых комбинации в том же порядке начинают повторяться снова.

При этом нужно принимать во внимание и тот факт, что тибетский календарный год состоит из двенадцати лунных месяцев, а каждый месяц из 29 или 30 дней, причем шесть месяцев включают по 29, а шесть по 30 дней. Так как 6 месяцев по 29 дней составляют 174 дня, а 6 по 30 – 180, всего 354 дня, или точнее 354 дня, 8 часов, 48 минут и 36,6 секунды. Как известно, солнечный год состоит из 365 дней, 5 часов, 48 минут и 50 секунд, следовательно, принятый отсчет времени будет отставать от действительного времени обращения Земли вокруг Солнца на 10 дней, 21 час и 23,4 секунды. В три года разница эта будет равна 32 дням, 15 часам, 1 минуте и 10,2 секунды, т.е. составит больше месяца. Чтобы устранить ее, тибетские астрологи прибегают к следующему средству. Так как через 32 1/2 месяца, или 2 года, 8 месяцев и 15 дней разница будет равна приблизительно 30 дням, то по простейшему этому

времени вставляется лишний тринадцатый месяц в 30 дней, так что каждый третий год будет состоять не из 12, а из 13 месяцев. Но этот вставной месяц под влиянием указанных комбинаций не находится, и хотя его и следовало бы ставить в половине года, обычно в календарях его ставят последним.

Согласно общепринятой традиции, первым месяцем в году должен считаться месяц Ло сара (месяц Нового года по тибетскому календарю), начинающийся с нашего февральского новолуния. Если случится, что первый календарный месяц не будет соответствовать месяцу Ло сара, тогда происходит следующее: фактически первым считается и первым значится не первый календарный, а тот, который соответствует месяцу Ло сара. За ним идет следующий календарный месяц и т.д. вплоть до тринадцатого, если таковой имеется, а потом следуют уже первые календарные месяцы и тринадцатый.

При этом сообразно с переменной месяцев переставляются и комбинации покровительствующих духов, элементов, планет. Фактически первому месяцу покровительствует не та комбинация, которая следует после последнего месяца прошлого года, а та, которая пришлась ему по рядовому счету, словом, каждый месяц находится под покровительством той комбинации, какая пришлась для него по календарному порядку, а не по тому, в каком он стоит фактически. Когда определено, под какими влияниями находятся месяцы и годы, остается то же сделать для дней. Последние находятся под влиянием: тех же шестидесяти комбинаций; восьми парка (spar kha) – астрологической триграммы, главного компонента в системе Нагци; семи планет; 28 звезд и т. д. [ЗОА 1999: 8-10].

Как и при обозначении годов и месяцев, комбинации эти следуют не в произвольном порядке, а в таком же, в каком их представили при обозначении годов и месяцев, т.е. первый день первого месяца обозначается не какой угодно комбинацией, а той, которая придется по счету от предыдущего года. Затем следуют все указанные выше комбинации до конца, потом все комбинации от начала и до той, с которой начался счет, и, наконец, когда пройдет весь цикл, счет начинается с той комбинации, которой начался предыдущий. При этом перемены месяцами их настоящих мест не принимаются во внимание, т.е. числа обозначаются по порядку календарных

месяцев, а не тех, которые фактически считались первыми. Что касается вставных месяцев *zla shol*, то числа их обозначаются или комбинациями, следующими после названий 12-го месяца, или же комбинациями, следующими после 15-го числа того месяца, в который они вставлены.

Сутки делят на 12 часов, а каждый час - на 5 минут. Каждый час в тибетской астрологии равен двум нашим часам, а каждая минута – 24 нашим. Часы имеют названия тех же циклических животных, но без прибавления названий стихий. Первым часом считается час лошади, соответствующий нашим первому и второму пополудни [ТАА 2005].

В астрологии широко используются таблицы для определения комбинаций на каждый год, день и месяц, остаётся указать, какие из этих комбинаций благоприятны и какие неблагоприятны. Это достигается при помощи астрологических таблиц. Но так как комбинации эти бывают благоприятны или неблагоприятны для всех людей или только для некоторых, то и таблицы делятся на два разряда: а) общие, т.е. показывающие вообще счастливые или несчастные совпадения для всех людей; б) частные, показывающие то же самое для каждого конкретного человека [ФАКД 1998: 16].

В тибетской астрологии широко используются таблицы, показывающие вообще счастливые или несчастные совпадения для всех людей. Как образцы, представляющие свод народных примет, таблицы эти очень разнообразны и многочисленны. Существуют таблицы с указателями дней стрижки, поездки, начала строительных работ, стрижки овец и т.п. Все эти таблицы расшифровываются разными астрологическими системами и методами.

Рукописный фонд КИГИ РАН располагает рядом астрологических текстов на тибетском языке. Их состав и содержание следует изучить подробнее.

Литература

1. ЗОА «Зеркало отражающее астрологию» “*Bras rtsis bee dkar dgong don dri med kun phen me long*” / TMAI of H.H. The Dalai Lama. Dharamsala, 1999.
2. КАСН «Ключ к астрологическим системам Нагци» “*Vyaung rtsis*

man ngag zla ba'I 'od zer dang 'byaung rtsis sngon 'gro gtsug lag sgo 'byaed gyai lde mig de'I re'umig bjas" / TMAI of H.H. The Dalai Lama. Delhi, 1998.

3. ПА «Практическая астрология» “Tse rtsis 'bras bu blo gsar dga' skyaed” / Men Tsee Khang. Delhi, 1998.

4. FAKD Snang Rgyal Ati Sherab Nyima «Fortunate astrological knowledge drawer» / Tibetan Monastic University. Sere Yer Parkang Tsan, 1998.

5. TAA Tibetan astronomy and astrology / TMAI of H.H. Dalai Lama. Delhi, 1995.

6. TAA 2005 Tibetan Annual Almanac 2005 / TMAI of H.H. Dalai Lama. Delhi, 2004

КАЛМЫЦКИЕ ФОРМЫ ГАДАНИЙ*

У калмыков были распространены разнообразные формы гаданий, к которым прибегали в различных жизненных ситуациях. Существовала и гадательная литература. К людям, умеющим гадать, относились с уважением и почетом, к их помощи прибегали в минуты сомнений и страха. Те, кто занимался гаданиями, как правило, придерживались определенных правил. У них были некоторые запреты в питании и поведении.

Гадания делились на «внешние» и «внутренние». К «внешним» мы относим астрологические, метеорологические гадания, гадания по внутренностям животных, огню, на четках и других предметах. К «внутренним» гаданиям относятся толкования снов [Гедеева, Омакаева 2002: 104].

Гадание - это стремление раскрыть явления, которые человеческий разум по суеверным представлениям не может постигнуть собственными силами и позволяет узнать будущее при посредстве разных предметов [СЭС 1979: 773].

Рассмотрим подробнее несколько видов «внешних» гаданий, особенно распространенных у калмыков. Это гадания на расплавленном свинце, на спичках, на прутике («бура»⁷ лоза, прут»[КРС 1977:120]), на четках, на бумаге.

Что характерно для калмыцких гаданий, так это упор на триаду. Триада - характерный признак шаманских структур, в том числе шаманской мифологии монголов, весьма близкой к другим монголоязычным народам [Жуковская 1988:133].

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям»

К гаданию посредством плавленного свинца прибегали в том случае, если ребенок плохо спал ночью, плакал. Как правило, ребенка приводили к знахарке, владеющей таким способом гадания. Гадание осуществляли днем, до захода солнца. Предварительно расплавив свинец, усаживали ребенка на стул, сверху накрывали белой тканью, затем, держа над головой чашу с холодной водой, вливали в нее расплавленный металл. Остывая, он принимал определенную форму, его вынимали из чаши и тщательно рассматривали. По поверью калмыков, металл принимал форму предмета или животного, которого испугался ребенок и, вероятно, от этого он плохо спал. Процедуру проводили три раза, а иногда и семь раз подряд. После завершения гадания воду выливали в сторону заката солнца, свинец же оставляли для последующих гаданий. В некоторых случаях, знахарь советовал завернуть металл в белую ткань и закопать его в укромном месте, где на него не будет ступать нога человека. Люди, прибегающие к этому виду гадания, верят, что после всех произведенных действий испуг, беспокоивший их детей во время сна, окончательно пройдет [ПМА].

Другой вид гадания, как правило, совершался в домашних условиях, он не требовал специфических знаний. К нему прибегали, для того чтобы узнать, «сглазили» ребенка или нет. Способы этого вида гадания разнообразны. В первом случае для этого берут стакан воды или банку емкостью до полулитра и новую коробку спичек. Затем поочередно сжигают девять спичек подряд, держа при этом банку с водою над головой ребенка. Когда спичка догорает до основания, то ее опускают в банку с водой. В случае, если «сглаз» существует, то спички встают вертикально ко дну банки. Если же «сглаз» отсутствует, то спички будут находиться горизонтально и плавать на поверхности воды. В некоторых случаях после проведенной процедуры этой же водою обмывают лицо, руки и ноги ребенка. Если он в это время вздрогнул, то это хороший признак, значит, «сглаз» выходит из него. Затем он должен три раза сплюнуть в эту банку с водой, после чего берут щепотку соли, разделив ее на три части, сыплют в банку и еще добавляют немного печной золы. Если ребенок мал, чтобы самостоятельно сплюнуть, то старшие брали из его рта слюну. Прежде чем вылить воду, читали заговор, вербальное

сопровождение: Күүнэ му нүдн, хар келн, күүнэ генэр, тачал, харал уга болтха. Усн-һалар ортха, уга болтха. Эн күүнэ (называли имя ребенка) ээснь-чочснь уга болтха! (Пусть сглаз, злой язык, людские страдания, обиды и проклятия, исчезнут, пройдя через огонь и воду. И страх оставит ребенка навсегда) [ПМА].

Второй способ гадания от «сглаза» заключается в следующем: зажженной спичкой проводят трижды над головой ребенка, а затем опускают в банку с водой. Количество спичек может варьироваться от семи до девяти штук. В третьем случае, когда все спички оказывались на поверхности воды, то все содержимое перемешивалось. Если спички тонули, то «сглаз» имеет место, а если они не тонут, значит, «сглаза» нет. Содержимое банки выливали ночью и соблюдали запрет, (после этого до утра никто на улицу не выходил). Так, в одном варианте, воду выливают за пределами двора в сторону заката солнца, туда, где мало ходят, во втором случае, выливают на развилке дорог, в третьем - просто на дорогу, на три стороны света, произнося заговор: Күүнэ келн, күүкнэ гем авад йовж одтха. «Да заберет болезнь и сплетни (проходящий мимо)» [ПМА].

После заговора произносят благопожелание-йорял о выздоровлении ребенка, сплевывают три раза через левое плечо и уходят, а посуду, в которой проводилось гадание, не заносят в дом, а оставляют на улице на сутки, перевернув вверх дном, чтобы ушла негативная энергия.

Еще один вид гадания, к которому прибегали калмыки, гадание на прутике - «бура». Гадание на «бура» мог осуществить только посвященный человек, который умел входить в контакт с духами. У калмыков, как известно, существует культ растущих деревьев. Особо почиталось одиноко растущее дерево, которое не рубили, оно считалось священным. К нему ездили на поклон, молились, проводили ритуалы, ибо, по представлениям калмыков, его считали вместилищем духов. Проезжая мимо, нужно было, обязательно поклониться дереву, привязать к ветвям ленточку, положить рядом монетку.

Для гадания пользовались прутом «бура», найденным у деревьев, растущих в чистых местах, на водоемах. Гадатель должен был сам найти, подобрать упавшие ветки возле дерева.

Но когда не было подходящего «бура», то он срезал его с растущей ветки.

Размер «бура» для гадания должен быть не длиннее локтя гадателя. Здесь следует заметить, что обработка прутика у каждого индивидуальна. Одни отстригивают большую часть прутика в трехгранник, другие очищают от коры, третьи вообще никак не обрабатывают. Мы рассмотрим один вариант гадания с трехгранным прутиком. По длине всех трех граней делались насечки ножом, после чего каждая третья насечка срезалась. И вели подсчет, сколько насечек, четных и нечетных, осталось в конце каждой грани. Если из трех граней во всех или же в двух не осталось свободных насечек, т.е. все они сошлись на трех, то результат гадания был отрицательным, «бютю» - закрыто, глухо.

Если же на гранях осталось по две насечки, то это значит «худрф» - подхвостник. Про этот результат еще говорят, что он означает дорогу, так как подхвостник одевают на коня перед тем, как выехать в дорогу. И заказчику обряда гадания придется еще потрудиться, поездить, пока его намерение воплотится в жизнь.

Когда же оставалось по одной насечке, это означало «байр» - радость. Результат гадания положителен [ПМА].

Бывало и такое, что во всех трех гранях ветки были разные результаты, и тогда требовалось дополнительное гадание. В этом случае одна из граней зачищалась, и на ней вновь делались насечки и после этого подводили итог. Редко, но все же случалось, что результат повторялся, и тогда гадатель выходил из дому и шел к соседним домам, тайно подходил к дверям и прислушивался к разговору в доме. Тема разговора в доме была ключом для окончательного результата гадания. Случалось и такое, если нужно было срочно кому-то погадать, но не было времени или возможности для поиска палочки, тогда брали обыкновенную деревянную бельевую прищепку и делали на ней насечки. По мнению гадающего, прищепки подходят для такого случая, потому что ими пользуются для высушивания чистого белья [ПМА].

Существует вариант вышеописанного гадания на спичках и на бумаге. Для этого брали новую коробку спичек, трясли её рукой, высыпали содержимое на стол, делили спички на три части, а затем подсчитывали. Спички считали по три штуки

и откладывали. После этого смотрели, сколько спичек осталось в каждой части, и подводили итог [ПМА].

На бумаге делались произвольно штрихи карандашом в три ряда. Затем соединяли каждые три штриха линией и в конце каждого столбца оставалось нечетное или четное количество штрихов [ПМА].

Гадание на четках производилось следующим образом. Для этого брали четки, произвольно делили их на две части и затем начинали отсчитывать по три бусинки до места разделения. Успех или неудача зависели от количества оставшихся бусинок [ПМА].

Выше перечисленные гадания имеют глубокие корни и уходят в добуддийские обычаи калмыков, которые хорошо сохранились и продолжают находить применение в народе, несмотря на большой промежуток времени, прошедший с того момента, когда предки калмыков, ойраты, приняли буддизм и сменили кочевья Западной Монголии на степные просторы Волги.

Литература

1. Гедеева Д.Б., Омакаева Э.У. Ойратские гадательные сочинения «Знание языка лошади» и «Гадание на 10 пальцах рук» как источники изучения традиционных культов и верований калмыков // Монголоведение. № 1. Элиста: АПП «Джангар», 2002
2. Жуковская Н.Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988.
3. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. 14. СПб.: 1890.

Условные сокращения

4. КРС - Калмычко-русский словарь. М.: Изд-во «Русский язык», 1977.
5. СЭС - Советский энциклопедический словарь. М., 1979.
6. ПМА - Полевой материал автора.

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ГОЛОВНОГО УБОРА «БОККА» СРЕДНЕВЕКОВЫХ КОЧЕВНИКОВ

Большое значение для понимания особенностей культуры отдельного народа в период истории, о котором имеются сравнительно скудные сведения, имеет изучение одежды данного народа, сравнительное сопоставление его с костюмами других этнических общностей.

В народном костюме выявляются эстетические вкусы, отражаются на разных этапах истории социальные отношения и идеология, сказываются влияние природно-хозяйственных условий жизни и уровень благосостояния населения.

Если в наши дни народный костюм сравнительно быстро меняется и имеет много своеобразных форм, в выборе которых проявляются личные склонности и вкусы каждого человека, то в прошлом для него была характерна большая традиционность. Она сказывалась не только в общем виде костюма, но и в отдельных его деталях и была в основном обусловлена причинами экономического, социального и идеологического порядка. Костюм был как бы паспортом человека, определявшим его этническую принадлежность, социальное и семейное положение. Костюм менялся только вследствие изменения этого положения [Сухарева 1954: 9].

Одним из наиболее интересных во многих отношениях элементов народного костюма является головной убор. Именно в нем сильнее всего проявляются своеобразие костюма и традиционные черты.

В данной небольшой работе, основанной на материалах археологии, этнографии и искусствоведения, сделана попытка пересмотреть некоторые, уже устоявшиеся взгляды исследователей

на средневековый женский головной убор (бокку).

В рамках одной статьи невозможно охватить все аспекты рассматриваемой проблемы. Однако на основании имеющегося фактического материала мы сочли целесообразным затронуть некоторые спорные и малоизученные вопросы происхождения и этнической принадлежности средневекового женского головного убора номадов.

Этот головной убор был распространен, согласно письменным источникам, в золотоордынское время в степях Нижнего Поволжья, Заволжья, на территории современной Монголии, некоторых районах Китая.

Существует несколько описаний убора, сделанных некоторыми путешественниками и торговцами, побывавшими в Кипчакской степи во второй половине XIII века.

Так, европейский путешественник Плано Карпини описывает его как «... нечто круглое, сделанное из прутьев или коры, длиною в один локоть и заканчивающееся наверху четырехугольником, и снизу доверху этот (убор) все увеличивается в ширину, и наверху имеет один длинный и тонкий прутик из золота, серебра или дерева или даже перо; и этот (убор) нашит на шапочку, которая простирается до плеч. И как шапочка, так и вышеуказанный убор покрыты букараном или пурпуром, или балдахинном.» [Рубрук 1957: 7].

А вот как описывает его другой европеец - В. Рубрук: «... Украшение на голове - бокка из древесной коры или другого легкого материала. Это украшение круглое и большое, вверху четырехугольное, как капитель колонны. Бокку покрывают драгоценной шелковой тканью, внутри бокка пустая, а в середине над капителью или над упомянутым четырехугольником они ставят прутик из стебельков, перьев или из тонких тростинок. И этот прутик украшает сверху павлиньими перьями и вдоль кругом перышками из хвоста селезня, а также драгоценными камнями...» [Рубрук 1957: 100].

Многие исследователи, как в дореволюционное, так и в советское время (А.А. Спицин, А.П. Зяблин и др.), связывают данный головной убор с появлением в степях Восточной Европы в 30-х годах XIII века монголов.

Действительно, согласно письменным и археологическим источникам, примерно со второй половины XIII века у кочевниц на Нижней Волге появляется мода на высокий головной убор.

Однако можно ли утверждать, что подобные головные уборы носили только монгольские женщины?

Историко - этнографические и археологические исследования, проведенные на территории Калмыцкой степи и Нижней Волги, показывают, что бокка была распространена и среди других - тюркоязычных кочевых народов.

Известный специалист по археологии поздних кочевников Г.А. Федоров-Давыдов в своей работе «Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов» констатирует, что «... бокку носили не только монголы...» [Федоров-Давыдов 1966: 156].

К этому и другим выводам Г.А. Федоров-Давыдов пришел в результате применения в несколько усовершенствованном виде метода типологического анализа большого количества позднекочевнических погребений.

Исследователь казахского прикладного искусства А.Х. Маргулан, опираясь на известные описания бокки Плано Карпини и Рубрука и собственные, искусствоведческие изыскания, называет ее кипчакским головным убором.

В то же время он упоминает и другие кочевые народы, среди которых был распространен данный головной убор.

А.Х. Маргулан пишет:... «О кипчаках, канглы и найманах есть сведения в трудах Плано Карпини и Вильгельма Рубрука. По их словам, все предметы домашнего обихода и одежду у этих племен делали женщины, например, женские головные уборы «длиной в локоть» с четырехугольником или коническим верхом, часто украшенные тонким прутиком из золота или серебра, которые назывались бокка, точнее бугтак. Свадебная женская шапка казахов - саукеле - очень похожа на этот головной убор кипчаков...» [Маргулан 1986: 50].

Однако некоторые исследователи продолжают приписывать бокку монголам.

Так, Е.В. Шнайдштейн в статье «Нашествие монголов и кочевники Нижнего Поволжья в 13-14 вв.» [Шнайдштейн 1988: 69-82], признавая, что убор «... быстро распространился по степи и часто встречается в погребениях разной конструкции, с восточной, западной или северной ориентировкой костяка...», все же называет его «... характерным монгольским предметом». В доказательство своих доводов она приводит письменное свидетельство некоего Сюй-Тин-Чжи, побывавшего в Монголии в 1235-1236 гг., и называет этот убор Гу-Гу: «...У них при приготовлении Гу-Гу каркас делается из раскрашенного дерева и обертывается красным шелком или золоченой шелковой материей, а к самой макушке прикрепляется

ветка ивы или (сделанная) из железа длиной в 4-5 чи и обертывается темно - синим войлоком, причем у людей из верхов (общества) она украшается цветами из зеленых перьев зимородка или кусками разноцветных шелковых тканей из нашего государства, а у людей из низов (общества) - фазаньими перьями ...» [Краткие сведения о «черных татарах» 1960].

На первый взгляд, описание головного убора, данное Сюй-Тин-Чжи, сходно с описанием Плано Карпини и Рубрука, приведенное выше. Однако, если более детально их сравнить, можно найти некоторые, довольно существенные различия.

Сюй-Тин-Чжи, описывая головной убор, не упоминает того, что должно было ему буквально «броситься в глаза». Это увеличение размеров убора в ширину снизу доверху и наличие в верхней части его четырехугольника, напоминавшего как бы «капитель колонны».

Другое различие - это материал, из которого изготавливался каркас бокки, т.е. деревянной основы, которую затем обертывали в ткань. Плано Карпини и Рубрук пишут, что основа головного убора изготавливалась из прутьев, коры, или «другого легкого материала».

Сюй-Тин-Чжи говорит о раскрашенном дереве, не упоминая ни прутьев, ни коры.

Напрашивается вывод, что перед нами два различных типа средневекового женского головного убора кочевников.

Первый тип головного убора, конусообразной формы, характерен в целом для тюркоязычных народов, в частности кипчаков.

В прикладном искусстве казахов имеется аналог этому типу бокки. Это свадебный женский убор под названием саукеле.

Саукеле - один из древних головных уборов, бытовавших у казахов до конца XIX века. О нем писали И.Георги, Г.И.Спаский, П.И. Небольсин, Ч.Ч. Валиханов, И.И.Ибрагимов. По описанию И.И.Ибрагимова, «... саукеле - высокий конусообразный головной убор, украшенный серебряными и золотыми монетами, жемчугом и кораллами. Длина - 1,5 аршина...» [Ибрагимов 1972: 141].

Некоторые из распространенных в настоящее время среди среднеазиатских народов головных уборов также родственны данному типу средневековой бокки. Как пишет О.А.Сухарева: «... Коническая форма тюбетейки; наиболее распространенная, по - видимому, была обусловлена глубокой исторической традицией. Ей соответствовала коническая форма других традиционных головных

уборов: войлочных шапок, кулохов, женских уборов - саукеле, шоколо, чимекли - тахъя и женских налобных повязок старинного вида. Эту форму головных уборов нельзя не поставить в связь с изображениями шапок одного из древнейших народов Средней Азии - саков. Изживание этой древней традиции заканчивается лишь в начале XX века, когда конические головные уборы почти полностью выходят из употребления...» [Сухарева 1954: 345].

Древнее происхождение конусообразных бокк подтверждают и археологические материалы.

В Центральном Казахстане, в долине реки Аксай, при раскопках одного из курганов были обнаружены две ажурные литые пряжки, на которых изображены расположенные под деревом двое мужчин и молодая женщина в высоком головном уборе типа саукеле [Маргулан: 41]. Пряжки датированы IV-III вв до н.э.

В пользу древнего происхождения данного типа бокки говорят находки, найденные на Афросиабе - городище бывшего Самарканда. Здесь были найдены древние терракотовые статуэтки с высокими конусообразными головными уборами.

Таким образом, мы приходим к выводу, что конусообразные бокки, по - видимому, имеют древнее, автохтонное происхождение, т.е. их родиной, скорее всего, является территория Центрального Казахстана и Средней Азии, где были найдены наиболее древние изображения этих головных уборов.

Это положение опровергают взгляды тех исследователей, которые полагали, что подобные головные уборы были привнесены монголами во второй половине XIII века.

Второй тип средневековой бокки - это убор с расширяющимися снизу доверху размерами, и имеющий наверху четырехугольник. Этот тип женского головного убора, на наш взгляд, был характерен монголам. Судя по письменным источникам, подобные головные уборы носили знатные монголки - хатуны.

Данному типу головного убора соответствует бокка, изображенная на портрете Юаньской императрицы Дзамби - супруги Хубилай-хана (из книги Хеннинга Хаслунда Христенсена «Монгольские прически») [Вяткина 1960: 193]. Главной примечательной чертой головного убора, изображенного на портрете императрицы, является увеличение размеров убора в ширину снизу доверху, что соответствует монгольскому варианту бокки.

Есть также китайские письменные источники, где описываются женские головные уборы Гу-Гу, высота которых

достигала 3 футов. Их носили жены монголо-татарских князей [Васильев 1857: 233].

Изготовление таких необычных по форме головных уборов связано, по мнению некоторых исследователей, с отдельными легендами, в которых говорится о мифическом происхождении монголов от быка, в связи, с чем головной убор женщины, якобы должен служить напоминанием об этом [Вяткина 1960: 195].

Видимо, с этими же легендами связана форма старинной прически халха - монгольской женщины. Она напоминала форму монгольского варианта бокки и была взаимосвязана с ней. Есть подробные описания процесса укладки такой прически. «... Обычно расчесав волосы, женщина - халхаска смачивала их в верхней части клеем, расплющенную проклеенную прядь она скрепляла бамбуковыми подхватами и ходила с ними до тех пор, пока не засыхал клей. Нижняя часть пряди волос заплеталась в косу, таким образом с обеих сторон получался род полуизогнутых крыльев. После высыхания клея бамбуковые подхваты заменялись серебряными или металлическими (усуны хабчик), на косы надевались чехлы. Сверх прически надевался серебряный или металлический венчик (толгоин болт), украшенный цветными камнями, от него спускались на щеки цепочки с различными подвесками...» [Вяткина 1960: 192].

Заканчивая краткое описание монгольского варианта бокки, целесообразно было бы назвать время появления этого вида головного убора у монголов. Однако, сделать это в настоящее время не представляется возможным. Необходимо более глубокое изучение проблемы с привлечением новейших этнографических, археологических и искусствоведческих материалов, а также широкого круга письменных источников.

Можно предположить, что появление нового элемента в одежде монголов, должно было быть связано с причинами экономического, социального или идеологического порядка. Эти причины имели место в период образования единой общемонгольской империи (первая половина XIII века), когда в монгольском обществе происходит ломка родовых отношений, усиливается социальная дифференциация населения.

То, что бокки носили лишь знатные монголки, и они не были распространены в широкой массе кочевников, говорит о том, что происхождение подобного типа головного убора у монголов носило социальный характер.

Однако возможно, что бокки развились из других, более архаичных типов головного убора, которые существовали у монголов в эпоху родового строя. «...Архаические черты народного костюма восходят к первобытно - общинному строю. Две последующие общественные формации - рабовладельческая и феодальная - создавали условия для сохранения этих архаических черт. Лишь развитие капиталистических отношений нанесло весьма ощутимый удар по всем старым формам жизни и стимулировало процесс их изживания...» [Сухарева 1960: 300].

В то же время следует отметить, что в декоративно - прикладном искусстве монголоязычных народов XIX-XX веков (монголов - халха, бурят, калмыков) мы не находим аналогов средневековому головному убору кочевников. Что касается более раннего периода прикладного искусства этих народов, то можно сказать, что исследователи располагают крайне скудными историко - этнографическими материалами. Как отмечает Н.В. Кочешков, «... ни один из музеев, имеющих монгольские коллекции, в настоящее время не располагает материалом, который бы давал исчерпывающее представление о головных уборах различных монгольских этнических групп...» [Кочешков 1979: 77].

На территории современной Калмыкии и Нижнего Поволжья также, по-видимому, были распространены несколько типов средневекового головного убора кочевников.

В качестве иллюстрации предполагаются рисунки двух бокк, найденных на территории Калмыкии и Астраханской области.

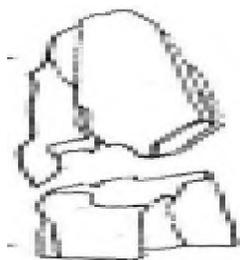


Рис. 1.



Рис. 2.

На рис.1 изображена берестяная конусообразная бокка со следами швов, найденная в позднекочевническом погребении на территории Октябрьского района Калмыкии [Васюткин 1985: 160].

Форма этой бокки соответствует ее кипчакскому варианту.

Теперь перейдем к соседнему рисунку (рис.2). Здесь изображен головной убор, найденный на территории Астраханской области [Шнайдштейн 1987: 74].

К сожалению, автор, опубликовавший данный рисунок, не привел какого-либо описания найденного головного убора. Мы не знаем также, какой материал использовался для изготовления бокки. Вследствие этого, трудно по одному рисунку дать объяснение некоторым конструктивным деталям головного убора.

Судя по внешнему виду головного убора, он не соответствует ни одному из распространенных типов бокки. Если мы все-таки предположим, что перед нами каркас монгольского варианта бокки, который когда-то был обтянут тканью и имел четырехугольник, все же он не будет соответствовать полностью этому типу рассматриваемого головного убора. И прежде всего потому, что одна из особенностей монгольского варианта бокки - это расширение размеров бокки снизу доверху. Судя по рисунку, данная бокка не обладала этой особенностью.

Скорее всего, на последнем рисунке изображена еще одна разновидность средневекового убора кочевников, которая была распространена в Северо-Западном Прикаспии.

Завершая рассмотрение проблем происхождения и этнической принадлежности средневекового женского головного убора кочевников (бокки), сделаем некоторые выводы:

1. Средневековая бокка имела не один тип, как это предполагалось ранее, а по крайней мере два типа:

а) первый тип - головной убор с конусообразной формой, свойственный кипчакам и другим тюркоязычным кочевым народам.

б) второй тип - головной убор с расширяющимися снизу доверху размерами и имеющий в верхней части четырехугольник. Этот тип бокки соответствует ее монгольскому варианту.

2. Выделенный нами первый тип средневековой бокки (конусообразной формы), по-видимому, имеет древнее, автохтонное происхождение.

Конечно, выводы, сделанные нами по рассматриваемой проблеме, могут носить еще спорный характер и вопросы, затронутые в настоящей работе, еще не изучены в полной мере.

И все же мы приходим к убеждению, что историко-этнографическое и искусствоведческое исследование головных уборов средневековых кочевых народов (и не только кочевых) может

представлять большой научный интерес в плане изучения этногенеза и истории культуры этих народов.

Сравнительное изучение старинных головных уборов народов Средней и Восточной Азии обнаруживает наличие в них многих общих элементов, свидетельствующих о чрезвычайно тесном и длительном культурном общении этих народов между собой и о наличии общих для многих из них этнических компонентов, которые, войдя в различных пропорциях и в разное время в их состав, внесли свой вклад в формировавшуюся в течение веков культуру каждого из этих народов. Это изучение вскрывает глубокий социальный смысл различных форм старинных головных уборов, обнаруживает в них пережиточные элементы, восходящие к древности. Потеряв к концу XIX- началу XX века в значительной мере свое прежнее значение, эти элементы получили дальнейшее развитие как детали художественного оформления национального костюма.

Литература

1. Васильев В. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII // Труды Вост. отделения Русского археологического общества. Ч.IV. СПб., 1857. С. 233.
2. Васюткин С.М. Погребение золотоордынского времени могильника Джангар // Древности Калмыкии. Элиста 1985. С. 160.
3. Вяткина К.В. Монголы МНР // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М., 1960, с.193.
4. Вяткина К.В. Монголы МНР // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М., 1960. С. 195.
5. Ибрагимов И.И. Этнографические очерки киргизского народа. // Русский Туркестан. М., 1972. вып. II. С.141.
6. Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX-середины XX века. М., 1979. С. 77.
7. Краткие сведения о «черных татарах». Пэн-Да-Юйя и Сюй Тина. Публикация Лань-Кюи-И и Н.Ц. Мункуева. // Пробл. Востоковедения. 1960. № 5.
8. Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство. С.41.
9. Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство, Алма -Ата, Онер, 1986. Т. I, с. 50.
10. Путешествие в Восточные страны ПIANO Карпини и Рубрука. М., 1957. с. 7.
11. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. // Среднеазиатский этнографический сборник М., 1954, с. 9.
12. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Средне-Азиатский этнографический сборник. М., 1960. С. 300.
13. Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. С. 345.

14. Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М. 1966. С. 156.

15. Шнайдштейн Е.В. Нашествие монголов и кочевники Нижнего Поволжья в XIII-XIV вв. // Археологические исследования Калмыкии. Элиста. 1987. С. 74.

16. Шнайдштейн Е.В. Нашествие монголов и кочевники Нижнего Поволжья в 13-14 вв. Археологические исследования Калмыкии. Э., 1988 г., с.69-82.

ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВОЙ СТАТУС КАЛМЫЦКОЙ ССР В 1990 - 1992 ГОДАХ

Начало 90-х гг. XX века характеризуется попытками реформирования советской федерации, повышением государственно-правового статуса автономий. Данные процессы напрямую отразились на статусе автономий в Российской Федерации, в частности - республик. В настоящей статье рассматривается изменение государственно-правового статуса Республики Калмыкия в 1990 - 1992 гг.

Вначале рассмотрим предпосылки, послужившие причинами изменения статуса советских автономий. В 1990 году продолжает усугубляться кризис Союза ССР, который проходил на фоне обострения межнациональных отношений. Союзные республики, прежде всего прибалтийские, все настойчивее ставили вопрос об обеспечении их экономического суверенитета и расширения рамок самостоятельного правового регулирования. В конце 1980-х гг. в прибалтийских республиках были приняты Декларации о суверенитете. Хотя в других союзных республиках требования о расширении суверенных прав выдвигались не в столь категорической форме, проблема эта все более обострялась и требовала соответствующих решений на союзном уровне. Постепенно обострялась и проблема статуса автономий в составе союзных республик. Автономные республики поднимают вопрос о сближении их статуса с союзными республиками. В этой связи союзное руководство, обеспокоенное осложнением межнациональных отношений в стране, предприняло ряд мер, направленных на смягчение возникшей напряженности. В апреле - мае 1990 г. Верховным Советом СССР принят ряд законов, по-новому регулирующих

отдельные сферы федеративных и межнациональных отношений. Среди них - Законы «Об основах экономических отношений Союза ССР, союзных и автономных республик», «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами федерации», «О языках народов СССР», «О свободном национальном развитии граждан СССР, проживающих за пределами своих национально-государственных образований или не имеющих их на территории СССР». Был принят также Закон СССР «О порядке решения вопросов, связанных с выходом союзной республики из СССР». Принципиально новые нормы, регулирующие сферу федеративных отношений, содержали первые два из упомянутых выше законов. В них не только предусматривалось существенное расширение прав союзных и автономных республик за счет ограничения компетенции Союза, но и содержалось явное признание того, что субъектами Союза СССР являются не только союзные, но и автономные республики. Последние отличались от первых, по существу лишь тем, что входили в состав первых, но почти не отличались друг от друга по объему фиксированных прав [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 91-92].

В преамбуле Закона СССР «Об основах экономических отношений Союза ССР, союзных и автономных республик» от 10 апреля 1990 г. устанавливалось, что указанный закон основывается на принципах федерализма, экономической самостоятельности и взаимной ответственности Союза ССР, союзных и автономных республик [Ведомости СНД СССР и ВС СССР 1990: 270]. Согласно Закону, союзные и автономные республики были полномочны решать экономические и социальные вопросы, за исключением тех, которые Конституцией СССР, законодательством СССР и указанным Законом относились к ведению Союза ССР. Союзные и автономные республики в равной мере были наделены на своих территориях с соблюдением законодательства СССР правом владеть, пользоваться и распоряжаться землей, другими природными ресурсами в своих интересах и интересах Союза ССР; принимать законы и другие нормативные акты, регулирующие условия хозяйственной деятельности на территории республики; решать вопросы налогообложения и осуществлять бюджетную деятельность; осуществлять

регулирование экономического и социального развития на своей территории; регулировать инвестиционную деятельность; осуществлять регулирование цен, исходя из общесоюзной политики ценообразования; участвовать в регулировании денежного обращения, руководить деятельностью республиканских банков; осуществлять внешнеэкономическую деятельность с учетом обязательств, предусмотренных в международных договорах СССР и соглашениях между СССР и республиками; формировать и использовать республиканский валютный фонд и др. В Законе также отмечалось, что экономические отношения Союза ССР и республик, а также республик между собой, не предусмотренные соответствующим законодательством, регулируются двусторонними и многосторонними соглашениями. Союзные и автономные республики вправе были обращаться к Президенту СССР с ходатайством о приостановлении актов Совета Министров СССР, противоречащих экономическим интересам этих республик. Высшие органы управления союзных и автономных республик вправе были опротестовывать в Совет Министров СССР акты подведомственных ему органов управления и приостанавливать действие опротестовываемых актов на время их рассмотрения [Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990].

Как отмечает С.А. Авакьян, особенность данного закона заключалась в том, что «все полномочия и гарантии по обеспечению экономической самостоятельности закрепляются для союзных и автономных республик одинаково и в одних и тех же статьях Закона, различий между ними не проводится» [Авакьян 2000: 97].

Следующим законодательным актом, прямо закрепившим за автономными республиками статус субъектов СССР, явился Закон СССР «О разграничении полномочий между Союзом ССР и субъектами федерации» от 26 апреля 1990 г. [Ведомости СНД СССР и ВС СССР 1990: 329]. Закон определил автономные республики как советские социалистические государства, являющиеся субъектами федерации - Союза ССР. Однако оговаривалось, что автономные республики, автономные образования входят в состав союзных республик и обладают всей полнотой

государственной власти на своей территории вне пределов полномочий, переданных ими в ведение Союза ССР и союзных республик. Отношения автономных республик, автономных образований с союзными республиками, в состав которых они входили, предполагалось определять соглашениями и договорами, заключаемыми в рамках Конституции СССР, конституций союзных и автономных республик и названного Закона. В отличие от автономных республик союзные республики определялись как суверенные социалистические государства, объединившиеся в Союз ССР. За каждой союзной республикой сохранялось право свободного выхода из СССР. Закон СССР «О порядке решения вопросов, связанных с выходом союзной республики из СССР» был принят 3 апреля 1990 г. [Ведомости СНД СССР и ВС СССР 1990: 252]. Между тем, в данном Законе подчеркивался особый статус автономий. Статья 3 Закона предусматривала, что в союзной республике, имеющей в своем составе автономные республики, автономные области и автономные округа, референдум по вопросу о выходе из состава СССР, должен был проводиться отдельно по каждой автономии. За народами автономных республик и автономных образований сохранялось право на самостоятельное решение вопроса о пребывании в Союзе ССР или в выходящей союзной республике, а также на постановку вопроса о своем государственно-правовом статусе [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 92].

Упомянутые решения, направленные на повышение статуса автономий в составе союзных республик, создавали новые проблемы во взаимоотношениях между ними. В этих сложных условиях начались подготовительные работы по подписанию нового Союзного договора. Указанные меры оказались во многом запоздалыми и не смогли приостановить начавшиеся процессы распада Союза ССР [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 92]. Прибалтийские республики принимают акты о своей независимости, означавшие разрыв их связей с СССР. Вслед за ними Декларации о суверенитете стали принимать и другие союзные республики. Раньше других на этот путь стала Российская Федерация - 12 июня 1990 г. первый съезд народных депутатов РСФСР принял Декларацию о государственном суверенитете РСФСР

[Ведомости СНД РСФСР и ВС РСФСР 1990: 22]. Обратим внимание на пп. 4 и 9 данной Декларации. В п. 4 устанавливалось, что государственный суверенитет провозглашается во имя высших целей - обеспечения каждому человеку неотъемлемого права на достойную жизнь, свободное развитие и пользование родным языком, а каждому народу - права на самоопределение в избранных им национально-государственных и национально-культурных формах. В п. 9 отмечалось, что Съезд народных депутатов РСФСР подтверждает необходимость существенного расширения прав автономных республик, автономных областей, автономных округов, равно как краев и областей РСФСР. Конкретные вопросы осуществления этих прав должны были определяться законодательством РСФСР о национально-государственном и административно-территориальном устройстве Федерации.

Как уже было сказано, многие автономные республики также не желали мириться со статусом республик как бы «второго сорта» и настаивали на уравнивании своих прав с союзными республиками. Данные требования заключались в необходимости конституционного признания и оформления суверенной природы АССР. Так как признание АССР государством содержалось в конституциях всех автономных республик и соответствующих союзных республик, то это предполагалось сделать и в Конституции СССР. Данная точка зрения основывалась на том, что «...государство обладает таким неотъемлемым свойством как суверенитет, что по своей политико-правовой природе оно не может не быть суверенным. Признание АССР государством логично должно быть доведено и до признания его суверенной природы» [Ягудин 1990: 11].

В июле - ноябре 1990 г. Декларации о государственном суверенитете были приняты и в большинстве автономных республик Российской Федерации, а также в Абхазской АССР. Названные республики по существу отказывались от статуса автономных и провозглашали себя суверенными государствами. В Декларациях было выражено намерение этих республик стать полноправными участниками Союзного договора [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 94-95].

По мнению К.Н. Максимова, «автономные республики, приступая к разработке и принятию деклараций о

государственном суверенитете, имели законодательную основу, моральную и правовую поддержку первого Съезда народных депутатов РСФСР. Другой вопрос, кто и как смог представить государственный суверенитет в составе более крупного государства, насколько он соответствовал реальной государственной и общественной жизни, сохранению целостности РФ, веками сложившихся традиций совместной жизни народов России» [Советская Калмыкия 1990].

«Декларация о государственном суверенитете Калмыцкой ССР» была принята Верховным Советом КАССР 18 октября 1990 г. [Советская Калмыкия 1990]. В преамбуле Декларации Верховный Совет КАССР, «считая республику субъектом РСФСР, Союза ССР, признавая государственный статус автономной республики ограничивающим полноценную реализацию ее прав и полномочий, исходя из права калмыцкого народа на свободное самоопределение и учитывая стремление народа Калмыкии к социально-экономическому прогрессу, культурному возрождению и кардинальному повышению уровня жизни, выражая волю народа республики на проведение самостоятельной экономической и социальной политики в сочетании с интересами РСФСР и СССР», объявил Калмыцкую АССР - Калмыцкой ССР и провозгласил государственный суверенитет Калмыцкой ССР на всей ее территории. В п. 1 Декларации Калмыцкая ССР была определена как «суверенное государство, образовавшееся в границах на основе осуществления калмыцкой нацией, народом Калмыкии своего неотъемлемого права на самоопределение». Носителем суверенитета и источником государственной власти в Калмыцкой ССР объявлялся народ Калмыкии, который составляют граждане Калмыцкой ССР всех наций и народностей.

В Декларации устанавливалось, что «Калмыцкая ССР обладает всей полнотой государственной власти на своей территории, за исключением тех полномочий, которые ею добровольно на основе договора передаются в ведение РСФСР и Союза ССР». Также закреплялось, что «Калмыцкая ССР имеет право на совместное участие в осуществлении делегированных РСФСР и СССР полномочий и на представительство в РСФСР и СССР». В Декларации

заявлялось право Калмыцкой ССР на изменение государственно-правового статуса в порядке, устанавливаемом Федеративным и Союзным договорами.

В целях обеспечения политических, экономических и правовых гарантий суверенитета Калмыцкой ССР устанавливалось верховенство Конституции и законов Калмыцкой ССР. В отношении законов РСФСР и СССР утверждалось, что они имеют высшую юридическую силу на территории республики, если они приняты в соответствии с полномочиями, добровольно переданными Республикой в ведение органов власти РСФСР и СССР. При этом подчеркивалось, что законы РСФСР и СССР и акты органов РСФСР и СССР не должны нарушать прав Калмыцкой ССР. «Действие актов РСФСР и Союза ССР, вступающих в противоречие с суверенными правами Калмыцкой ССР, - указывалось в Декларации - приостанавливаются». Разногласия между Калмыцкой ССР, РСФСР и Союзом ССР должны были разрешаться на основе соответствующих договоров.

Декларация установила гражданство Калмыцкой ССР, которое не отделялось от гражданства РСФСР и СССР, государственные языки - калмыцкий и русский, закрепила неделимость и неприкосновенность территории республики. Помимо политических гарантий суверенитета Декларация провозгласила экономическую основу суверенитета. Согласно статье 6-й Декларации земля, ее недра, воды, растительный и животный мир в их естественном состоянии, экономический и научно-технический потенциал Калмыцкой ССР объявлялись собственностью ее народа и экономической основой суверенитета. В статье 9-й говорилось о том, что «Калмыцкая ССР вступает в непосредственные экономические и иные отношения с другими субъектами Федерации, самостоятельно устанавливает прямые экономические и культурные связи с зарубежными государствами, формирует собственный валютный фонд».

Декларация имела силу закона и считалась основой для разработки новой Конституции Калмыцкой ССР, для заключения договоров с РСФСР и СССР и совершенствования республиканского законодательства. В этой связи, 18 октября 1990 г. Верховным Советом Калмыцкой ССР было принято Постановление «О первоочередных мероприятиях по

реализации Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР» [НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д. 2998. Л. 11-12]. В указанном Постановлении органам государственной власти и управления поручалось при подготовке законопроектов по различным направлениям экономической, социально-культурной жизни строго руководствоваться положениями Декларации о государственном суверенитете Калмыцкой ССР. В соответствии с положениями Декларации в Конституцию (Основной Закон) КАССР 1978 г. были внесены изменения и дополнения. В тексте Конституции в официальном названии республики было исключено слово «Автономная». Калмыцкая ССР-Хальмг Тангч определялась как суверенное многонациональное государство, входящее в состав РСФСР и обновленного Союза ССР на основе Федеративного и Союзного договоров (ст. 64 Конституции (Основного Закона) КССР в редакции Закона от 29.01.91 г.) [Закон КССР 1991: 52-60].

В последующем, преобразование Калмыцкой АССР, равно как и других автономных республик в составе РСФСР - в ССР, было признано в Конституции РСФСР. Законом РСФСР «Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного Закона) РСФСР от 24 мая 1991 в Конституцию РСФСР 1978 г. вносились терминологические изменения - слова «автономные республики» заменялись на «республики в составе РСФСР». В частности, новое наименование «Республика в составе РСФСР» получила глава 8 Конституции РСФСР, где в статье 78 в редакции Закона от 24.05.91 г. республика была определена как «советское социалистическое государство, находящееся в составе РСФСР». В статье 71 Конституции РСФСР, согласно которой в РСФСР состояли автономные советские социалистические республики, исключалось слово «автономные» и все республики были перечислены как ССР, в том числе и Калмыцкая [Ведомости СНД РСФСР и ВС РСФСР 1991: 776].

Как отмечает К.Н. Максимов, «не успели автономные республики принять декларации о государственном суверенитете, как в результате развернувшихся политических событий в стране многие их положения остались нереализованными, сразу же устаревали, требовали серьезной корректировки. Но декларации выполнили свою историческую

роль - они изменили правовой статус автономных республик» [Максимов 1995: 131].

В 1990 - 1991 гг. союзное руководство решило подготовить вместо Договора 1922 г. об образовании СССР новый акт о союзе республик - Союзный Договор. В каждом новом варианте проекта Договора позиции Союза ССР ослаблялись, и Союз начинал напоминать сначала слабую федерацию, потом конфедерацию, а затем и вообще международно-правовое объединение с причудливым названием ССГ - Союз Суверенных Государств [Авакьян 2005: 71].

Первый вариант этого договора, подготовленный аппаратом Президента СССР, был опубликован в ноябре 1990 г. [Союзный договор (проект) 1990]. Согласно проекту договора, Союз должны были образовать не только бывшие союзные, но и бывшие автономные республики. В статье 1 проекта говорилось: «Республики - участники договора входят в Союз непосредственно либо в составе других республик. Отношения между республиками, одна из которых входит в состав другой, регулируются договорами и соглашениями между ними».

В марте 1991 г. был проведен общесоюзный референдум по вопросу об обновлении и сохранении СССР. В ряде союзных республик голосование не проводилось (Прибалтика, Молдова, Армения, Грузия, исключая Абхазскую АССР), а в Казахстане референдум проводился по видоизмененной формулировке вопроса. Однако общий итог известен: 76,4 % участников общесоюзного референдума высказались за сохранение Союза [Ведомости СНГ СССР и ВС СССР 1991: 363].

В голосовании на референдуме СССР по Калмыцкой ССР большинство граждан республики (87,78 % от участвовавших в голосовании) высказались за сохранение Союза ССР как обновленной федерации равноправных суверенных республик [Советская Калмыкия 1991].

С учетом итогов референдума и совещаний представителей республик в июле 1991 г. был подготовлен новый вариант проекта Союзного договора, получивший наименование - «Договор о Союзе Суверенных Государств» [Известия Калмыкии 1991]. В преамбуле проекта отмечалось, что Договор наряду с другими факторами, обуславливающими

его заключение, исходит из учета воли народов договаривающихся суверенных государств о сохранении и обновлении Союза, выраженной на референдуме 17 марта 1991 г. В разделе «Основные принципы» провозглашалось: «Каждая республика - участник Договора является суверенным государством. Союз Советских Суверенных Республик (СССР) - суверенное федеративное демократическое государство, образованное в результате объединения равноправных республик и осуществляющее государственную власть в пределах полномочий, которыми его добровольно наделяют участники Договора».

Как отмечает Л.М. Карапетян, «в проекте не было положения об автономиях, они вовсе не упоминались. Но в разделе «Устройство Союза» относительно его членства было записано: «Государства, образующие Союз, входят в него непосредственно либо в сообществе других государств... Отношения между государствами, одно из которых входит в состав другого, регулируются договорами между ними и конституцией государства, в которое оно входит» (ст.1). Наряду с этим в разделе «Органы Союза» предусматривалось, что за республиками и национально-территориальными образованиями в Совете республик сохраняется число депутатских мест, которые они имеют в Совете Национальностей Верховного Совета СССР в момент подписания договора» (ст.13). В проекте содержались и другие противоречивые положения, поскольку разные политические силы в центре и в республиках стремились использовать заключение нового Договора в своих интересах» [Карапетян 2001: 69-70].

Несмотря на известные недостатки и расплывчатость отдельных положений, подписание Союзного договора могло содействовать сохранению Союза в его новом облике и если не предотвратит полностью, то во всяком случае замедлит и смягчит дезинтеграционные процессы на территории Союза. Однако события 19 - 21 августа 1991 г. (образование ГКЧП и фактическая попытка государственного переворота) привели к серьезному ослаблению власти союзного центра и способствовали ускорению процесса развала Союза. В конце августа - октябре 1991 г. почти все республики, входившие в Союз, провозгласили государственную независимость. К

декабрю 1991 г. только Российская Федерация и Казахстан не выступили с подобными декларациями [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 97].

Последняя попытка сохранить Союз была предусмотрена третьим вариантом Союзного договора в редакции Президента СССР и глав союзных республик [Договор о Союзе Суверенных Государств 1991]. В нем совершенно по иному оказался сформулирован основополагающий принцип устройства Союза. «Союз Суверенных Государств - конфедеративное демократическое государство, осуществляющее власть в пределах полномочий, которыми его добровольно наделяют участники Договора». Данный вариант исходил из признания участниками договора только бывшие союзные республики.

Подписание известных договоров и соглашений в Беловежской пуще 8 декабря 1991 г., а также принятие Алма-Атинской Декларации 21 декабря 1991 г. явились логическим завершением тех дезинтеграционных процессов, которые начались еще в конце 1980-х, привели к прекращению существования Союза ССР и созданию на его месте Содружества Независимых Государств. Назревшие проблемы российского федерализма пришлось решать в новой обстановке, в условиях полного суверенитета Российского государства и с учетом реальной обстановки, сложившейся в его отдельных регионах [Проблемы суверенитета в РФ 1994: 98].

Законом от 25 декабря 1991 г. Верховный Совет РФ объявляет новое наименование РСФСР: «Российская Федерация - Россия» [Ведомости СНД РФ и ВС РФ 1992: 62]. 20 февраля 1992 г. Верховный Совет Калмыцкой ССР - Хальмг Тангч, учитывая перемены в сущности национальной государственности Калмыкии, постановил: «Калмыцкую ССР впредь именовать Республика Калмыкия - Хальмг-Тангч» [Известия Калмыкии 1992]. Новое название республики было внесено в Конституцию РФ 1978 г. 21 апреля 1992 г. [Ведомости СНД РФ и ВС РФ 1992: 1084].

Указанные изменения де-факто и де-юре означали завершение советского этапа в истории государственности Калмыкии, начало нового сложного пути реформирования общественной и государственной жизни с учетом сложившихся реалий. В целом, изменения государственно-правового статуса

Калмыкии в 1990-1992 гг. было обусловлено общими процессами политических и экономических изменений, происходившими на уровне Союза ССР и РСФСР, а также стремлением повысить статус республики как субъекта федеративных отношений в новых условиях.

Литература

1. Авакьян С.А. Конституционное право России: Учебный курс. В 2 т. Т.2. М., 2005.
2. Авакьян С.А. Конституция России: природа, эволюция, современность. М., 2000.
3. Ведомости СНД РСФСР и ВС РСФСР. 1990. № 2.
4. Ведомости СНД РСФСР и ВС РСФСР. 1991. № 22.
5. Ведомости СНД РФ и ВС РФ. 1992. № 2.
6. Ведомости СНД РФ и ВС РФ. 1992. № 20.
7. Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 15.
8. Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 16.
9. Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 19.
10. Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1991. № 13.
11. Договор о Союзе Суверенных Государств (проект) // Известия Калмыкии. 1991. 3 декабря.
12. Закон КССР «Об изменениях и дополнениях Конституции (Основного Закона) Калмыцкой ССР» от 29.01.91 г. // НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д.3031. Л. 52-60.
13. Известия Калмыкии. 1991. 16 августа.
14. Известия Калмыкии. 1992. 27 февраля.
15. Карапетян Л.М. Федеративное устройство Российского государства. М., 2001.
16. Максимов К.Н. Калмыкия - субъект РФ. М., 1995.
17. НА РК. Ф. Р-1. Оп.4. Д. 2998. Л. 11-12.
18. Проблемы суверенитета в РФ. М., 1994.
19. Советская Калмыкия. 1990. 23 октября.
20. Советская Калмыкия. 1991. 20 марта.
21. Союзный договор (проект) // Советская Калмыкия. 1990. 28 ноября.
22. Ягудин Ш.Ш. Политико-правовой статус автономной республики в советской федерации // Советское государство и право. 1990. № 3.

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭЛИСТИНСКОЙ И КАЛМЫЦКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XX-НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Современная Калмыкия является полиэтничным и поликонфессиональным обществом. В настоящее время основными вероисповеданиями Калмыкии считается буддизм, православие и ислам.

Отправной точкой истории распространения православия в Нижнем Поволжье можно считать 1602 год, когда была организована Астраханская епархия, «ведавшая землями по Волге, начиная от Саратова по Хопру и Медведице до Дона» [Борисенко 1999]. Деятельность православной церкви в этих землях была связана с миссионерством среди инородческих народов. Не составляли исключения и калмыки. С самого начала появления калмыков на Волге российская власть избрала христианизацию одним из главных методов своего влияния на кочевников. Несмотря на усилия царской власти, миссионерская деятельность не имела особого успеха [Дорджиева 1995].

Собственно православная история на территории современной Калмыкии начинается с возникновением переселенческих сел, которые стали образовываться на основании императорского указа 1846 года «О заселении дорог на калмыцких землях Астраханской губернии». Первые православные церкви были построены в селениях Аксайское и Михайловское, ныне относящиеся к Волгоградской и Астраханской областям. Одной из старейших на калмыцких землях являлась церковь во имя святителя Василия Великого поселка Бирючья коса Астраханского уезда, освященная в 1835 году. Активное строительство православных церквей и

открытие новых приходов велось в период с 1877 года по 1917 год. Православные церкви на территории Калмыкии были разделены между Астраханской и Ставропольской епархиями [Белоусов 2003].

С установлением Советской власти положение Русской Православной Церкви в стране изменилось. Несмотря на все усилия духовенства приспособиться к новому режиму, атеистическая борьба государства привела к разрушениям храмов, репрессиям священнослужителей. Единственная сохранившаяся церковь на территории Калмыкии в селе Приютном была превращена в клуб, а верующим дали небольшой домик.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированной территории была восстановлена деятельность православных церквей в селе Приютном и городе Элиста. После депортации калмыцкого народа в декабре 1943 года территорию республики разделили между соседними регионами. Православное население Калмыкии было передано в ведение Астраханской, Сталинградской, Ростовской областей и Ставропольского края [Басхаев, Белоусов 2005]. Несмотря на попытки верующих открыть моленные дома в послевоенные годы, церкви в г. Элисте и с. Приютном были единственными центрами православной жизни в республике.

К началу перестройки в Калмыцкой АССР православная жизнь еле теплилась в этих двух центрах. В Элисте церковь находилась в старом здании церковно-приходской школы, построенной в 1879 г., а в с. Приютном верующие собирались в моленном доме. Православные церкви Калмыкии до 1995 г. входили в состав благочинного округа Ставропольской епархии.

Возрождение православия в Калмыкии связано с именем Владимира Михайловича Остапенко - ныне архиепископа Элистинского и Калмыцкого. Владыка Зосима получил духовное образование, закончив духовную семинарию и Академию в г. Москва. Свою духовную службу он начал в должности псаломщика в Успенской церкви г. Махачкала.

Впоследствии епархиальным начальством он был назначен клириком в приход Святого архистратига Божия Михаила в г. Грозном. С декабря 1984 года начинается его духовное служение в Калмыкии настоятелем Кресто-

воздвиженской церкви в с. Приютном. Через два года он возглавляет Крестовоздвиженскую церковь г. Элиста. В 1987 году епископ Ставропольский и Бакинский Гедеон совершил пострижение иерея Владимира в мантию с наречением имени Зосима. С этого времени игумен Зосима духовно окормляет православную паству всей Калмыкии, являясь благочинным этого округа.

Распад Советского государства поставил множество проблем перед обществом. В изменившихся условиях перед церковными деятелями встали новые задачи: возрождение религиозной жизни, духовного сплочения народа, налаживание сотрудничества со светской властью, участие в общественной жизни. Новый настоятель прилагал все усилия для того, чтобы возродить приходскую жизнь. Он организовал при церкви воскресную школу, в которой учатся взрослые и дети. На сегодняшний день при Казанском кафедральном соборе действуют детский хор воскресной школы под руководством регента Марины Грищенко и два взрослых хора, один из которых под руководством регента Александра Талинского участвует в архиерейской службе. В 1989 году владыка совместно с учителем начальных классов В.П. Корнеевой создал класс с углубленным изучением православной культуры в средней школе № 20 г. Элиста.

При Зосиме начались работы по возрождению православных церквей. К 1995 году православные приходы были зарегистрированы в г. Лагань, с. Яшалта, г. Городовиковск, с. Садовое, с. Кегульта; завершилось строительство Храма воздвижения животворящего креста Господня в с. Приютное, при личной материальной поддержке Президента Калмыкии К.Н.Илюмжинова, а также на пожертвования местного населения [Воронова 1995].

Активная общественная деятельность и личные качества владыки снискали ему уважение жителей, которое выразилось в избрании его в депутаты Городского совета народных депутатов двух созывов.

1990-е годы стали временем приобщения части молодежи к религии. В 1994 году наиболее активная часть молодежи учредила организацию православного молодежного движения «Преображение». Инициативная группа сложилась из учеников воскресной школы. Наряду со священнослужителями

при Казанском соборе трудятся монашествующие и миряне. Первое пострижение Зосима совершил в 1993 году, тогда постриг приняли отец Флавиан (Данильченко) и матушка Нафанаила (Надточей). Первой монахиней на территории собора является игуменья Олимпиада (Батищева), принявшая постриг в 17 лет еще в советские годы. Она оказала большую помощь владыке по первоначальному обустройству богослужбной жизни, вела клирос. И сегодня игуменья Олимпиада работает с хором, помогает на службе, печет просфоры. В планах епархии открыть женский монастырь, так как появляется все больше желающих посвятить свою жизнь Богу. Сейчас многие из них уезжают в монастыри других городов страны. В штате церкви находятся 4 уборщицы, 2 бухгалтера, 2 продавца по продаже церковной утвари, алтарник.

Причт православных церквей в районах состоит из одного или двух лиц: священника и псаломщика. На добровольных началах прихожане выполняют обязанности чтецов, певчих на клиросе, выпекают просфирни, считая эту работу за честь.

Церковное жалованье духовенства чисто символическое, складывается из кружечного сбора, платы за требы: крещение, венчание, отпевание, поминовение. Посильную материальную помощь приходам оказывают прихожане, организации, местные власти на местах.

Епархиальная газета «Православие в Калмыкии» издается с 1997 года, его главным редактором является отец Андрей (Ткаченко), в сети Интернет действует сайт Элистинской и Калмыцкой епархии.

Важнейшим направлением деятельности Элистинской и Калмыцкой епархии является работа с подрастающим поколением. По благословию владыки Зосимы в епархии открыто десять воскресных школ. В школах дети знакомятся с библейской историей, смыслом православных праздников, славянской азбукой. Здесь они могут раскрыть свои таланты в пении, рисовании, вышивке, резьбе по дереву. Для этого устраиваются различные выставки, конкурсы, театрализованные представления. Стало традицией ежегодно устраивать Рождественский Сочельник для детей республики. Совместно с Министерством образования епархия проводит

ежегодный детский смотр - конкурс творческих коллективов образовательных учреждений «Надежда». В 2005 году в честь праздника Рождества Христова был проведен городской турнир по волейболу среди двадцати четырех школьных команд города Элиста.

В последнее десятилетие значительно увеличилось количество прихожан православных церквей. На воскресной службе Казанского Кафедрального собора собирается до 150-300 прихожан, а во время праздничных литургий приходят до 3000 человек, которые размещаются во дворе собора, так как храм не может вместить всех желающих. В районах самые многочисленные приходы в г. Лагани и г. Городовиковске, где воцерковленных насчитывается 50-70 человек.

Главным событием 1997 года стало посещение Святейшего Патриарха Алексия II. Вместе с ним в Элисту прибыли делегации православного духовенства от Астраханской, Ростовской, Краснодарской, Волгоградской, Ставропольской епархий. 7 июня 1997 года Патриарх Алексей II совершил освящение Казанского кафедрального собора [Куменова 1997]. Им была проведена первая литургия и всенощное бдение. В ходе пребывания Его Святейшество посетил новую Крестовоздвиженскую церковь Приютненского района, подарив икону Казанской Божией Матери [Гаряева 1997]; храм Сякюсн-сюме, где встретился с Шаджин-ламой Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче. При этом Патриарх отметил, что «и у буддистов, и православных была одна судьба, сейчас же перед ними стоит общая задача - возродить духовность» [Шакуев 1997]. В честь Святейшего Патриарха Алексия II и его членов делегации был проведен молебен. Во время своего пребывания он провел также освящение закладного камня часовни преподобного Сергия Радонежского. Эта часовня, посвященная 60-летию Победы нашего народа в Великой Отечественной войне, была открыта 8 мая 2005 года. В престол часовни вложена частица мощей священномученика Фаддея. Внутри на стенах храма написаны имена 44 тысяч воинов Калмыкии, которые пролили свою кровь за Россию, начиная с Отечественной войны 1812 года и до антитеррористической кампании в Чечне.

Затем Его Святейшество встретился со студентами, преподавателями, профессорами Калмыцкого государственного

университета. Ученый Совет университета присвоил Его Святейшеству звание почетного профессора. На память Патриарх Алексей II подарил трехтомник Толковой Библии под редакцией профессора Лопухина. В ответ ректор университета Г.М. Борликов подарил книги, в том числе героический эпос «Джангар».

2000 - летие христианства отмечалось в Калмыкии широко и торжественно. Православные празднества начались 23 сентября с проведения в зале заседаний Дома правительства практической конференции на тему «Православная Калмыкия на рубеже веков» [Болдуринова 2000]. В ней приняли участие иерархи Русской Православной Церкви, представители руководства республики, администраций районов и города Элиста, молодежь, религиозная общественность. В рамках празднования была проведена Божественная литургия на главной площади столицы с участием гостей: архиепископа Белгородского и Старооскольского отца Иоанна и епископа Сыктывкарского и Воркутинского владыки Питирима. После торжественной литургии был совершен крестный ход к Поклонному кресту, специально возведенному рядом с РДКЦ «Октябрь» по случаю празднования. Поклонные кресты также установили в селах Троицкое, Садовое, Приютное. Вечером в Республиканском Дворце культуры, искусств и народного творчества был дан праздничный концерт мастеров искусств республики, в котором приняли участие и приехавшие хористы Белгородской семинарии [Элистаева 2000].

Следующим значительным событием в православной жизни Калмыкии стал визит Его Высокопреосвященства, председателя отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла летом 2002 года. Во время визита митрополит 15 июня провел литургию в соборе, встретился с общественностью республики в Культурном центре «Родина», посетил православный храм села Приютное, дал пресс-конференцию на телевидении, принял участие в работе межконфессионального круглого стола. Повестка круглого стола состояла из следующих тем: «Роль традиционных конфессий в укреплении мира, согласия и взаимопонимания в республике. Социальная объединительная сила религии», «Взаимодействие традиционных конфессий республики в укреплении нравственных, культурных, духовных традиций

народов Калмыкии», «Церковь и государство. Практика взаимодействия и сотрудничества, перспективы ее дальнейшего развития». Участниками диалога стали представители православного, буддийского, мусульманского духовенства, ученые республики, представители органов государственной исполнительной власти. По окончании работы участники межконфессионального круглого стола приняли обращение к органам власти, общественным, религиозным организациям, гражданам республики.

С 2003 года стало традицией ежегодно 24-28 мая проводить Кирилло-Мефодиевские чтения. Ныне это самый значимый церковно-общественный форум Калмыкии. Его председателем является архиепископ Элистинский и Калмыцкий Зосима. В чтениях участвуют руководители республики, духовенство, интеллигенция. Ежегодно в рамках чтений обсуждаются насущные проблемы, стоящие перед Церковью и обществом в целом. Например, в 2006 году темой четвертых Кирилло-Мефодиевских чтений была «Семья и Отечество». В завершении работы чтений был принят итоговый документ, в котором говорилось о необходимости дальнейшего развития диалога между государством и Церковью, предлагалось разработать концепцию духовно-нравственного и культурного развития народов Калмыкии [Эрендженова 2005].

В рамках этих чтений были подведены итоги первого республиканского исторического конкурса «Православие Калмыкии». В нем приняли участие образовательные учреждения всех категорий - школы, лицеи, профессиональные училища и вузы. Участники конкурса были распределены по семи возрастным группам.

В ноябре 2004 года по договоренности с Митрополитом Киевским и всея Украины Владимиром, к Престольному празднику Казанского кафедрального собора была доставлена чудотворная икона Матери Божьей Свято-Введенского мужского монастыря города Киева «Призри на смирение». На празднества прибыли гости митрополит Екатеринодарский и Кубанский Исидор, епископ Ставропольский и Владикавказский Феофан, епископ Майкопский и Адыгейский Пантелеймон. Кроме города Элиста, икона побывала в других населенных пунктах республики: в селах Садовое, Тундутово,

Троицкое, Приютное, Яшалта, пос. Большой Царын, Цаган-Аман, городах Лагань, Городовиковск [Воронина 2004].

В ноябре 2005 года вся общественность республики широко отмечала 10-летний юбилей Элистинской и Калмыцкой епархии. Во время празднества верующие могли приложиться к мощам святого великомученика Пантелеймона, доставленных 3 ноября в столицу республики из Украины.

Элистинскую и Калмыцкую епархию регулярно посещают известные богословы православия. В частности, в ноябре 2000 г. и апреле 2006 г. с просветительскими визитами республику посетил декан Московского богословского университета, член экспертного совета по делам религии Государственной Думы Российской Федерации диакон Андрей Кураев. 3 апреля 2006 г. он принял участие в работе круглого стола в Народном Хурале республики, на котором обсуждался законопроект РК «О миссионерской деятельности на территории РК» [Мосалева 2006].

Православные Калмыкии регулярно совершают паломничества к Святыням. Первое паломническое путешествие было предпринято в 2002 г. в святыне места русского православия - Оптину Пустынь, Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры. Эту поездку православных республики, в количестве 90 человек, помогло организовать общественное движение «Уралан, Калмыкия!» [Абушаева 2002]. В июле 2006 года около трехсот верующих побывало в Ставрополе, чтобы прикоснуться к деснице Иоанна Предтечи. Поездку паломников организовала Элистинская и Калмыцкая епархия [Оброткина 2006].

Православное духовенство Калмыкии, благодаря поддержке Президента Республики Калмыкия, Президента ФИДЕ К.Н. Илюмжинова, получило уникальную возможность посетить в 2005 году Священную гору Афон и находящийся там мужской монастырь.

Большое значение епархия уделяет вопросам укрепления мира между различными народами Калмыкии. Для координации действий в этой сфере по инициативе Элистинской епархии в 2004 году был создан Межрелигиозный совет Калмыкии, в который вошли представители православия, ислама и буддизма. Как отметил председатель миссионерского отдела Московской

Патриархии Русской Православной Церкви, епископ Белгородский и Старооскольский Иоанн: «Немаловажно и то, что православие в Калмыкии мирно живет и сотрудничает с другими конфессиями, в частности, с буддизмом - традиционной религией калмыков, не пытаюсь ей противостоять, не пытаюсь людей разделить и посеять среди них религиозную вражду» [Болдуринова 2000].

За сравнительно небольшой срок молодая епархия стала центром нравственного и духовного возрождения, серьезным фактором всех сфер общественной жизни республики.

Литература

1. Абушаева Е. Какой благодати сподобил нас Господь! // Известия Калмыкии. 2002. 23 июля.
2. Басхаев А.Н., Белоусов С.С. Христианство и буддизм в Калмыкии // Калмыкия в годы Великой Отечественной войны. Элиста, 2005.
3. Белоусов С.С. Православные приходы в Калмыкии в XIX - начале XX вв. (1806-1917). Элиста, 2003.
4. Болдуринова Е. Православие Калмыкии на рубеже тысячелетий // Известия Калмыкии. 2000. 26 сентября.
5. Борисенко И.В. Православие в Калмыкии. Элиста, 1999.
6. Воронина О. Православные святые будут привозить к нам ежегодно // Известия Калмыкии. 2004. 6 ноября.
7. Воронова Е. Забвению вопреки // Известия Калмыкии. 1995. 20 мая.
8. Гаряева Н. Свой крест нести по жизни достойно // Известия Калмыкии. 1997. 10 июня.
9. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Элиста. 1995
10. Коддаев Б. Хиротония Владыки Зосимы // Известия Калмыкии. 1995. 30 декабря.
11. Куменова Н. Сохрани до окончания века непоколебимо // Известия Калмыкии. 1997. 10 июня.
12. Мосалева Е. Быть ли закону о миссионерской деятельности? // Парламентский вестник. 2006. 8 апреля.
13. Оброткина Г. Паломничество в Ставрополь // Известия Калмыкии. 2006. 4 июля.
14. Шакуев В. Главное - возродить духовность // Известия Калмыкии. 1997. 10 июня.
15. Элистаева В. Высоко и торжественно отметили в Элисте 2000-летие Рождества Христова // Известия Калмыкии. 2000. 27 сентября.
16. Эрендженова В. В начале было слово // Известия Калмыкии. 2005. 24 мая.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ В С. БАСЫ АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII-XIX ВВ.

История русско-калмыцких межэтнических контактов и взаимовлияний ещё не стала объектом системного изучения и глубокого анализа, хотя необходимость подобного исследования очевидна. За более чем четырёхвековое совместное проживание в едином государстве оба народа накопили ценный исторический опыт, который в целом определяет их современные взаимоотношения в Калмыкии и в Южном Федеральном округе. Создание обобщающего труда по истории русско-калмыцких этнокультурных связей является задачей актуальной, но она, в настоящее время, к сожалению, по причине недостаточности источниковедческой базы, невыполнима. Написание работы подобного типа станет возможным лишь тогда, когда по теме будет накоплен достаточный архивный и иной материал, позволяющий системно и комплексно решить проблему. В контексте такого подхода к проблеме написана предлагаемая статья, главной целью которой является показать в исторической ретроспективе на примере одного из населённых пунктов Южного Федерального округа процесс этнокультурного влияния калмыцкого населения на русское население.

Село Басы в качестве объекта исследования выбрано не случайно: этот славянский населённый пункт длительное время занимал анклавное положение в окружении калмыцких кочевий, и его население испытало на себе сильное влияние со стороны калмыков.

История возникновения поселения связана с началом разработки месторождений соли на соляных озёрах Нижней Волги. Чтобы привлечь на соляные промыслы рабочую силу,

российское правительство установило определённые льготы желающим поселиться и заняться соледобычей в нижеволжском крае. Особенно большое значение для развития соляного дела имели указ императрицы Екатерины II 1763 года и Устав о соли 1781 года, которые оформили структуру управления отраслью и порядок организации работ по соледобыче.

Предоставленные льготы сыграли положительную роль в обеспечении соляных промыслов рабочей силой, а первыми соселомцами в крае стали, начавшие прибывать на поселение с 40-х годов XVIII века украинские чумаки. Выходцы из Левобережной и Правобережной Украины основали ряд населённых пунктов Нижней Волги, жителям которых в качестве повинности вменялась добыча и перевозка соли к волжским речным пристаням, откуда её доставляли в разные уголки России. Труд работников соляных промыслов был очень тяжёлым: им приходилось находиться на промыслах с весны до осени и работать в условиях постоянного недостатка питьевой воды; от влаги и соли на ногах и руках ломщиков не заживали раны, от нехватки витаминов они часто болели цингой [История Астраханского края 2000: 346]. От бескормицы, безводия и жары часто случались падежи скота, что нередко приводило к разорению солевозчиков. Тяжёлый труд отчасти компенсировался немалыми привилегиями, которые установило государство для работников соляных промыслов. В частности, они освобождались от уплаты подушной подати и поставки рекрутов, им также предоставлялись в пользование наделы, вдвое превышающие норму, установленную для крестьян [История Астраханского края 2000: 345].

Своим возникновением село Басы обязано началом разработок месторождений соли на соляных озёрах, расположенных к юго-западу от г. Астрахань. Поселение было основано на Астраханско-Кизлярском тракте, в 85 верстах от г. Астрахань, в месте, где находилась пристань, с которой добываемая на озёрах соль на судах по ильменю доставлялась на озеро Бертюль. Своё имя село получило по названию Басинских озёр, входящих в систему юго-западных соляных озёр Астраханской губернии.

Первыми жителями поселения были занимавшиеся

перевозкой соли с озёр на Басинскую пристань украинские чумаки. Появились они здесь, вероятно, в 50-60 годах XVIII века, когда началось освоение соляных озёр. Первое документальное известие о басинских солевозцах мы встречаем у известного исследователя Астраханского края И.А. Бирюкова. В своей работе «История Астраханского казачьего войска» он пишет, что в 1763 году астраханский губернатор Н.А. Бекетов предложил в целях заселения Кизлярского тракта поселить на урочище Башмачаги 80 астраханских казаков и работников с Басинских, Дарминских озёр и с Тинакской соляной заставы [Бирюков 1911: 98]. Факт упоминания басинских солевозцев подтверждает их существование, как минимум, уже в начале 60-х годов XVIII века. Данное известие согласуется со сведениями священника басинского прихода Н. Чичанакского, писавшего в 1848 году о том, что село было основано 70 или более лет назад украинскими чумаками.

В течение многих лет поселение не имело постоянного населения: приходившие на промыслы работники, отработав на них весенне-осенний сезон, на зиму возвращались в свои селения. Этим, по-видимому, объясняется тот факт, что в документах астраханской администрации Басы в качестве населённого пункта на протяжении XVIII века не фиксируются. Статус постоянного поселения Басы обрели не ранее первой четверти XIX века, что было связано, очевидно, с возведением в нём православного Покровского молитвенного дома и с ликвидацией государственной монополии на добычу и продажу соли.

В 1812 году соледобыча, перевозка и реализация соли были отданы в частные руки, поэтому отпала необходимость в прикреплении крестьян к соляным промыслам. В 20-е годы XIX века приписанных к соляным промыслам крестьян перевели в разряд государственных крестьян, освободив от несения соляной повинности. На Басинском промысле это событие способствовало стабилизации состава населения, часть которого решила остаться здесь на постоянное место жительства и обзавестись хозяйством. Обосновавшиеся в Басах поселенцы по примеру калмыков занялись скотоводством, не бросив, впрочем, промыслов, которые приносили им хороший доход. Вскоре поселение Басинских

солевозцев получило статус крестьянского селения, и ему отвели земельный надел в размере 5397 десятин земли. Население села Басы по данным 1875 года составляло 102 двора и 629 жителей [Труды Астраханского губернского статистического комитета 1877: 129]. Басинским крестьянам пришлось приспособливаться к местным условиям жизни и к окружающему калмыцкому населению, что наложило неизгладимый отпечаток на их материальную и духовную культуру. Так, отсутствие камня и леса побудило широко использовать в строительстве жилых и хозяйственных помещений имевшийся в изобилии камыш и глину. Свои дома крестьяне возводили из камыша, который внутри и снаружи обмазывался глиной. Из камыша они также делали заборы, помещения для скота и навесы во дворе.

Прожив длительное время в отрыве от основной своей массы соплеменников, басинские солевозцы к середине XIX века почти полностью утратили свой прежний украинский этнокультурный облик. На это обстоятельство в своё время обратил внимание священник басинского православного прихода Н. Чичанакский. В своей рукописи «Этнографические сведения о селе Абасинском, Астраханского уезда», написанной в 1848 году, он, описывая этнографические особенности своих прихожан, указывал, что они роста выше среднего и чисто говорят по-русски, за исключением некоторых стариков, в разговоре которых присутствует «слабое малороссийское произношение» [Описание рукописей Учёного архива Императорского Русского географического общества 1914: 74]. Однако одной из самых примечательных черт жителей села Басы священник считал их русско-калмыцкое двуязычие. Он писал, что крестьяне «кроме русского языка все вообще говорят на калмыцком; иногда, разговаривая между собою по-русски, мешают в разговоре калмыцкие слова; дитя, начиная говорить, лепечет уже на двух языках, и десятилетний из них едва ли может сказать, который язык его родной - русский или калмыцкий» [Описание рукописей Учёного архива Императорского Русского географического общества 1914].

По наблюдению Чичанакского под сильным калмыцким влиянием находилась и культура питания басинских крестьян. Он писал: «Домашний быт вообще - смесь осёдлого с

калмыцким: абасинец не знает русских щей и ржаного хлеба, всё кушанье его - калмыцкий чай с белым хлебом, пресным или кислым, молоко, баранина или рыба, сваренная в воде с солью без всякой приправы, питьё - вода и арьян. Обедают и ужинают всегда сидя на полу в кружок, хотя в каждом доме есть стол и лавки, а в некоторых стулья» [Описание рукописей Учёного архива Императорского Русского географического общества 1914].

Широкое заимствование у калмыков ряда элементов их материальной культуры вместе с тем не привело басинцев к смене этнической идентичности. Сохранить своё национальное лицо им во-многом помогла Русская православная церковь, приход которой у них открылся в 1818 году. Басинский православный приход вплоть до середины XIX века оставался единственным функционирующим на всём протяжении каспийского побережья Астраханской губернии, начиная от г. Астрахани до р. Кумы. Об этом факте упоминал посетивший эти места в 1836 году астраханский епископ Виталий [Саввинский 1905: 272]. Руководство Астраханской епархии рассматривало басинский приход в качестве одного из своих форпостов православия в крае и потому всячески его поддерживало и укрепляло. В качестве подтверждения этой мысли можно указать на факт включения в 1843 году епископом Смарагдом и членом Государственного совета России князем П.П. Гагариным села Басы в список из трёх приходов Астраханской губернии, в которых планировалось осуществить первоочередное строительство церквей. Император Николай I утвердил этот список, и в начале 50-х годов XIX века село обзавелось своей церковью, которая заменила существовавшую до этого часовню [Никанор 1886: 113].

Литература

1. Бирюков И.А. История Астраханского казачьего войска. Астрахань, 1911. Ч.1.
2. История Астраханского края. Астрахань, 2000.
3. Никанор (Каменский Н.Т.). Краткая история Астраханской епархии. Астрахань, 1886.
4. Описание рукописей Учёного архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1914. Вып.1.

5. Саввинский И. Астраханская епархия (1602-1902). Общее историческое обозрение епархии. Астрахань, 1905.

6. Труды Астраханского губернского статистического комитета. Астрахань, 1877. Вып. V.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Артыкбаев Жамбын Омарович доктор исторических наук, профессор Павлодарского государственного университета (Казахстан).

Басангова Тамара Гаряевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста.

Батырева Светлана Гарриевна, кандидат искусствоведения, зав. Музеем калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты КИГИ РАН, Элиста.

Белусов Сергей Степанович, кандидат исторических наук, рук. Центра этносоциальных исследований КИГИ РАН, Элиста

Бембеев Евгений Владимирович, кандидат филологических наук, ученый секретарь КИГИ РАН, Элиста

Бурыкин Алексей Алексеевич, доктор филологических наук, старший научный сотрудник ИЛИ РАН, Санкт-Петербург

Гунаев Евгений Александрович, научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста

Дугаров Баир Сономович старший научный сотрудник ИМБиТ СО РАН, Улан-Удэ

Колесник Владимир Иванович, доктор исторических наук, профессор, Калмыцкого госуниверситета, Элиста

Кольцов Петр Михайлович, доктор исторических наук, профессор, Калмыцкого госуниверситета, Элиста

Кукеев Адьян Геннадьевич, младший научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста

Лиджиев Александр Борлаевич, кандидат филологических наук, научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста

Марзаева Марина Борисовна, младший научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста

Намуева Людмила Васильевна, кандидат социологических наук, научный сотрудник КИГИ РАН, Элиста.

Омакаева Эллага Уляевна, кандидат филологических наук, зам. директора КИГИ РАН по научной работе, Элиста.

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ № 4

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета - Дотдueva М.Х.

Подписано в печать 24.10.2007 г. Формат 60x90/16

Усл. печ.л. 14. Тираж 300.

Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
358000, г. Элиста, ул. Илишкина, 8.