



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДЛАЛ

MONGOLIAN STUDIES

Элиста
2003

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

Редакционная коллегия:

Н.Г. Очирова, кандидат политических наук (главный редактор),
Э.У.Омакаева, кандидат филологических наук (зам. гл.редактора),
Д.Б. Гедеева, кандидат филологических наук,
младший научный сотрудник А.Б. Лиджиев

Рецензенты:

Г.Ц. Пюрбеев, доктор филологических наук
(Москва, Институт языкознания РАН)
Е.Э.Хабунова, кандидат филологических наук
(Элиста, Калмыцкий государственный университет)

М 77 Монголоведение, № 2. Сборник научных трудов. – Элиста,
АГП «Джангар», 2003. – 296 с.

Данный выпуск «Монголоведения» посвящен 170-летию российского монголоведного образования. В июле 1833 г. в Казанском университете была открыта первая в России кафедра монгольского языка.

Статьи, включенные в настоящий сборник, выполнены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (проекты «Лингвистический ландшафт Евразии: Грамматический строй калмыцкого языка в сравнительно-историческом и сопоставительно-типологическом освещении» и «Этнокультурное взаимодействие народов юга России»).

Сборник адресован, прежде всего, специалистам-монголоведам, преподавателям, аспирантам и студентам, а также всем читателям, интересующимся богатством наследия монгольских народов.

ISBN 5-94587-122-2

© Отдел монголоведения и тибетологии
КИГИ РАН, 2003.

© Коллектив авторов. 2003.

© Оформление. КИГИ РАН, 2003.

***170-летию организации первой кафедры
монгольского языка в России посвящается***

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МОНГОЛОВЕДНОЙ НАУКИ

Н.Г. Очирова

Монголоведение в КИГИ РАН

История российского, в том числе калмыцкого, монголоведения - важная исследовательская тема в отечественной монголоведной историографии. Несмотря на сравнительно небольшой срок, монголоведение в Калмыкии, в частности, в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН, уже имеет свою историю и сложившиеся традиции. Накоплены значительные научные результаты, собран богатый фактический материал. Основные итоги изучения актуальных проблем монголоведения проанализированы в работах П.Ц. Биткеева¹, Э.У. Омакаевой², Н.Г. Очировой³.

Первая калмыцкая научная интеллигенция и последующие поколения ученых воспитывались на трудах известных и менее известных, порой забытых российских ориенталистов. У истоков зарождения калмыцкого монголоведения стояли выдающиеся казанские монголоеды О.М. Ковалевский (1800-1878 гг.) и А. В. Попов (1808-1865 гг.). С их именами связано учреждение в Казанском университете в июле 1833 года первой в Европе и России кафедры монгольского языка⁴.

Представляется совсем не случайным тот факт, что нынешний юбилей (170 лет со дня образования кафедры монгольского языка) совпал с двумя другими юбилейными датами – 195-летием со дня рождения А.В. Попова, автора первой калмыцкой грамматики, и 125-летием со дня смерти О.М. Ковалевского, возглавлявшего кафедру с момента ее возникновения до 1855 г., автора многочисленных трудов, до сих пор не утративших своего научного значения, в том числе трехтомного монгольско-русско-французского словаря.

В том же 1833 году в программы духовных семинарий Астрахани и Саратова был введен калмыцкий язык. А в январе 1845 г. в Казанской Духовной Академии была открыта кафедра монгольско-калмыцкого языка, просуществовавшая до 1854 г⁵. С Казанью связано имя и другого известного монголоведа А.А. Бобровникова, автора «Монгольско-калмыцкой грамматики» 1849 г.

В 1855 году центр научного монголоведения переместился в Санкт-Петербург, где была открыта кафедра монгольского и калмыцкого языков на факультете Восточных языков СПбУ (ныне кафедра монгольской филологии СПбГУ), которая и поныне держит пальму первенства в деле подготовки высококвалифицированных кадров монголоведов. Активная деятельность ученых-монголоведов К.Ф. Голстунского, А.М. Позднеева, публикация памятников, словарей, научных работ во II пол. XIX в. способствовали тому, что монголоведение к началу XX в. стало одной из ведущих отраслей отечественного востоковедения.

Новые страницы в истории российского монголоведения XX в. связаны с именами профессора В.Л. Котвича, академика Б.Я. Владимирцова, профессора Г.И. Рамstedта, академика С.А. Козина, которые в своих знаменитых трудах, на которых училось и учится не одно поколение монголоведов, рассматривали на общемонгольском фоне проблемы калмыцкого языка и фольклора.

Поэтому представляется вполне закономерным, что после создания в 1941 году в Калмыкии специального научно-исследовательского учреждения монголоведческая тематика становится одним из ведущих направлений работы института. К сожалению, начавшаяся в июне 1941 г. Великая Отечественная война и последовавшая в 1943 году депортация калмыцкого народа в Сибирь прервали научную деятельность института, которая была возобновлена только в 1957 году.

60-е гг. - это то время, когда в институте работали известные ученые, заложившие основы различных направлений монголоведческих исследований, составляющих разные грани единой науки (д.ф.н. Ц-Д. Номинханов, д.ф.н. У.Э.Эрдниев, д.ф.н. И.К. Илишкин, д.ф.н. Д.А. Павлов, д.ф.н. А.Ш. Кичиков, д.ф.н. П.Ц. Биткеев, к.ф.н. Б.Д.Муниев, к.ф.н. А.В.Бадмаев и др.). Сильной стороной «классического» монголоведения является его филологическая основа. Заслуги старшего поколения монголоведов-филологов определяются постановкой научных задач, добросовестным эмпирическим описанием материала, вводом в научный оборот неопубликованных источников. В то же время необходимо учитывать связь данного этапа в развитии науки с культурно-историческими условиями и идеологией ушедшей эпохи.

Вторым, наиболее плодотворным, этапом в развитии монголоведения в КИГИ РАН стали 70-е годы. Большую роль в активизации монголоведческих исследований сыграла проведенная в 1972 году в Элисте на базе КНИИЯЛИ Всесоюзная научная конференция по алтаистике и монголоведению, приуроченная к 100-летию со дня рождения известного ученого-алтаиста В.Л. Котвича. Калмыцкий НИИЯЛИ становится по сути признанным научным центром не только калмыковедческих исследований, но и по изучению общих проблем монголоведения и алтаистики.

Создание в 1977 г. в институте сектора монголоведения как отдельного структурного подразделения дало новый импульс развитию монголоведческих исследований. Так, появилась возможность выйти за рамки чисто калмыковедческих проблем и перейти к общемонголоведческим исследованиям сравнительно-типологического характера в области языка, фольклора, литературы и этнографии. Возглавил сектор известный монголовед П.Ц. Биткеев, ныне профессор, работающий в Калмыцком государственном университете. Впоследствии сектор был преобразован в отдел, костяк которого составили выпускники кафедры монгольской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского университета. В разные годы отдел возглавляли к.ф.н. С.С. Харькова, к.ф.н. Э.Б. Овалов, к.ф.н. Омакаева, к.ф.н. Д.Б. Гедеева.

В настоящее время в связи с расширением тематики и объема исследований отдел монголоведения преобразован в отдел монголоведения и тибетологии, в котором традиционно разрабатываются три основных направления: 1) сравнительно-типологическое исследование монгольских языков и тибетского языка, 2) филологический анализ старописьменных памятников, 3) комплексное изучение фольклора, этнографии, религии и культуры монгольских народов.

Лингвистами с самого начала успешно исследовались проблемы фонетики, фонологии, морфонологии, морфологии, лексикологии, синтаксиса монгольских языков в синхронии и диахронии. Результатами работы в этом направлении явились «Калмыцко-монгольско-русский словарь», изданный в 1986 г., тематические сборники статей, вышедшие в 70-80-е гг. («Исследования по монгольской филологии»), «Вопросы грамматической системы монгольских языков», «Исследования по грамматике и лексике монгольских языков», «Монголоведческие исследования», «Проблемы монгольской

филологии», «Филологические исследования старописьменных памятников»).

В настоящее время в отделе активно ведутся лексико-грамматические исследования. Так, в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» выполняется научный проект «Грамматический строй калмыцкого языка в сравнительно-историческом и сопоставительно-типологическом освещении» под руководством к.ф.н. Э.У.Омакаевой.

Исследователи-лингвисты плодотворно работают и над проблемами совершенствования орфографии современного калмыцкого языка. Научная концепция наших ученых по этому вопросу отражена в изданных в 2001 г. «Орфографических правилах и орфографическом словаре калмыцкого языка».

На современном этапе в монголоведных исследованиях в КИГИ РАН намечается тенденция исследования проблем лингвистики на стыке таких наук, как фольклористика, этнология и культурология. С 2002 г. отделом монголоведения и тибетологии издается новое серийное издание «Монголоведение». Работы, опубликованные в первом выпуске, показывают, что в центре внимания монголоведов находятся как традиционные, «классические» темы (язык, литература, письменные памятники, история и этнография, включая источниковедение и историографию), так и новые, находящиеся на стыке наук.

Монголоведами института ведется большая кропотливая работа по сбору редких рукописей. Коллекция письменных памятников насчитывает свыше 1000 единиц хранения. Проводится большая работа по их описанию и систематизации. В результате этих усилий к.ф.н. К.В.Орловой составлен и издан «Каталог монгольских и ойратских рукописей, хранящихся в архивах Калмыкии», готовится к изданию к.ф.н. Д.Н.Музраевой «Каталог тибетских рукописей и ксилографов рукописного фонда КИГИ РАН». Ведется сбор и описание рукописей, хранящихся в частных коллекциях и хурулах республики. В этой связи следует сказать, что после 20-летнего перерыва в институте возобновились комплексные научные экспедиции по территории Калмыкии. В результате работы четырех экспедиций в 2000-2003 гг. был собран полевой фольклорный этнографи-

ческий материал, были выявлены в частных и хурульных коллекциях на тибетском и ойратском письменном языках, что является большим результатом, т.к. считалось, что у населения рукописи, особенно на ойратском, не сохранились. Конечной целью этой поисковой работы будет создание каталога всех письменных памятников, хранящихся на территории Калмыкии. Открытие новых хурулов и молельных домов способствует этой работе, т.к. население обычно передает в хурул семейные реликвии, принадлежавшие репрессированным священнослужителям.

Несмотря на то, что коллекция рукописных памятников нашего института немногочисленна, при отделе монголоведения и тибетологии создан рукописный фонд с целью углубления и расширения исследований старописьменных памятников.

Создание музея традиционной калмыцкой культуры им. Зая-Пандиты в 1999 г. в стенах нашего института явилось практическим результатом этнологических, культурологических исследований и научно-поисковых экспедиций, проводимых институтом. Этнологи, социологи, политологи КИГИ РАН под руководством к.пол.н. Н.Г.Очировой участвуют в проекте «Этнокультурное взаимодействие народов юга России», включенном в Программу фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии».

Изучение истории и этнографии монгольских народов, в том числе калмыков, - одно из важных направлений монголоведных исследований института. Обобщающим и на сегодняшний день пока единственным исследованием является монография У.Э. Эрдниева «Калмыки», служащая своего рода энциклопедией традиционного быта калмыков и выдержавшая уже три издания.

Этногенез и этническая история монгольских народов вызывают всегда неизменный интерес исследователей. Несмотря на это, остаются спорными многие вопросы происхождения монгольских этносов, в том числе калмыцкого. Ранняя история ойратов и происхождение калмыцкого народа находятся в центре внимания современных исследователей-этнографов д.и.н. Г.О. Авляева, к.и.н. А.Г. Митирова, к.и.н. В.П. Санчинова и др., отличающихся высоким уровнем источниковедческого анализа. Д.и.н., профессор К.Н. Максимов на монографическом уровне исследовал историю калмыц-

кой государственности. Историками института в научный оборот введено значительное количество архивных документов, ранее недоступных, позволивших по-новому оценить известные события и процессы, выдвинуть принципиально иные идеи и оценки в понимании социальной трансформации и модернизации общественных процессов. В настоящее время историки института под руководством проф. К.Н.Максимова ведут работу по разработке фундаментальной темы «История Калмыкии с древнейших времен до наших дней».

Большой интерес представляет проблема кочевничества. Одной из организационных форм научного поиска в данном направлении явилось проведение в 2001 году Международной конференции «Кочевая цивилизация Великой степи: современный контекст и историческая перспектива».

Проблемам духовной культуры калмыцкого народа посвящены труды «Буддизм в Калмыкии» Э.П. Бакаевой (1994), «Старокалмыцкое искусство» С.Г. Батыревой (1991), «Калмыцкие танцы и их терминология» Т.Б. Бадмаевой (1992), «Калмыцкая астрология. Молитвы» Э.У. Омакаевой (1995).

В настоящее время коллектив исследователей работает над томом «Калмыки», который готовится для серии «Народы и культуры», издаваемой Институтом этнологи и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. Это фундаментальный труд, знакомящий читателя с богатой материальной и духовной культурой калмыков в прошлом и настоящем. Кроме того, ведущие специалисты института участвуют в Международном проекте по созданию атласа «Монгольские народы: история, культура, современное общество».

Двухвековую историю насчитывает исследование героического эпоса калмыцкого народа «Джангар». Джангароведами института внесен определенный вклад в изучение сюжетов, циклов эпоса, эпического творчества джангарчи и их певческого мастерства, а также в изучение основных образов героев эпоса, поэтических особенностей, эпических формул в сравнительно-типологическом исследовании региональных версий «Джангара». В результате скрупулезной работы над рукописями восстановлены тексты 25 песен эпоса и изданы в Москве в 1978 г. Осуществлен перевод на русский язык текстов 24 песен «Джангара».

Силами исследователей в институте собран уникальный фольклорный фонд, включающий все жанры устного народного творчества калмыков. Он является ценнейшим источником для исследования фольклорного наследия и сказительского мастерства народа.

В разные годы фольклористами института были изданы монографические исследования: «Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар». Основные образы и поэтические особенности» Э.Б. Овалова (1977), «Поэтическое искусство джангарчи: Эпический репертуар Ээлян Овла. Певец и традиция» Н.Ц. Биткеева (1992), «Магическая поэзия калмыков» Т.Г. Борджановой (1999) и др. В настоящее время ведется работа по подготовке к изданию «Свода калмыцкого фольклора» в 12-ти томах.

Отдаленность Республики Калмыкия от родственных монголоязычных народов не дает возможности нашим ученым достаточно часто встречаться со своими монгольскими коллегами. Тем не менее монголоеды КИГИ РАН регулярно принимают участие в Международных конгрессах монголоедов, проводимых Международной ассоциацией монголоедов раз в 5 лет в Улан-Баторе.

Очередной такой конгресс, восьмой по счету, проходил в Монголии с 5 по 11 августа 2002 г. Калмыцкая делегация была представлена директором КИГИ РАН, к.п.н. Н.Г. Очировой, учеными-монголоедами к.ф.н. Э.У. Омакаевой, к.ф.н. Д.Б. Гедеевой, зав. Музеем калмыцкой традиционной культуры КИГИ РАН, к.иск.н. С.Г. Батыревой, зав. научной библиотекой КИГИ РАН, к.и.н. Е.Н. Бадмаевой, а также преподавателями Калмыцкого государственного университета – к.ф.н., деканом факультета калмыцкой филологии и культуры, доц. Е.Э. Хабунновой и ст. преподавателем Н. Содмоном.

На открытии Конгресса в Зале заседаний Дома Правительства с приветственным словом выступил Президент Монголии Н. Багабанди. Год проведения Конгресса совпал с знаменательной юбилейной датой - 840-летием со дня рождения Чингис-хана. В связи с этим в первый же день форума состоялось заседание, посвященное «Человеку тысячелетия», на котором с обстоятельным докладом выступил глава Правительства Монголии Н. Энхбаяр.

Работа Конгресса осуществлялась по пяти секциям: 1) «Мон-

гольская кочевая цивилизация и ее связь с оседлыми цивилизациями»; 2) «Монгольский язык и литература и их связь с языками и литературой других народов»; 3) «Монгольская культура: традиции и инновации»; 4) «Проблемы стабильного развития Монголии: развитие человека и окружающая среда»; 5) «Монголия и современные международные отношения: геополитика и вопросы внешней связи».

Работа секций, в свою очередь, строилась таким образом, что каждый день их работы посвящался определенной теме: например, секция истории (№ 1) в первый день заслушивала доклады, посвященные религиозно-политическим аспектам, во второй день – номинализму, в третий – цивилизационным вопросам, в четвертый – историческим проблемам. В работе этой секции приняла участие Д.Б. Гедеева, выступившая с докладом «Уложение 20-тысячного войска» как источник изучения военного права калмыков XVIII в.».

На второй секции выступили Э.У. Омакаева с докладом «Основные проблемы грамматики текста в монгольских языках» и Н. Содмон с докладом «Лингвистические традиции ойрат-калмыков».

Участники третьей секции заслушали С.Г. Батыреву с докладом «К вопросу региональной специфики иконографии образа Белого Старца. Монголо-ойратские и бурятские параллели в живописи буддизма» и Е.Э. Хабунову с докладом «Героический эпос «Джангар» и обрядовая поэзия: к проблеме исторического сложения эпического памятника».

В работе четвертой секции приняла участие Е.Н. Бадмаева с докладом «О роли гуманитарной помощи США и Монголии в борьбе с голодом в Калмыкии в 20-е гг. XX века». «Монголоведные исследования в Калмыкии» - такова была тема выступления Н.Г. Очировой на пятой секции. Все выступления наших ученых вызвали большой интерес у зарубежных коллег.

Калмыцкая делегация посетила Государственную центральную библиотеку, познакомилась с ее уникальным фондом редких книг, в котором хранятся тысячи монгольских и тибетских рукописей. Состоялась встреча в Институте международных исследований Монгольской Академии наук, в Институте истории и Институте языка и литературы, в результате чего подписаны протоколы о на-

мерениях по научному сотрудничеству между КИГИ РАН и ИЯЛ МАН и между КИГИ РАН и ИМИ МАН.

Заветное желание калмыцких лингвистов, этнографов, фольклористов – поработать со своими коллегами в совместных экспедициях на территории Бурятии, Монголии, Китая.

Таким образом, специфика монголоведческой науки в КИГИ РАН состоит сегодня в ее комплексной направленности. Период узкой специализации, дифференциации дисциплин остался в прошлом.

¹ Биткеев П.Ц. Монголоведение в Калмыкии. // Развитие науки в Калмыцкой АССР. Элиста, 1981. С. 85-94.

² E. Oмакаева. General Survey of Mongol Studies in Kalmykia // Mongolica. An international annual of Mongol Studies. Vol. 10 (31), 2000. A special Issue Containing the Papers of the 7-th International Congress of Mongolists. Vol. II. UB. P. 421-426.

³ Очирова Н.Г. Современное состояние монголоведения в Калмыкии // Монголоведение № 1. Элиста, 2002. С. 9-14.

⁴ Валеев Р.М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX – 20-е гг. XX в.). Казань, 1998.

⁵ Успенский В.Л. Монголоведение в Казанской Духовной Академии // Mongolica III. СПб, 1994. С. 11-17.

Г.Ц. Пюрбеев

Новые исследования по топонимике Монголии

В данном обзоре анализируются две работы известного монгольского ученого О. Сухэ-Батора, опубликованные на монгольском языке в 2001 г. в г. Улан-Баторе.

1. Монголын газар усны нэрийн домог. 'Легенды и предания, связанные с топонимией Монголии' /Составление, научные комментарии и исследование О. Сухэ-Батора. Ред.: д-р, проф. Х. Сампилдэндэв. Улан-Батор, 2001, 294 с.

Книга издана при финансовой поддержке Всемирного банка, Ассоциации защиты религии и природы (АЗРП) и Монгольского бюро Всемирного фонда защиты природы (ВФЗП). Открывается она двуязычными монгольско-английскими предис-

ловиями Генерального секретаря АЗРП Мартина Палмера, главы Монгольского буддийского центра (МБЦ) Хамба-ламы Чойжамца и директора Монгольского бюро ВФЗП Б.Чимэд-Очира.

От имени своих организаций они горячо приветствуют проекты и программы охраны природы, как в рамках инициатив отдельных стран, так и на международном уровне. АЗРП и ВФЗП всячески поддерживают движение в защиту окружающей среды и мест, связанных с религиозными культурами на территории Монголии.

В связи с этим высоко оценивается деятельность монгольского ученого Хатгин Осорнамжимын Сухэ-Батора по сбору и публикации легенд и преданий, сохранившихся в народной памяти и относящихся к названиям священных мест и ритуально-культурных объектов Монголии. С выходом в свет интересной и полезной книги уважаемого автора легенды и предания, связанные с топонимическими названиями Монголии, становятся достоянием широких читательских масс и в этом заключается огромная заслуга исследователя. С процессом все ускоряющейся урбанизации страны часть таких легенд и преданий передается забвению. По мере этого шаг за шагом забываются и традиционные духовные ценности народа.

Помимо собственных записей от жителей разных аймаков и сомонов Монголии, в работе использованы газетные и журнальные материалы, данные фольклорных и этнографических сборников, а также художественных произведений. Весь собранный материал тщательно документирован, т.е. указано, где, когда и от кого был записан или где и кем был опубликован. В книге помещено около 600 легенд и преданий, более 100 из них сопровождаются научными комментариями, порой довольно обширными.

Со ссылкой на разные источники О. Сухэ-Батор указывает, что в современной топонимии Монголии насчитывается 300 тыс. собственных имен (*оноосон нэр*) и 800 географических терминов (*дэвсгэр нэр*). На учете находится более 3800 рек, речушек и ручьев, свыше 7 тыс. родников, ключевых и целебных источников, около 3500 больших и малых озер. И все они имеют свое название.

Исследовательская часть работы состоит из 8 разделов. В первом из них речь идет о культуре *обо* и обряде жертвоприношений в честь духов гор. О дне совершения ритуала объявляется заранее, поэтому все жители кочевий исподволь готовятся к тайлгану, заготавливая жертвенную пищу: *гурван цагаан идээ* (три вида молочной пищи: молоко, кумыс и молочную водку) и *гурван амтат идээ* (три вида вкусной пищи: мясо, вино, лук/чеснок).

Во время поклонения и жертвоприношений ламы читают молитвы о ниспослании людям благ и милостей, об избавлении от болезней и стихий. Делаются воскурения можжевельником и другими благовонными травами (*арц*, *хүж*). При этом обильно брызгают молочной водкой и кумысом, трубят в раковины.

Второй раздел посвящен монгольской топонимии. Указывается, что большинство топонимов отражает физико-географические особенности конкретных мест, своеобразие их животного и растительного мира, традиции и обычаи местных жителей, историю края. В этом отношении, как отмечает О. Сухэ-Батор, топонимия представляет огромный клад знаний и хранилище ценной информации. В подтверждение сказанного приводится целый ряд убедительных примеров. Вот лишь два из них. На территории сомона Баянбулаг Баянхонгорского аймака есть местность с названиями *Их цас хурдаг* и *Цас ордог*. Они свидетельствуют о том, что в этих местах часто случаются обильные снегопады и как следствие – зимняя бескормица (*дзут*). Такие названия мест, как *Бичигийн хавцал* (Гоби-Алтай), *Бичигтийн ам* (Баян хонгор), *Бичигт булаг* (Хубсугул), говорят о наличии здесь древних наскальных надписей и рисунков.

Автор подчеркивает, что топонимия Монголии служит своего рода ключом к объяснению мотивов их наименования. В более широком смысле она имеет большое значение для изучения проблем культуры и цивилизации кочевников Центральной Азии.

В третьем разделе выясняются причины изменения топонимических названий Монголии. Автор полагает, что основной причиной переименования был кочевой образ жизни населения. Прежние, старые названия топонимов нередко забывались и

вытеснялись новыми ввиду того, что в тех местах происходили войны или какие-то другие исторические события, и аборигены вынуждены были покидать свои территории, а вместо них появлялись иные племена.

В эпоху господства феодальных отношений владельцы кочевий – нойоны, хутухты и ламы-хубилганы – очень часто меняли по своему усмотрению названия мест. Достаточно сказать, что до Народной революции 1921 года аймаки, а также многие хошуны, сомоны и отоки назывались по титулу их владельцев – феодальных князей разных степеней (достоинств), нойонов, гунов, ванов и т.д.

Особенно большие изменения в системе топонимии Монголии произошли с момента активного распространения буддизма в Монголии (XVI в.). В связи с этим прежние табуированные названия культовых объектов заменялись тибетскими, или монгольские названия переводились на тибетский.

В 30-е годы прошлого века сильные изменения в топонимии страны наблюдались по причине введения нового административно-территориального деления и проведения социалистических преобразований. Определенные изменения в топонимии Монголии происходят с 90-х годов XX в., причем, по мнению О. Сухэ-Батора, во многом необоснованные.

Известно, что топонимы, по сравнению с другими категориями названий, более подвержены изменениям, вызванным главным образом социально-историческими причинами. Однако произвольного обращения с топонимическими названиями не должно быть. Будучи свидетелями истории установления независимости Монголии, а также владения и наследования, они должны передаваться от поколения к поколению как понятия юридические.

В четвертом разделе рассматривается вопрос о классификации топонимов и их семантике. Автор особо выделяет исследования видного советского топонимиста, географа проф. Э.М. Мурзаева, а также работы своих соотечественников: Ж. Тэмурцэрэна, Т. Баасан, Д. Бадамдоржа, Ч. Догсурэна, Ж. Цолоо и Ш. Шагдара.

Спецификой кочевой жизни монголов объясняется то, что они в отличие от оседлого населения хорошо знают названия

окружающей их местности на расстоянии нескольких уртонов (уртон приблизительно соответствует расстоянию в 30-40 км.). Монголы не оставляли без внимания даже самые маленькие объекты местного ландшафта (лощины, впадины, пригорки, холмики, бугорки, овраги, балки, ручьи, родники и т.д.), присваивая им соответствующие названия.

В работе выделяются 5 больших групп топонимов: 1) по названию природных физико-географических особенностей той или иной местности, например: *Хустай нуруу, Улиастай гол, Төмөрт уул, Салхит жалга*; 2) по названию животных, обитающих в данной местности: *Елын ам, Согоо булаг, Янгиртын хавцгай, Могойт*; 3) по названию родов и племен, населявших данную местность, а также по названиям исторических событий, именам выдающихся личностей, титулам: *Халх гол, Дөрвөд даваа, Дархадын хотгор, Өөлдийн улан тохой; Цогтын чулуу, Галданбошигтын овоо, Тайжийн нуур*; 4) по названию конкретных примет объектов с учетом их цвета, свойства, размера, формы, количества и т. п.: *Бор өндөр, Цагаан уул, Увс (Давст) нуур, Их (Бага) богд уул, Хавтгай (Тогоо) уул, Гурван толгой, Долоон болдог, Зуун мод*; 5) по названию религиозных конфессий, обрядов, легенд и преданий: *Бөөгийн зоо, Бурхантын уул, Суварганы говь, Арангат уул, Онгон уул, Луут уул.*

В пятом разделе рассмотрены топонимы, представляющие почтительные названия. Монголы с древности создали прекрасную традицию почтительного отношения к природе, земле, её животному и растительному миру. Одним из ярких проявлений этого является традиция одухотворять, освящать и называть почтительными именами горы, их вершины, утесы, холмы, реки и озера, источники и совершать в честь них обряды поклонения и жертвоприношений. Ранее (в первом разделе) уже отмечалось, что в составе названий гор весьма часто употребляются почтительные слова типа *хайрхан, богд, дархан, онгон, тэнгэр* и др. Кроме них, в составе оронимических названий частотностью отмечены слова, обозначающие титулы и звания. Последние встречаются и в составе гидронимов, например: *Зайсан нуур, Хэрлэн хатан.*

Интересно, что после пожалования реке Орхон титула *түшээ гун* “четвертая степень графского достоинства” в местности

Улаан цутгалан ежегодно совершался обряд поклонения с подношением серебряного слитка в 50 лан (устар. денежная единица весом в 37,3 грамма).

Нередко в топонимических названиях присутствуют слова, указывающие на величие, богатство, священность и вечность: *Алтан овоо (элс, говь), Мөнгөн тайга, Эрдэнэ хайрхан, Буян овоо (дэлгэр), Мөнх сарьдаг, Жавхалан нуруу (гол), Хутаг уул (өндөр)* и др.

В процессе исторического и структурного изменения и развития топонимии Монголии использовались самые различные способы образования топонимов: лексический, морфологический, синтаксический. Иногда прибегали к приему сокращения непервых слогов, например: Баян > Баа, Буян > Буу.

В составе топонима, как уже указывалось, различаются собственное имя (*оноосон нэр*) и географический термин (*дэвсгэр нэр*). Топонимы бывают одночленными и многочленными, которые создаются по моделям сложных слов, словосочетаний и даже предложений: *Чоно ульдаг толгой (хөндий, жалга), Бадамсэдийн худаг, Гоожронхой тээг, Ел төрдөг хад, Бадарч яваг.*

В шестом разделе анализируются топонимы, с которыми связаны разного рода легенды и предания (*хууч яриа*), обращается внимание на места, где родились и жили выдающиеся люди. С течением времени такие места становятся легендарными. Однако, как справедливо замечает проф. Х.Сампилдэндэв, в любой легенде преобладает художественный вымысел и все же в ней всегда сохраняется след истории. В Монголии таких топонимов немало, примером чего служат следующие названия: *Чингисийн хэрэм, Цогт тайжын хад, Чингунжавын уул, Гэсэр сүм, Хар хул ханы балгас* и др.

Можно привести множество легенд и преданий, повествующих о том, почему так были названы те или иные места. Например, недалеко от монастыря *Эрдэнэ дзу* есть место под названием *Ухнын гацаа*. Так оно стало называться потому, что во время большого разлива реки Орхон, спасаясь от воды, на одной маленькой скале стоял козел. Или вот другая легенда. Бежавшие в страхе и панике люди остановились однажды на берегу озера, из которого торчала спина огромной

60579

замерзшей рыбыны. Насытившись ею и набравшись сил, они благодарно воскликнули: *Ээ көөркэй ачит нуур минь!* С тех пор пошла народная молва о благодатном озере *Ачит нуур*.

В седьмом разделе исследуются топонимы иноязычного происхождения: 1) тюркского (*Аг баш, Сарысу, Байтаг, Хөвсгөл и др.*); 2) тунгусо-маньчжурского (*Сэлэнгэ, Өрөнгө гол и др.*); 3) тибетского (*Лувсанжалбын рашаан, Хамбын овоо, Цоржийн булаг, Уйзэн толгой*); 4) санскритского (*Сүмэр уул, Очир толгой, Мандал овоо*); 5) китайского (*Шаахайтын хонхор, Шохойт, Шаазан толгой, Ваарын говь, Бааюны хөндий*); 6) русского, или проникшие через русский язык (*Ремизовын өндөрлөг, Салдааз толгой (' Солдат), Консулын дэнж*).

Последние две группы топонимов не столь многочисленны, особенно русские.

В заключительном, восьмом, разделе изучается проблема этимологии топонимов. Наблюдения показывают, что большинство из них исконно монгольские. Однако приходится сталкиваться и с именами, происхождение которых установить затруднительно. Положение усугубляется тем, что часть подобных названий функционирует в разговорном языке.

Окончательно не установлено, к примеру, происхождение таких топонимов, как *Ероо гол, Яхь нуур, Эрхил нуур, Инэл хан уул, Ялдогой уул, Арингийн чулуу, Хайлантайн ам и др.*

Следует иметь в виду, что отдельные названия носят диалектный характер, и это тоже создает дополнительные трудности в правильном истолковании топонимов. При этимологизации топонимических названий необходимо привлекать данные разных наук: лингвистики, географии, этнографии, религиоведения, истории и культурологии. Настало время серьезного изучения топонимии Монголии в различных аспектах и с применением современных методов анализа ономастических явлений и фактов.

2. Монголын тахилгат уул усны судар оршвой. Сутры о священных местах Монголии / Составление, научные комментарии и исследование О. Сухэ-Батора; Ред.: проф. Д. Хүрэлбаатар и др. Улан-Батор, 2001. 213 с.

Данная работа является продолжением предыдущего труда. В книге показано, какое важное значение имеют ритуально-

культовые объекты для сохранения биосферы Монголии, древних обрядов и обычаев, а также экологической культуры монголов.

В предисловии премьер-министра Монголии Н. Энхбаяра особо отмечены активное участие и большая помощь международных общественных организаций – Ассоциации защиты религий и природы. Всемирного фонда защиты природы и Всемирного банка - в деле защиты экологии страны, охраны буддийских святынь и природных объектов, в честь которых устраиваются обряды поклонения и жертвоприношений.

В первой части книги повествуется о духах-хозяевах гор и водных источников (*ээд савдаг*). Следы культа почитания природы находят яркое отражение в фольклоре и литературе монголов. Этот культ возник вместе с шаманизмом, считающим, что гении-хранители местности (*онгоны*) способны напрямую общаться с небесными божествами (*тэнгриями*), для чего они избирают особо выделяющиеся, священные возвышенности *обо*.

Шаманизм древних монголов был порожден культом матери-земли *Этуген* (*совр. Отгон*), покровительницы природы. По мнению О. Сухэ-Батора, данный культ постепенно переродился в культ поклонения *обо* и водным источникам с их духами-хозяевами. С течением времени сложилась стройная система взглядов и представлений, согласно которой в каждой местности имеются свои могущественные духи, обитающие на вершинах гор, перевалов, холмов, а также в реках и озерах, других водных источниках.

Проявлением культа *обо* служит то, что монголы-шаманисты хоронили своих предков на возвышенных местах, тем самым как бы препоручая их духам - хозяевам земли. Почитанием природы объясняется также запрет рубить в лесу молодую поросль, засорять водоемы, вырывать с корнем травы и злаки, жестоко мучить животных и зверей. Иначе, считалось, духи разгневаются, а *тэнгрии* придут в негодование и нашьют на людей и скот разные бедствия и болезни. Во избежание этого совершались обряды умилоствления духов и небожителей: делали воскурение (*сан*), читали *номы*, произносили различные заклинания (*шивилэг тарни*), посвящали животных (*мал сэтэрлэх*).

В сутрах сообщается, что духи-покровители гор, рек, озер делятся на несколько видов – *савдаг*, *шивдаг*, *луус*, *юлха*, *ягчис*, которые специализируются по сферам покровительства и характеру благодетельств. Соответственно они имеют свой специфический облик и принадлежат к мужскому или женскому полу. В сутрах в честь священных гор они чаще всего изображаются то старцем, то воином-богатырем или женщиной-старухой, а нередко и в образе прекрасной девушки. Как правило, они восседают верхом на каком-либо животном: лошади, верблюде или быке. Духи-покровители водных источников (*луус*, *ягчис*) изображаются обычно в виде драконов или существ с человеческой головой и туловищем змей.

Некоторые из священных гор почитаются как место обитания духов-покровителей (*сахуус*) диких животных и домашнего скота: *Ан гэрөөний сахиуст уул*, *Адуу малын сахиуст уул*, *Хонины сахиуст уул*. В связи с принятием буддизма древний шаманский обряд поклонения природным объектам стал наполняться новым содержанием. Духи-хозяева местности заменяются божествами-бурханами и приобретают имена тибетско-санскритского происхождения.

Во второй части книги рассматриваются особенности названий культовых гор и водных источников. По данным О. Сухэ-Батора, таких объектов на территории Монголии насчитывается около 800. В честь многих из них сочинялись специальные сутры с описанием обязательных обрядов воскурения, чтения молитв и жертвоприношений. Лично автором собрано 280 таких сочинений.

Ритуально-культовые места (объекты) различались по количеству подношений и числу участников (сомонные или семейные). Кроме того, культовые объекты делились с учетом сословной принадлежности тех, кто им поклонялся. Так, например, горе *Богд уул* совершали жертвоприношения нойоны, горе *Сонгинохайрхан* – воины, горе *Баянзүрх* – торговцы, а горе *Чингэлтэй* – ученые ламы.

Географ Ш. Шагдар указывает, что одной горе могут поклоняться несколько сомонов, наряду с этим один сомон совершает обряд *тахилга* нескольким горам.

В составе некоторых священных гор (*онгон, дархан, хайрхан*) употребляется слово *сарьдаг*, заимствованное из тюркских языков: *сары+даг/таг* “светлая, белая гора”. Нередко в названиях священных гор встречается слово *обо*, обозначающее их конусообразную вершину, хотя первоначальное значение данной лексемы – “куча земли, груды камней, воздвигнутая у источника или какого-либо другого культового объекта”.

В период шаманизма священные горы называли *Хан*, а реки – *Хатан*. В период времени распространения буддизма горы стали называть *Богд* и *Хайрхан*. В составе названий оронимов, гидронимов и других физико-географических объектов немало терминов родства, например: *Ээж хайрхан, Авгай хад Буурал ах, Хүү уул*.

В названиях ритуально-культовых гор и водных источников присутствуют также слова тибетско-санскритского происхождения: *Луут уул, Мандан овоо, Цамбгарав уул, Ганга нуур*. Многочисленны топонимы по названию обитающих в той или иной местности животных, зверей и птиц: *Хандгай, Буга, Согоо, Зоргол, Барс, Ирвэс, Чоно, Булга, Үнэг, Галуут*.

Монголы почитают два природных начала: мужское – Небо и женское – Землю. Поэтому Небо они называют отцом, а Землю – матерью. Небо вдыхает жизненную энергию, а Земля творит форму. Монголы поклоняются могущественному небесному божеству Хурмаст и совершают жертвоприношения его представителям на земле: духам-хозяевам гор и возвышенных мест – *савдакам* и духам-хозяевам водных источников – *луус*. Этот культ не ограничивается только верой в таинственные силы природы. Он внушает людям, что природа – это колыбель всего сущего на земле и что ее надо беречь и защищать. По убеждению монголов, природа и человеческая жизнь связаны невидимой нитью. Они едины.

Поклоняясь природе, своей земле, монголы создали несколько сотен сутр в честь духов-хозяев священных мест. В “Кратком топонимическом словаре” Ш. Шагдара приводятся данные о том, где, на территории каких аймаков и сомонов расположены те или иные культовые объекты. Священные горы подразделяются на две группы: горы, где совершаются большие жертвоприношения (*их тахилгат*) и горы, где совершаются

малые жертвоприношения (*бага тахилгат*). К числу ритуально-культовых объектов относятся не только горы и вообще возвышенные места (холмы, курганы), но и реки, озера, рашаны, родники, ключи и шаманские деревья (*уд, хус*).

Собранные в книге сутры в честь священных мест Монголии неодинаковы по объему и содержанию. Некоторые из них очень краткие, а другие – довольно пространные. Последние состоят из многих специализированных частей: призываний-обращений (*урилга, даллага*), молитв (*залбирал*), наставлений (*айлдаг*), напоминаний (*дурдал*), обрядов очищения и покаяния (*ариусгал*), просьб о милостях и благодати (*гуйлга*), похвал (*магтаал*), подношений (*өргөл*), кропления и воскурения (*сан, сэргжим, сацал*) и посвящений животных (*мал сэтэрлэх*).

Авторами большинства этих сутр были ученые монгольские ламы, а также приглашенные из Тибета буддийские иерархи-хубилганы. В сочинениях данного жанра, выполненных на монгольском или тибетском языках, содержатся призывания к духам-хозяевам мест об увеличении стад и урожая, об избавлении людей и скота от болезней и различных стихийных бедствий, о ниспослании счастья и благоденствия, исполнении желаний и т. д.

Если первая книга О. Сухэ-Баатара была издана только на монгольском языке, то настоящий труд во всех своих разделах снабжен кратким английским переводом, что, конечно, значительно расширяет читательскую аудиторию и повышает его научно-практическую ценность. Большое достоинство книги – прекрасные цветные снимки ритуально-культовых объектов с изображением гор, долин, хребтов, скал, насыпей камней-валунов, рек и озер.

За исследовательской частью книги идут сами ритуальные тексты. В книгу вошли 33 сутры, тексты которых даны либо в переложении на современный монгольский язык со старомонгольского, либо переведены с тибетского с воспроизведением цветных фотокопий оригиналов. При этом дается краткая характеристика сутр, излагается история их обнаружения, указывается место хранения и авторство.

Ниже прилагаем список публикуемых сутр с нашим перево-

дом их названий на русский язык и с небольшим комментарием к отдельным сочинениям.

1. *Дашчарвив сан өлзий хур буулгагч*. 'Сутра о ниспослании благодатного дождя'. Читается во время поклонения духам-хозяевам всех мест без исключения, причем в первую очередь.

2. *Тэнгэр, дэлхий, газар орны сангийн судар*. 'Сутра о поклонении Небу, Вселенной и Земле. Написана халхаским ученым ламой Агвандоржем. Содержит призывания к духам-хозяевам разных священных мест об умножении стад овец, лошадей, крупного рогатого скота, о получении хорошего приплода. Есть молитвы об избавлении скота от болезней и дзута, об обильных пастбищах. Сутра получила широкую известность, имеет много списков.

3. Сутра цоржи ламы Агвандоржа по тем же названием включает просьбы-обращения к духам-хозяевам гор, долин, водных источников и лесов, чтобы в изобилии водились разные животные, звери и дичь, чтобы у людей был достаток в одежде и пище. В сутре есть раздел напоминаний о существовании разных запретов, необходимости соблюдать правила и нормы поведения, проявлять уважение и почтение к старшим, быть милосердными и гостеприимными, особенно в отношении путников.

Все три сутры напечатаны ксилографическим способом на старомонгольском письме.

4. *Луусын сангийн судар*. 'Сутра в честь духов-хозяев водных источников'.

5. *Монгол орны сан*. 'Сутра в честь священных мест Монголии'.

6. *Халх орны шивдагуудад сан тахил үйлдэхүй ес*. 'Сутра о совершении обрядов воскресения и жертвоприношения духам-хозяевам Халхи'.

7. *Ойрад орны тэнгэрийн сан оршвой*. 'Сутра в честь гениев-хранителей Ойратии'.

8. *Зүүн гар дөрвөд орны шивдагт сан тахилын тухай*. 'Об обрядах и жертвоприношениях духам-хозяевам дербетских земель Джунгарии'.

9. *Алтай хан уулын хэмээх сан тахил өргөх ес*. 'О совершении обрядов воскресения, окропления и жертвоприношения духам-хозяевам священной горы Алтай хана'.

10. *Арван буяны бэлгэ төгс их тэнгэр Хангай ханы сан тахил өргөхүй ес.* 'О совершении обрядов жертвоприношения гениям-хранителям Хангая, наделенным 10 добродетелями'.

11. *Богд хан уулын сан сэржим.* 'Сутра о совершении обряда воскурения и окропления в честь духа-хозяина горы Богд-хан'.

12. *Полха (богд) Дунжонгаравын (Бурхан халдун) залбирал тахил оршвой.* 'Сутра о поклонении с молитвами и жертвоприношением духу-хозяину священной горы Дунжонгарав (Бурхан халдун)'.

13. *Их Отгонтэнгэр тэргүүтэнд сан тахил өргөх ес.* 'Сутра в честь духа-хозяина Великой священной Отгонтэнгэр и других гор'. (Отгон тэнгэр - одна из 5 самых почитаемых гор Монголии).

14. *Гундансамбуу хэмээх (Хэнтэй хан) уулын сан тахил.* 'Сутра в честь духов-хозяев Гундансамбу (Хан Хэнтэя)'.

15. *Их хүрээний дөрвөн уулын сан тахил.* 'Сутра в честь четырех гор в окрестностях Их Хурэ, Богд хан, Сонгинохайрхан, Чингэлтэй и Баян-зурх'.

16. *Арц богд уулын ариусгал тахил өргөхүй.* 'Сутра об освящении и жертвоприношении горе Арц богд' в (Гоби-Алтае).

17. *Дарьгангын Алтан овоо хийгээд түүний сангийн судрын тухай.* 'О сутре в честь поклонения горе Алтан обо в Дариганге'.

18. *Бага газрын чулуу хэмээх уул хадны эзэнд залбирал, тахил баясгах цэнгэлийн наадам үйлдэх ес.* 'Сутра о совершении молитв, жертвоприношений и проведении увеселительных игрищ в честь духа-хозяина гор и скал Бага газар'.

19. *Баянхонгор хайрханы эзний сан тахилга, өлзийт далайн гуйлга.* 'Сутра о совершении обрядов призывания, наставления и жертвоприношения в честь духа-хозяина священной горы Баянхонгор'.

20. *Бурэнхан уулын сан сэржим тахил оршвой.* 'Сутра об обрядах поклонения с воскурением, окроплением и жертвоприношением в честь духа-хозяина горы Бурэнхан'.

21. *Зотол хааны сан сацлын судар.* "Сутра обряде воскурения и окропления в честь духа-хозяина горы Зотол хан'.

22. *Оцол уулын сан тахил.* 'Сутра в честь духа-хозяина горы Оцол'.

23. *Өндөр хан уулын сан тахил.*'Сутра в честь духа-хозяина горы Ундур-хан'.

24. *Суварга хайрхан (Их Цагаан) уулын сан тахил.*'Сутра в честь духа-хозяина священной (Великой Белой) горы Суварга'.

25. *Сутай хан уулын сан тахил.*'Сутра в честь духа-хозяина горы Сутай'.

26. *Сэнсэр ('Сансар) хэмээх уулнаа орисон шивдагт сан тахил өргөх ес.*'Сутра о совершении обрядов поклонения и жертвоприношения в честь духа-хозяина горы Сэнсэр (или Сансар?)'.

27. *Баянтөхөм хэмээх давст нуурын сан тахилга.*'Сутра о совершении обряда поклонения и жертвоприношения духу-хозяину целебного соленого озера Баянтухум'.

28. *Их Онгийн тэргүүт орисон луус савдагийн залбирал тахил.*'Сутра о совершении обрядов поклонения с молитвами и жертвоприношениями в честь духов-хозяев Великой Онгон и других впадающих в нее рек'.

29. *Дэлгэр мөрний сан оршвой.*'Сутра в честь духа-хозяина священной реки Дэлгэр и окрестных мест'.

30. *Ононгийн халуун рашааны сан тахилгын судар.*'Сутра о совершении обрядов поклонения с молитвами, призываниями, окроплением, воскурением и жертвоприношениями в честь духов-хозяев целебных горячих источников священной Онон'.

31. *Тухайлан Тагна, Увс нуурын сан тахил оршвой.*'Сутра в честь духов-хозяев горного хребта Тагна и озера Увс'.

32. *Хэрлэнгийн сан тахил оршвой.*'Сутра о совершении обрядов воскурения и жертвоприношения в честь духа-хозяина священной Керулен'.

33. *Шаргалжуут рашааны сан тахилын судар.*'Сутра в честь духа-хозяина целебных горячих источников в долине Шаргалжуг'.

Таким образом, из перечисленных выше 33 сутр, 26 посвящены духам-хозяевам гор и других возвышенных мест, 3 сутры посвящены духам-хозяевам рек, 2 – духам-хозяевам озер и 2 – духам-хозяевам целебных источников. Самыми большими по объему являются сутры под номером 3, 17 и 28. Они включают от 6 до 9 страниц текста.

Актуальные проблемы современного джангароведения

В эпическом наследии монгольских и, шире, центральноазиатских народов особое место принадлежит калмыцкому героическому эпосу “Джангар” - “Илиаде” Центральной Азии. По словам Л. Н. Гумилева, “каждый народ оригинален и неповторим, значит, и создаваемое им искусство несет черты самобытности, “характеризуя” его наклонности, возможности, духовные горизонты и историческую стадию его развития”¹. Эти слова замечательного ученого как нельзя лучше раскрывают внутреннюю сущность калмыцкого народа, его независимый гордый дух, которым проникнута каждая строчка эпоса “Джангар”. С одной стороны, это искусство слова тюрко-монгольской устной традиции с четко выделенными индо-тибетскими и индо-иранскими элементами. С другой стороны, это этнически обусловленное творчество, запечатлевшее величественную картину эпического мира времени консолидации ойратских племен и создания единой державы, управляемой справедливым и мудрым государем.

Джангароведение давно уже по праву считается самостоятельной отраслью монголоведческой науки, предметом изучения которой является эпос “Джангар”. В настоящее время имеются три крупные региональные версии “Джангара”: это, в первую очередь, калмыцкая, затем синьцзянская и монгольская.

Наиболее изучен “Джангар” калмыцкой традиции. Весомый вклад в калмыцкое эпосоведение внесли ученые КИГИ РАН, где в 1966 г. был создан сектор джангароведения. Образование специализированного структурного подразделения связано с именем проф. А. Ш. Кичикова. На протяжении ряда лет джангароведное направление в институте возглавлял эпосовед проф. Н. Ц. Биткеев, ныне работающий в Калмыцком государственном университете. В настоящее время в отделе фольклора и джангароведения КИГИ РАН вместе с известными учеными Э. Б. Оваловым, Б. Б. Оконовым, Т. Г. Борджановой работают молодые сотрудники, только начинающие свой путь в большую науку (Б. Б. Манджиева, Ц. Б. Селеева).

История калмыцкого джангароведения пока еще не написана. Фрагментарные сведения, касающиеся этой интересной, но сложной темы, встречаются в отдельных сборниках², монографиях³ и статьях⁴. Назрела необходимость обобщающего труда с научным анализом достигнутого и характеристикой основных тенденций и исследовательских подходов в современной науке.

В истории джангароведения можно выделить несколько этапов. Начальный этап характеризуется сбором и публикацией первых записей “Джангара”. Эпос передавался народными певцами-джангарчи изустно, но благодаря стараниям многих поколений ученых он был записан и неоднократно издавался.

Сведения о записях и публикациях “Джангара” можно обнаружить в работах известных ученых А. Ш. Кичикова⁵, Н. Ц. Биткеева⁶, Э. Б. Овалова⁷, Л. С. Бурчиновой⁸, Г. Ц. Пюрбеева⁹, Б. Б. Оконова¹⁰ и др. Второе издание выдержала библиография по джангароведению¹¹, составленная П. Э. Алексеевой, старейшим работником КИГИ РАН.

В следующем году мы будем отмечать 200-летнюю годовщину первой публикации “Джангара”. В начале позапрошлого века в Риге Б. Бергманн опубликовал на немецком языке в изложении “Песню о поражении свирепого Хара Кинеса”¹². Именно Б. Бергманну, стоявшему у истоков калмыцкой фольклористики, принадлежит честь первого представления всему миру эпоса “Джангар”, входящего ныне в золотую сокровищницу мирового эпического наследия. У Б. Бергманна мы находим краткую, но удивительно выразительную и глубокую характеристику эпоса: “блестящая естественная красота и натуральность в изображении нравов, обычаев и образа жизни калмыков”¹³.

С середины XIX в. началась активная работа по сбору и публикации записей текстов песен “Джангара”. Так, в 1854 г. А. А. Бобровников опубликовал в русском переводе песнь “Джангара”, записанную сотрудником Русского географического общества Н. И. Михайловым в Багацохуровском улусе¹⁴. Оригинал этой песни был обнаружен только в 1979 году В. З. Цереновым в архиве РГО в Санкт-Петербурге. Речь идет о песне “Победа

Алого Хонгора и Тяжелорукого Савара над семью богатырями свирепого Замбал-хана”, которая была опубликована на современном калмыцком языке в 1990 г. с переводом на русский язык, выполненным Н. Ц. Биткеевым и Э. Б. Оваловым.

Комментируя свой перевод, Бобровников пишет, что “Джангар” – весьма интересное явление, ибо это, “во-первых, оригинальное калмыцкое произведение и, следовательно, уже большая редкость, а во-вторых, это произведение народное и потому представляет собою живое изображение понятий и склонностей калмыка”¹⁵.

Заслуга А. Бобровникова заключается в том, что он первый представил на суд русского читателя песнь “Джангара”. Русский перевод А.А. Бобровникова заинтересовал ученых-востоковедов. Так, например, арабист Ф.И. Эрдманн осуществил перевод этой песни “Джангара” с русского на немецкий язык¹⁶. В 1864 г. проф. Санкт-Петербургского университета К. Ф. Голстунский впервые издал литографическим способом на старописьменном калмыцком языке (тодо бичиг) две эпические песни “Джангара” (“Глава о свирепом Шара Гюргю” и “Глава о свирепом Хара Кинесе”), обнаруженные им во время поездки в калмыцкие кочевья в 1862 г. Обстоятельства записи этих двух глав оставались неясными. Возможно, по этой причине первая публикация “Джангара” в оригинале не была снабжена соответствующим комментарием и предисловием. Эти же две песни “Джангара” несколько раз переиздавались А. М. Позднеевым, который включил их в свою “Калмыцкую хрестоматию” (1-е издание вышло в 1892 г., 2-е – в 1907, 3-е - в 1915). Но в 1911 г. они были опубликованы отдельным изданием с еще одной новой песней “О поединке с Шара Мангас-ханом” в записи от Ш. Санджирхаева¹⁷. Песнь “Догшин Шара Гюргюин бөлөг” была издана в 1925 г. в Праге на старописьменном калмыцком языке¹⁸. В конце 20-х годов XX в. в нескольких номерах периодического издания “Улан залат”, выходившего в Праге, были опубликованы в переводе с калмыцкого языка Д. Баяновой ряд песен.¹⁹ А в издании 1928 г. вышеупомянутая песнь “Джангара” вышла вместе с другой известной песней “Догшин Хара

Кинесин бөлөг” в переложении на кириллицу, осуществленным Нармин Лиджи²⁰. В 1930 г. в Элисте “Догшин Шара Гюргюин бөлөг” вышла в журнале “Хальмгин тег” в латинской графике²¹. Затем, в 1936 г., песни “Шара Гюргю” и “Хара Кинес” были переизданы на латинице в Калмыцком книжном издательстве²².

В 1901 году фольклористом И. И. Поповым была записана одна песнь “Джангара” - “Об Алом Хонгоре” - от джангарчилюбителя Бадмы Обушинова в балке Средняя Аюла. Видимо, И. И. Попов собирался ее опубликовать вместе с русским переводом, но только спустя много лет, в 1940 г., к 500-летию эпоса “Джангар” песня “Об Алом Хонгоре” вышла в свет на калмыцком языке в сборнике “Жаңһр: Арг Улан Хонһрин туск дуд”²³ и на русском языке в книге “Калмыцкий эпос “Джангар” с вступительной статьей и примечаниями В. Закруткина²⁴.

Большая заслуга в деле собирания и издания “Джангара” принадлежит профессору Санкт-Петербургского университета В. Л. Котвичу. По его инициативе и при его непосредственном участии в конце XIX – начале XX вв. были организованы поиски новых песен “Джангара”. Так, от джангарчи Ээлян Овла в 1908 г. Номто Очировым был записан цикл из 10 песен “Джангара”. В 1910 г. проф. В. Л. Котвичем все десять песен “Джангара”, исполненные Ээлян Овла, были изданы в Санкт-Петербурге на старописьменном калмыцком языке.

В сентябре 1940 г. было торжественно отмечено 500-летие “Джангара”. Накануне празднования этого юбилея в Калмыкии была проведена большая работа по выявлению народных певцов–джангарчи. Были произведены записи новых песен эпоса и их вариантов. В эти годы были “открыты” талантливые сказители Мукебюн Басангов, Дава Шавалиев, Джугулджан Джанахаев, Анджука Козаев. От Мукебюна Басангова были записаны шесть ранее неизвестных песен, и в 1940 году читатели получили прекрасную возможность ознакомиться с репертуаром самобытного джангарчи²⁵. А в 1967 году вышло в свет научное издание текстов песен репертуара Мукебюна Басангова с вступительной статьей ученого-джангароведа А. Ш. Кичикова²⁶, где представлены биографические данные о джангарчи,

рассказывается, каким образом М. Басангов усвоил тексты песен “Джангара”, дается сюжетно-композиционная характеристика песен цикла в сравнении с ранее известными песнями калмыцкого эпоса. Как пишет А. Ш. Кичиков, “в репертуар Мукебюна Басангова вошли как сюжеты, усвоенные в детские годы в Хайрцыклю Харахусовского улуса, так и повествования, воспринятые в Яндыко-Мочажном улусе, преимущественно в прихрамовых поселениях, от исполнителей-богомольцев торгутских улусов Нижнего Поволжья, которые, не будучи представителями традиционных исполнительских школ, не владели значительным репертуарным циклом сказаний и искусством музыкального исполнения “Джангара”. Благодаря наличию новых сюжетных мотивов версия Басангова дополняет джангаровский цикл повествований и служит свидетельством былой многочисленности поэм-песен в торгутских версиях “Джангара”²⁷.

От Давы Шавалиева в 1940 г. были записаны две песни (“Песнь об угоне Зээрэд скакуна, резвейшего из аранзалов” и “Песнь о битве с Монхула, с сыном Керме, ездящим на Кэ-Шара-Цоохор коне”) и опубликованы в альманахе “Улан туг” (Элиста, 1940, №7).

В настоящее время фольклористом Т. Г. Басанговой обнаружена рукопись наиболее полного репертуара джангарчи Д. Шавалиева, которая хранится в Архиве КИГИ РАН в рукописном фонде известного востоковеда А. Бурдукова. Текст песен переписан с рукописи А. В. Бурдукова его дочерью Т. А. Бурдуковой в марте-апреле 1977 года. Рукопись содержит общий пролог объемом 330 строк и четыре песни, две из них упомянуты выше, две другие же (“Песня о женитьбе Хонгора” и “Песнь о том, как Улан Хонгор на коне Оцол Дамбан победил хана Арал Манзана на крылатом пестром коне”) малоизвестны научному миру.

К юбилею 500-летия калмыцкого героического эпоса “Джангар” в 1940 г. в издательстве АН СССР были изданы песни “Джангара” в поэтическом переводе Б. Басангова с вступительной статьей С. А. Козина и Н. Н. Поппе²⁸. Данное издание представлено десятью песнями выдающегося джангарчи Ээлян Овла

и двумя песнями /“Догшин Шара Гюргюин бөлөг” и “Хара Кинесин бөлөг”/ неизвестного джангарчи (запись К. Ф. Голстунского 1862г.).

В 1941 году в Элисте в сборнике “Хальмг фольклор”²⁹ были опубликованы шесть песен репертуара Мукебюна Басангова и две песни репертура Давы Шавалиева.

В связи с депортацией калмыков в Сибирь (1943-1956 гг.) издание калмыцкого героического эпоса “Джангар” было прекращено. И возобновилось только после возвращения калмыцкого народа на родину в Калмыкию. Так, в 1958-1960 гг. после большого перерыва вновь издаются песни “Джангара” на русском (в переводе С. Липкина и с иллюстрациями В. Фаворского)³⁰ и калмыцком языках³¹

В 1978 г. все известные песни “Джангара” (25 глав) были опубликованы А. Ш. Кичиковым в Москве в двухтомном издании “Жаңһр. Хальмг баатрлыг дуулвър”. В предисловии к изданию отмечается, что “публикуется самый добротный текст знаменитой калмыцкой Джангариады, поскольку впервые осуществлено как максимально точное воспроизведение оригинальных записей в транскрипции, основанной на широко известной монголоведам русской академической азбуке”³².

Учеными института Н.Ц. Биткеевым и Э.Б. Оваловым в период с 1985 по 1990 гг. были подготовлены и изданы 26 песен “Джангара”³³. Первый том с 10 песнями был опубликован в 1985 г., а спустя пять лет вышел второй том с 16 песнями.

В 1988 г. Н.Ц. Биткеев впервые опубликовал эпический репертуар М. Басангова в русском переводе с предисловием, комментариями и словарем.

В 1990 году в издательстве АН СССР вышел в свет академический том калмыцкого героического эпоса “Джангар” на калмыцком и русском языках³⁴, подготовленный совместно ИМЛИ РАН и КИГИ РАН (тогда КИОН АН СССР). Это первая научная двуязычная публикация калмыцкого “Джангара”. Издание представлено подлинными записями десяти песен из репертуара известного джангарчи Ээлян Овла и одной поэмой в записи Н. И. Михайлова (1854 г.) в переводе А. А. Бобровникова, о которой речь шла выше. Публикация сопровождается научным

аппаратом, содержащим вступительную статью, обзор всех известных вариантов эпоса, не вошедших в издание, комментарии и словарь к переводу, статью о мелодиях эпоса с нотными приложениями.

В 1999 году вышел в свет последний труд безвременно ушедшего известного джангароведа, д.ф.н., проф. КГУ А. Ш. Кичикова “Джангар”. Малодербетская версия”⁵. Книга посвящена одной из наиболее архаичных версий “Джангара”, выделяющейся как в художественном отношении, так и в плане объема (по числу стихотворных строк). Уникальность данного издания состоит в том, что оно содержит тексты трех глав “Джангара” малодербетской версии, оригиналы которых на “ясном письме” хранятся в рукописном фонде библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Рукопись была обнаружена А. Ш. Кичиковым в 1966 году.

В настоящее время в отделе фольклора и джангароведения КИГИ РАН ведется работа по подготовке к изданию калмыцкого героического эпоса “Джангар” в 2-х томах на калмыцком и русском языках в серии “Свод калмыцкого фольклора”. Готовится к публикации двухтомное издание синьцзянской версии эпоса “Джангар” /Переложение с ойратского на современный калмыцкий язык, составление томов и подготовка текстов к.ф.н. Б. Х. Тодаевой/.

Следует заметить, что научный мир давно располагал сведениями о том, что “Джангар” бытует среди ойратов Синьцзяна, но первая публикация появилась только в 1980 г., когда в Урумчи благодаря усилиям ученых Т. Бадмы и Буянкишига вышел в свет сборник с текстами 15 песен, из которых четыре восходят к калмыцкому источнику, а остальные 11 относятся к региональной синьцзянской версии⁶. Китайским джангароведом проф. Джамцо и его коллегами были изданы все известные в Синьцзяне песни “Джангара” на ойратской письменности. В 1986-1987 гг. в Урумчи было опубликовано двухтомное издание “Джангара”. Каждый том содержит тексты 30 песен.

А совсем недавно проф. Дамринжав, ученый-фольклорист из Китая, работающий в Пекинском институте народной словесности, подарил Научной библиотеке КИГИ РАН том калмыцкого героического эпоса “Джангар”, изданный в Пекине в

2002 году на ойратском ясном письме “тодо бичиг”. В это издание вошли все известные главы калмыцкого “Джангара” вместе с вариантами (всего 31 песня). Калмыцкие ученые выразили благодарность проф. Дамринжаву, а также всем соотечественникам, синьцзянским ойратам, за сохранение и популяризацию народного эпоса “Джангар” - жемчужины эпического творчества монгольских народов.

Монгольская версия “Джангара”³⁷ представлена более сорока записями песен, большинство которых являются вариантами уже известных сюжетов. Первая запись “Джангара”, произведенная Б. Ринченом в 1930 году, опубликована в 1965 г. в “Азиатских исследованиях”³⁸. Песни “Джангара” были изданы У. Загдсурэном двумя отдельными книгами в 1968 и 1978 гг.³⁹ В 1963 году в Улан-Баторе Т. Дугэрсурэном на монгольском языке был опубликован калмыцкий “Джангар”⁴⁰.

Таким образом, собран и опубликован огромный материал по основным версиям “Джангара”. Перед эпосоведами Калмыкии стоит сложная задача – исследовать калмыцкую, синьцзянскую и монгольскую версии в сравнительно-типологическом, текстологическом и историко-сравнительном аспектах.

Джангароведение, как и любая другая наука, не может ограничиваться только сбором и публикацией фактического материала. Поэтому следующим, качественно новым, этапом в развитии эпосоведческой науки стало теоретическое осмысление введенного в научный оборот эпического материала.

У истоков исследования “Джангара” стояли выдающиеся российские монголоеды академики Б. Я. Владимирцов⁴¹ и С. А. Козин⁴². Б. Я. Владимирцов на фоне общей характеристики эпоса монгольских народов впервые поставил вопрос о жанровых и композиционных особенностях “Джангара”, назвав его “национальной поэмой”. Б. Я. Владимирцов положил начало сравнительно-типологическому изучению “Джангара”, сопоставив калмыцкий эпос с эпическими произведениями других народов (с русскими былинами, киргизским “Манасом” и др.).

Первым специальным исследованием, посвященным “Джангару”, является вышеупомянутая работа С. А. Козина, где он рассмотрел проблемы зарождения и происхождения эпоса.

Большое влияние на становление и рост национальных кадров джангароведов оказали известные российские эпосоведы Г. И. Михайлов, Б. Н. Путилов, Б. Л. Рифтин, В. М. Гацак, С. Ю. Неклюдов, А. В. Кудияров и др. Для полноты картины необходимо отметить работы таких известных зарубежных ученых, как П. Поуха (Чехия), Х. Хален (Финляндия), А. Борманжинов (США), Б. Ринчен, Ц. Дамдинсурэн, П. Хорлоо, У. Загдсурэн (Монголия), Ж. Ринчендорж, Х. Бадай, Т. Бадма (Китай) и др.

В 70-90-х годах XX века в Калмыкии появились теоретические исследования эпоса “Джангар” - монографии А. Ш. Кичикова, Б. Х. Тодаевой, Н. Ц. Биткеева, Э. Б. Овалова, Н. Б. Сангаджиевой, Г. Ц. Пюрбеева, ставшие заметным событием в джангароведении. Первой крупной работой на калмыцком языке явилась монография А. Ш. Кичикова “Героический эпос “Джангар”, где впервые разграничиваются локальные версии, репертуарные циклы, выявляется происхождение сказительской традиции и слова “Джангар”. Н. Б. Сангаджиева в своих работах рассматривает проблемы сказительства, сюжетосложения героических песен, а также поэтические и художественные особенности эпического репертуара Мукебюна Басангова. Автор многочисленных трудов, посвященных исполнительскому мастерству джангарчи, эпической поэтике, типологии национальных версий, является Н.Ц.Биткеев. Э.Б.Овалов монографически исследовал поэму “О поражении свирепого Хара Кинеса” и рассмотрел проблемы типологии версий эпоса. Б.Х.Тодаева впервые исследовала язык эпоса в своей известной работе “Опыт лингвистического исследования эпоса “Джангар” (Элиста, 1976). Работа Г.Ц.Пюрбеева “Эпос “Джангар”: Культура и язык” (Элиста, 1993) знаменует собой новое направление в изучении эпоса – этнолингвистическое.

По различным проблемам джангароведения калмыцкими учеными в разные годы успешно защищены две докторские диссертации (А. Ш. Кичиков “Героический эпос “Джангар”. Сравнительно-типологическое исследование памятника” и Н. Ц. Биткеев “Калмыцкий героический эпос “Джангар”: поэтика и традиции”) и ряд кандидатских диссертаций (А. И. Сусеев, Э.

Б. Овалов, Т. Г. Борджанова, Н. Б. Сангаджиева, Ж. Эрдни-Байр и др.).

Значительными вехами в истории калмыцкого эпосоведения стали научные конференции по проблемам “Джангара”. Первая такая конференция состоялась в 1967 г., в связи с 110-летием со дня рождения выдающегося джангарчи Ээлян Овла. В мае 1972 года была проведена Всесоюзная конференция по проблемам алтаистики и монголоведения, приуроченная к 100-летию со дня рождения В. Л. Котвича, чье имя тесно связано с джангароведением. Всесоюзная научная конференция “Джангар” и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов” (1978 г.) и Международная конференция “Джангар” и проблемы эпического творчества”, посвященная 550-летию калмыцкого эпоса (1990 г.), были призваны объединить ученых-монголоведов, фольклористов, эпосоведов России, Монголии, Китая и других стран для решения актуальных проблем джангароведения.

Современные проблемы эпосоведения, изучения “Джангара” на новом этапе, вопросы типологии, исполнительского искусства ставились на Республиканской научно-практической конференции (1997 г.), посвященной 75-летию известного ученого-джангароведа, проф. А. Ш. Кичикова. В Калмыцком государственном университете в 2001 г. прошли I-е Кичиковские чтения, на которых выступили ученики, ученые и коллеги профессора А. Ш. Кичикова.

На современном этапе развития джангароведения основной задачей ученых является совершенствование методики исследования текстов, принципов перевода, внедрение новых информационных технологий. Можно выделить следующие основные направления :

1) текстологическое (подготовка к изданию и публикация текстов песен “Джангара” на калмыцком и в переводе на русский язык);

2) историографическое и науковедческое;

3) сопоставительно-типологическое и сравнительно-историческое;

4) филологическое (исследование языка и стиля эпоса, его поэтических и художественных особенностей);

- 5) этнолингвистическое, лингвокультурологическое;
- 6) музыковедческое.

Калмыцкий героический эпос “Джангар” в записях и публикациях XIX-XX вв. является важнейшей частью духовной культуры современных калмыков, ярким символом их этнической идентичности. Калмыцкий народ пронес через века и поколения свой “Джангар” - вершину творческого гения народа. Эпос пронизан высокими идеями любви к родине, верности, добра, справедливости и счастливой жизни. Сегодня как никогда именно эпос “Джангар” должен стать мерилom духовного развития нашего общества, его нравственного состояния, морально-этических норм и эстетического вкуса. Этому способствует Указ Президента РК К. Илюмжинова “О государственной поддержке изучения и освоения калмыцкого народного эпоса “Джангар” от 23 сентября 1996 года.

В соответствии с данным указом в КИГИ РАН в настоящее время разработана научная программа по сохранению, изучению и пропаганде калмыцкого эпоса “Джангар”. Насущной задачей ученых, на наш взгляд, является создание единой интегрированной информационной системы в качестве основы сохранения и научного исследования эпического наследия. Естественно, столь сложная задача должна решаться в несколько этапов. На первом этапе разрабатываются теоретические и методологические принципы создания информационной системы. Путем создания инфраструктуры (внедрение информационных технологий в эпосоведческие исследования), оцифровки магнитофонных записей и записи на CD-ROM архивных материалов планируется создать специализированные базы данных по джангароведению: полнотекстовые, библиографические, звуковые, графические, документально-фактографические и, наконец, мультимедийные. Последние призваны сыграть особую роль не только в научном, но и образовательном пространстве Калмыкии.

¹ Гумилев Л. Н. Художественное наследие народов Востока // Искусство стран Востока. М., 1986. С.5.

² См.: Библ. “Джангар” и джангароведение. Сост. П. Э. Алексеева. Элиста, 2001. С.40-68.

³ Там же.

⁴ Михайлов Г. И. Джангариада и Гэсэриада // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение. Матер. науч. конф. Элиста, 1969. С 29-38; Кичиков А. Ш. Джангароведение: итоги изучения // Проблемы алтаистики и монголоведения: Матер. Всесоюз. конф. 17-19 мая 1972 г. Элиста, 1974. Вып. 1. С.49-54; Илишкин И.К. Новейшие исследования в Калмыцкой АССР по проблемам «Джангара» // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. II боть, Улаанбаатар, 1977. С. 73-78; Бурчинова Л.С. Место изучения «Джангара» в дореволюционном отечественном калмыковедении // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Матер. Всесоюз. науч. конф., 17-19 мая 1978 г., Элиста. М.: Наука, 1980. С. 402-407; Оконов Б.Б., Овалов Э. Б. Состояние и перспективы развития фольклористики и джангароведения // Развитие науки в Калмыцкой АССР. Элиста, 1981. С. 67-73; Омакаева Э. У. Современные проблемы эпосоведческих исследований в Калмыкии // Төв Азийн тууль. Улаанбаатар, 1998. С. 157-163; Омакаева Э. У. Насущные проблемы сохранения, изучения и популяризации эпоса «Джангар» в Республике Калмыкия // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Якутск, 2000. С 12-13. Борджанова (Басангова) Т.Г. Б. Бергман и «Джангар» // Монголоведение. № 1. Элиста, 2002. С. 124-130.

Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Наука. 1992.

⁵ Биткеев Н. Ц. «Джангар»: запись, публикация, изучение // «Джангар» и джангароведение. Библиография. Сост. П. Э. Алексеева. 2-е изд. Элиста, 2001. С. 4-12.

Овалов Э.Б. К вопросу о ранних записях «Джангара» // УЗ КНИИЯЛИ. Вып. 7. Элиста, 1969

⁶ Бурчинова Л.С. Истоки джангароведения в России // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М.: Наука; 1982. Вып. 9. С. 87-97.

⁷ Пюрбеев Г. Ц. Из истории изучения и публикации калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Бюллетень Общества монголоведов РАН. М., 1993. С. 54-63.

⁸ Оконов Б. Б. Новые записи «Джангара» и их научное значение // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Матер. Всесоюз. науч. конф., 17-19 мая 1978 г., Элиста. М.: Наука, 1980. С.133-139.

⁹ «Джангар» и джангароведение. Библиография. Сост. П. Э. Алексеева; Вступит. ст. Н.Ц. Биткеева; Под ред. А. Б. Лиджиева; КИГИ РАН. 2-е изд. Элиста. 2001.

¹⁰ Bergmann V. Heldengesang aus der Dschangariade // Bergmann V. Nomadische Streifereien unter den Kalmucken in den Jahren 1802 und 1803. Riga, 1804. Bd. II. S. 205-221; Riga, 1805. Bd. IV. S. 181-214.

¹¹ Там же.

¹² Джангар: Народная калмыцкая сказка / Пер. А. Бобровникова // Вести.

Русск. Геогр. об-ва за 1854 г. СПб., С. 99-104., 1855. Ч. XII, кн. 5. С. 104-128.
¹⁵ “Джангар”. Калмыцкая народная сказка. – Вестн. РГО за 1854 г. Кн. 5. Ч. 12, СПб., 1855.

¹⁶ Erdmann F. Kalmuckischer Dschangar: Erzählung der Heldentaten des erhabenen Bogdo-Chan Dschangar // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1857. Bd. XI. S. 708-730.

¹⁷ Джангар: Героическая поэма калмыков с приложением вновь отысканной и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном тексте / Ред. А. М. Позднеев. СПб., 1911. 97 с.

¹⁸ Джангар: Догшин Шара Гюргюин бөлөг // Хонхо: Калмыцкая хрестоматия. Прага, 1925. Вып. I. С. 113-193.

¹⁹ Джангар: Калмыцкий богатырский эпос; Песнь 5-я: Бульһрин көвүн Догшин Хар Санл / Пер. с калм. Д. Баяновой // Улан залат. Прага, 1927. В. I. С. 17-24; 1928. № 2. С. 38-47; 1930. № 3. С. 41-49.

²⁰ Жаһр: Догшин Шара Гюргюин бөлөг; Догшин Хара Кинесин бөлөг / Хальмг бичгэс орс бичгт буулһж Нармин Лиж бичвэ. Астрахань: Красный калмык, 1928. 67 с.

²¹ “Джангар: Догшин Шар Гюргюин бөлөг // Хальмгин тег. Элст, 1930. - № 3-11; 1931. - № 2.

Жаһр: Догшин Шара Гюргюин бөлөг болн Догшин Хара Кинесин бөлөг. Элст, 1936.

²² Жаһр: Арг Улан Хоһрин туск дуд. Элст, 1940.

²³ Калмыцкий эпос “Джангар” / Редакция, вступит. статья и примеч. В. А. Закруткина. Ростов-на-Дону, 1940.

²⁴ Баснга Мукөвүн. Жаһр. Шин бөлгүд. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1940.

²⁵ Жаһр: Жаһрч Баснга Мукөвүнэ келсн бөлгүд / Нүр үгнь Кичгэ Т. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1967. 156 х.

²⁶ Кичиков А. Ш. Героический эпос “Джангар”. Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Наука. 1992.

²⁷ Жаһр: Хальмг героическ эпос / Шүдглж буулһлһн Баснга Б.; Нүр үгнь С. А. Козина болн Н.Н. Поппе. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1940, 363 с.

²⁸ Хальмг фольклор / Сост. Ц.О. Леджинов, Г.М. Шалбууров. Элст. 1941. 268-427 х.

²⁹ Джангар: Калмыцкий народный эпос / Пер. с калм. С. Липкина; Худ. В. А. Фаворский. Вступит сл. О.И. Городовикова. Предисл. Б.К. Пашкова. М.: Худож. лит., 1958. 361с.

³⁰ Жаһр: Хальмг героическ эпос. АН СССР. Ин-т востоковедения. Калм. НИИЯЛИ. М.: Изд. Вост. лит., 1960. 363 с.; 3-е изд. Элст: Хальмг дегтр һарһач. 1990. 268 х.

³¹ Михайлов Г. И. Предисловие. Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) М., 1978.

³² Жаһр: Хальмг баатрлг эпос: 26 дууна текст; 1-ч боть. 10 дууна бөлгүд. 1985. 319 х., 2-ч боть. 16 дууна бөлгүд. 1990. 476 х.

³⁴ Джангар: Калмыцкий героический эпос / Сост., подг. текст., коммент. и словарь Н. Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова; перевод с калм Н. Ц. Биткеева, Э.Б. Овалова и др.; АН СССР. Ин. мир. лит. Калм. НИИИФЭ. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит. 1990.

³⁵ “Джангар”. Малодербетская версия” (сводный текст, перевод, вступительная статья, комментарии, словарь А. Ш. Кичикова) Элиста: КалмГУ, 1999. 272 с.

³⁶ Овалов Э. Б. Эпос “Джангар”: его региональные версии // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира. Якутск, 2000. С. 13.

³⁷ Кудияров А. В. К вопросу о монгольских записях “Джангара” // Фольклор: Издание эпоса. М., 1977. С. 279-285. Овалов Э. Б. О монгольской версии “Джангара” (Записи и публикации) // Типологические и художественные особенности “Джангара”. Элиста, 1978. С. 7-14.

³⁸ Уеийн баахан богдо ноен Жанрай хаан / зап. Б. Ринчен 1930г. // Asiatische Forschungen. Bd.II. Wiesbaden, 1963. S.1-32.

³⁹ Жангарын туульс / Предисл., коммент., сост. У. Загдсүрэн // Аман зохиол судлал. Улаанбаатар, 1968. – Т.VI. Вып. 15.

⁴⁰ Жангар / Халимаг хэлнээс монгол хэлэнд буулгасан Т. Дүгэрсүрэн. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар, 1963. 273 с.

⁴¹ Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. М.-Пг. 1923.

⁴² Козин С. А. Джангариада: Героическая поэма калмыков. М.; Л. 1940.

Е. Баярсайхан

Хоёр академийн хамтын бүтээл – «Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь»

Шинэ мянганы, шинэ зууны эхний хоёр жилд дөрвөн боть Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь (Большой академический монгольско-русский словарь) Москва хотноо хэвлэгдэн гарлаа.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толийн зохиогч, редакторын хамт олон энэхүү бүтээлээ Монгол улсын ШУА-ийн жинхэнэ гишүүн Амгаагийн Лувсандэндэв, Оросын ШУА-ийн сурвалжлагч гишүүн В.М. Солнцев нарын гэгээн дурсгалд зориулав. Чухамхүү энэ хоёр эрдэмтний үүсгэл санаачлагаар уул толийг зохиох бэлтгэл ажил, эрдэм шинжилгээний аргазүйг боловсруулах, толь зохиох ажлын хэсгийг байгуулах, улмаар толийн ажлын явц өрнөсөн билээ.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толийг зохиоход урьд хэвлэгдсэн хуучин шинэ янз бүрийн толь, нэр томъёоны толь, мэдээ,

цуврал бичгүүдийг ашигласан ба тухайлбал Орос зөвлөлтийн эрдэмтэдийн 1940-оод онд хамтран зохиосон монгол орос толийн машиндсан эх материал чухал хэрэглэгдэхүүн болсныг дурдая.

Энэ толинд А.В. Бурдуков, С.Д. Дылыков, академич С.А. Козин, Б.И. Панкратов, сурвалжлагч гишүүн Н.Н. Поппе, Г.Д. Санжеев, К.М. Черемисов нарын нэрт монголч эрдэмтэд зохиогчоор ажиллаж байв.

Эдүүгээ энэхүү гурван боть монгол орос толийн 5 мянга гаруй машиндсан хуудас бүхий 8 хавтас гар бичмэл Оросын ШУА-ийн Дорно дахины хүрээлэнгийн архивын дорно дахины судлалын гар бичмэлийн тасагт Р. I. Оп. 3, № 62 гэсэн дугаартай хадгалагдаж байна.

Нэрт эрдэмтэдийн зохиосон монгол орос толь нь хэдийгээр гар бичмэл болон үлдсэн боловч, сонгодог монгол бичгийн хэлээр хуучин бичиг зохиол уншихад хэзээ ч үнэ цэнээ алдахгүй, улмаар толь бичгийн чухал хэрэглэгдэхүүн, үнэт лавлах бичиг хэвээр байсаар байх болно.

Монгол үндэсний мэргэжилтэн нарын зохиосон анхны монгол орос толь 1957 онд Москва хотноо 22 мянган үгтэй хэвлэгдэн гарсанаас хойш даруй 50-иад жил өнгөрчээ. Энэхүү толь нь тухайн үеийн тользүйн шаардлагыг хангасан монгол хэлний ихэнх үгийг багтаасан маш сайн толь болсон бөгөөд өнөө хүртэл уншигч олны орчуулгын гол гарын авлага болсоор ирэв.

Үүний өмнө орос зөвлөлтийн эрдэмтдийн зохиосон их бага янз бүрийн монгол орос, орос монгол толь хэвлэгдэн гарсны тоймтой заримыг дурдвал, О. Ковалевскийн 1844-1849 онуудад Казань хотноо хэвлүүлсэн 3 боть Монгол орос франц толь, Ф.Г. Голсгунскийн 1894-1898 онуудад Санкт-Петербург хотноо хэвлүүлсэн 3 боть монгол орос толь, К.М. Черемисов, Н.Г. Румянцев нарын 1937 онд Ленинград хэвлүүлсэн Монгол орос толь, А. Ринчиний 1947 онд Москвад хэвлүүлсэн Монгол орос товч толь зэрэг олон толь болно. Мөн сүүлийн жилүүдэд зохиосон монгол орос толь, тухайлбал, Ц. Цэдэндамбын 1997 онд Улаанбаатар хотноо хэвлүүлсэн Монгол орос толь, Ю. Кручкины 2001 онд Москвад хэвлүүлсэн 60 мянган үгтэй Монгол орос толийг дурдаж болно.

Сүүлийн 50-иад жилийн дотор тользүйн онол практикийн хүрээнд томоохон өөрчлөлт орж, хоёр хэлний толь зохиох тэр тусмаа хэлний хоёр өөр системд хамрагдах монгол орос толь зохиох зарчим чанарын шинэ шатанд шилжиж, монгол орос толийг хэлний орчуулгын толиноос хэлэхүйн төвшинд хүргэх зорилт тавив.

1921 онд Монголд ялсан ардын хувьсгалаар боловсролын систем үүсч, шарын шашны төвд хэлний сургалтыг халж, хэвлэл мэдээл, радио телевиз үүсч, эртний монгол хэлний үгзүйн бүтцийг хадгалсан уйгаржин монгол бичгээс орос үсэгт үндэслэсэн шинэ бичиг авч хэрэглэсэн нь утга зохиолын хэлийг орчин цагийн ярианы хэлэнд ойртуулж, бичгийн хэлний хэлзүйн бүх төвшинд өөрчлөлт оруулж, зөвхөн бичдэг биш, мөн ярьдаг утга зохиолын хэлтэй болох, халх аялгуунд суурилан үүссэн монголын нэгдмэл хэлийг улам бататган дэлгэрүүлэх бололцоотой болов. Монгол хэлний үгсийн санд ихээхэн өөрчлөлт орж, шинэ үг хэллэгээр улам баяжин, үгийн үндсэн утга улам өргөжин дэлгэрэв.

Монгол утга зохиолын хэлний түүхэн хөгжлийн гуравдугаар шат буюу XVII зуунаас эдүүгээ хүртлэх үеийн үгсийн санг аль болохуйц бүрэн багтаасан монгол орос дэлгэрэнгүй их толь тухайлбал монгол орос орчуулгын томоохон толь ажил хэргийн үүднээс онцгой шаардлагатай болсон учир Монголын ШУА, Оросын Шинжлэх Ухааны Академийн хоёр талын хамтын ажиллагааны төлөвлөгөөний II 2/2 заалтад тусгалаа олсон билээ.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь зохиох зарчмыг А. Лувсандэндэв, Г.Д. Санжеев нар 1972 онд боловсруулав. Хэлэлцэн тохирсон ёсоор монгол орос дэлгэрэнгүй их толийн нийт монгол үгийн сангийн бүрэлдэхүүнийг гаргаж, орос орчуулгыг хадах ажлыг монголын тал дангаар гүйцэтгэх, толь бичгийн нарийн боловсруулалт хийх ажлыг хоёр тал хамтран гүйцэтгэхээр тохиров.

Энэ хугацаанд хоёр талын ажлын хэсэг монгол толгой үгийн цэсийг хянаж, байхгүй үгийг нэмэх, хэрэгцээгүй үгийг хасах, толгой үгийн салбар утгууд, тэдгээрийн дэс дарааг хянах, утга тодруулах жишээ тэдгээрийн орчуулга, найруулгын зөв эсэхийг шалгах, орчуулгын үгсийн дүрмийн болон өргөлтийн алдааг

хянах, орчуулгын найруулгын тохироог хянах, монгол хэвшмэл хэллэгийн үгчилсэн ба утга зохиолын орчуулгыг шалгаж, бололцоотой газар утга, найруулгын талаар дүйх орос хэвшмэл хэллэг олж тавих, адил бичлэгтэй үгсийг тус тусад нь толгой үг болгох, олон хувилбартай бичлэгтэй үгсийн бичгийн хэлний хэлбэрийг гол болгон баримтлах, үгсийн гарал, харь хэлний үгсийн эх дуудлага, монгол хэлэнд заншсан дуудлага зэрэг нарийн асуудлыг аль болох зөв шийдэх зэргээр толь зүйн нарийн боловсруулалт хийсэн болно. Жишээ нь:

АДАГ III буруу хэлбэрж. губа“ч-медве”дь; өтөг — *ийг* үз.

Бид монгол орос дэлгэрэнгүй их толийг чухам дээр дурдсан 1957 оны 22 мянган үгтэй жижиг толинд суурилан улмаар Монголын ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэнгийн картын санд хадгалагдаж буй монгол үгийг бүртгэсэн 2,5 сая орчим картын хэрэглэгдэхүүнээр баяжуулан боловсруулсан болно. Үүнээс гадна урьд өмнө хэвлэгдэн гарсан том жижиг янз бүрийн толь, хуучин шинэ нэр томъёоны янз бүрийн толь, орчуулгын зохиол, тухайлбал, улс төр, эдийн засгийн ухаантай холбогдолтой зохиол, уран зохиол, орчин үед хэвлэгдэн гарч байгаа тогтмол хэвлэл, сонин сэтгүүлийг ашигласан болно.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь нь хоёр хэлний орчуулгын төдийгүй үгийн гарлын, тайлбар болон нэвтэрхий толийн чанартай бөгөөд шинэ монголын утга зохиолын хэлний түүхэн хөгжлийн гуравдугаар шат буюу XVII зуунаас эдүүгээ хүртлэх үеийн үгсийн баялаг санг аль болохуйц багтаасан 70 мянган толгой үг бүхий сая гаруй үг хэллэгийн гол болон салаа утгыг дэлгэрэнгүй гаргаж хэлц үг, зүйр цэцэн үгээр баяжуулсан болно.

Энэ толинд үгсийн сан, хэлзүйн харилцааг үнэн зөв тусгаж, уг толийг урьдын толь зүйчдийн алдаанаас ангижруулан, хэлний толь нэртэй үгийн толь биш, өгүүлэхийн толь болгох, үүнд, жишээлбэл, нэр үгийн -н тэй, -н-гүй хоёр үндсийн ялгаа, хэлзүйн хөгжилдөө үгсийн аймгийн өөр өөр айн үүргийг давхар гүйцэтгэх буюу **очих- ч, орхих- чих** гэх мэтийн залгавар болон хувирсан үгсийг орчин үеийн үгсийн санд эзэлж байгаа жинхэнэ байдалаар нь үзүүлэхийг эрмэлзэв. Жишээ нь:

САР сар-а ме“сяц (*единица исчисления времени, равная одной*

двенадцатой части года); сарын эх нача“ло ме“сяца; нэгдүгээр сар янва“рь...

САР(АН) саран 1) луна“; ме“сяц; саран гэрэл сия“ние луны“; 2) лы“сина (*напр. у лошади*)...

ОД(ОН) одон 1) звезда“...; 2) кру“глые пя“тнышки, звёздочки на материа“ле (*напр. на шёлке*)...

ОДОН(Г) одон о“рден...

Хоёр үндэст үгийн -н-тэй үндэс үйлдэхийн тийн ялгалаар ялгагдах ахул, түүнийг салбар утга болгон бичсэн болно. Жишээлбэл:

АДУУ(Н) адугу 1. 1) табу“н, кося“к лошаде“й; ко“нское ста“до; ... 2) ло“шадь, ло“шади, ко“ни; ... 3) адуунаар в табуне“; 4) *тодотголын үүргээр*: ко“нний; ко“нский; конево“дческий; 2. ко“нный; ко“нский...

Язгуураасаа хэлний угийн -н-ээр төгсдөг нэр үгийн ард халт дотор (г) гэж бичсэн болно. Жишээлбэл:

САН(Г) санг казна“...

СОЁОЛОН(Г) пятиле“тний (*о домашних животных*).

1940-оод оноос хойш монголын нийгэм улс төрийн амьдралд асар их өөрчлөлт гарсан нь юуны өмнө монгол хэлний үгсийн сангийн хөгжилд шууд нөлөөлсөн болно.

Уул толийн бүрэлдэхүүнд Монголын ард түмний аж байдал, эдийн засаг, нийгэм улс төр, соёлын амьдралтай зайлшгүй холбоотой үгс, нийгэм улс төр, шинжлэх ухаан техникийн зарим нэр томъёо, нүүдлийн мал аж ахуйтай манай монголчуудын амьдралын өвөрмөц байдлыг харгалзан бэлчээрийн ургамал, хөдөө аж ахуйн нэр томъёог нэлээд өргөн оруулсан болно. Мөн манай орны хөгжлийн хэрэгцээний шаардлагаар гарч байгаа шинэ үг хэллэг, түүхийн ном судар, хуучин уран зохиол уншин ойлгоход эрхбиш мэдвэл зохих хуучирсан үгс, эртний хуучин үгс, зарим нэг этгээд үг, бүдүүлэг үгсийг зохих хэмжээгээр оруулав. Ингэснээрээ энэ толийн эрдэм шинжилгээний ач холбогдол алдагдах биш харин ч орчин үеийн практик хэрэгцээг хангах, олны анхаарал сонирхол татах толь болж үлдэх юм. Жишээ нь:

АЯГА IV: аяга тахимлаг *уйг.*, *хорш.* ни“щенствующий мона“х (*достойный почтения — титул монахов*).

БИЙБАА бийваа — 2 үз. шүр сувдан дэлнээс нь бийбаа ятгын дуу гараад... *аман. зох.* от развева“вшихся (кора“лловых и жемчу“жных) ко“нских воло“с пе“ние скри“пок и гусле“й не-сло“сь...

Сүүлийн үед харь хэлнээс монгол хэлэнд орж ирсэн түгээмэл дэлгэрсэн үгийг оруулав. Үгсийн гарал, харь хэлний үгийн эх дуудлага, монгол хэлэнд заншсан дуудлагад нэлээд анхаарал тавив. Жишээ нь:

АРШААН рашаан — 2 үз.

РАШААН *са.* арша“н, целе“бный минера“льный исто“чник.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толийн зохиогчид монгол толгой үгсийн бүрэлдэхүүнийг гаргаж, толийн өгүүллэлийг боловсруулах, орос орчуулгыг хадах ажлыг гүйцэтгэж, уг орчуулгыг хянах, найруулан засах, толийн бүтцийг сайжруулан чанаржуулах, толь бичгийн боловсруулалт хийх, хянан найруулах ажлыг хамтран дуусгалаа. Зохиогчдын хамтарсан хэсгийг шинжлэх ухааны үүднээс зохион байгуулалттайгаар удирдаж, түүнийг санхүүжүүлэх, материал, техникээр хангах ажлыг Оросын ШУА-ийн Хэлшинжлэлийн хүрээлэн нэр төртэй даалаа.

Монгол орос дэлгэрэнгүй их толийг бүтээхэд монгол хэлний томоохон эрдэмтэн академич А.Лувсандэндэв (1927-1997) асар их хувь нэмэр оруулсныг дурдая. Тэрээр цаг бусаар таалал төгсөх хүртлээ зохиогчдын хэсгийг ахалж, толийн ерөнхий редакторын үүргийг гүйцэтгэж байв.

Толийн үлдсэн хэрэглэгдэхүүнийг бүхэлд нь редакторлах хариуцлагатай үүргийг хэл бичгийн ухааны доктор, профессор Ц.Цэдэндамба (1940-2001), Оросын ШУА-ийн Хэлшинжлэлийн хүрээлэнгийн урал-алтай хэлний хэлтсийн монгол хэлний хэсгийн эрхлэгч, хэл бичгийн ухааны доктор, профессор Г.Ц. Пюрбеев нар гүйцэтгэв.

Толийн зохиогчид эрдэм шинжилгээний ажилтан Ё. Баярсайхан, Г. Гантогтох, Д. Дорж, Г. Мижиддорж, Б. Сумъяабаатар, О. Сүхбаатар, А.А. Дарбеева, Г.Ц. Пюрбеев, З.В. Швернина (1927-2002) нар ихээхэн хувь нэмэр оруулсан болно.

Эрдэм шинжилгээний ажилтан Г.Мижиддорж 1984 онд цаг бусаар таалал төгсөх хүртлээ толийн 1, 2-р ботийн ихэнх толгой үсгийг зохиож жинтэй хувь нэмэр оруулсныг онцлон тэм-

дэглэе.

Мөн толийн хэрэглэгдэхүүнийг хянан зассан Г.Ц. Пюрбе-ев, М.Е. Алексеев, Academia хэвлэлийн газрын редактор В.А. Попов, О.Г. Юрин нарт онцгой талархаж байна.

Энэхүү бүтээлийн бэлтгэх ажлыг ивээн тэтгэсэн болон хэвлүүлэхэд санхүүгийн туслалцаа үзүүлсэн Орос Улсын Хүмүүнлэгийн Ухааны Сан (РГНФ), түүний ажилтнуудад талархал илэрхийлье.

Энэхүү толь нь монгол хэл судалж буй гадаадын хүмүүст болон монгол хэлээр орчин цагийн хэвлэл унших, монголоос орос хэлнээ ном зохиол орчуулах, улмаар монгол орос хэлээр улбаалан гадаад хэл сурах янз бүрийн ажил мэргэжлийн хүмүүст зориулагдсан өргөн олон түмний эрэлт хэрэгцээг хангах монголын утга зохиолын хэлний эрдэм шинжилгээ-практик ач холбогдолтой гарын авлага, лавлах бичиг болох юм. Тэрчлэн хоёр улсын болон гадаад орны их дээд сургуулийн хэл бичгийн ангид монгол хэл заах, сурахад эрдэм шинжилгээ-сургалтын гарын авлага болно.

Уг толь нь хэл шинжээч, утга зохиол судлаач, аман зохиол судлаач, угсаатны зүйн судлаач зэрэг монголын судлалын бусад салбарын мэргэжилтэн нарын судалгааны сонирхолд бүрэн нийцнэ.

Мөн тэрчлэн зөвхөн монгол хэл судлаач нарт төдийгүй түрэг судлаач, тунгус манж хэлний мэргэжилтэн болон улмаар алтай хэлний мэргэжилтэн нарын судалгааны сонирхолд бүрэн нийцэх бөгөөд монгол хэлний шинжлэлд болон дэлхийн хэлшинжлэлд зохих байр сууриа эзлэх томоохон хэмжээний шинэ бүтээл болсныг тэмдэглэе.

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ

Д.Н. Музраева

О молитвенных текстах *дхарани* (по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН)

Каждый калмык, считающий себя буддистом, с раннего детства знает слова священных молитв. Самой известной и популярной молитвенной формулой является *Ом мани пад мэ хум* (мистическая формула-мантра бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары). Буддисты считают, что каждый из этих шести слогов освобождает живые существа одного из шести миров сансары, а также того человека, который повторяет эту мантру от последующих перерождений, то есть ведет к конечной высшей цели - освобождению от кармы и выходу из круговорота перерождений.

Для простого верующего главное при чтении молитвы - обращение своего взора на изображения божеств и многократное повторение этой мантры. Чтение молитв сопровождается перебиранием четок для отсчета количества прочитанных молитв и вращением в руке молитвенного колеса (*маанин курд*)¹. Каждый оборот цилиндра считается равным прочтению всех молитвенных текстов, помещенных в него. Подобная практика в сочетании с глубокой верой, кажущаяся простой на первый взгляд, заключает в себе большой смысл, заставляет задуматься о том, сколь глубоко воспринимались эти магические формулы и каким значительным было их влияние на все сферы жизни буддистов. Интересно, в этой связи, отметить, что сила воздействия молитвенных формул зависела не от простой точности их произношения в соответствии с фонетикой санскрита, на котором они составлены. Это очевидно на примере вышеупомянутой мантры *Ом мани пад мэ хум*, которую тибетцы произносят *Ом мани пэмэ хум*, калмыки - *Ом маань веднэхн*. Если бы эффективность мантр зависела от точности их произношения, - пишет Лама Анагарика Говинда применительно к тибетскому буддизму, - то все мантры в Тибете утратили бы свое значение и силу, ибо в Стране Снегов они произносятся не в соответствии с фонети-

кой санскрита, а согласно фонетическим правилам тибетского языка². Вышесказанное о калмыцких буддистах подтверждает выводы Анагарики Говинды о том, что сила и воздействие мантр зависят не от точности их произношения, а от духовной установки, знания и ответственности произносящего ее человека³. При этом истинные буддисты не ожидают, что Будда или его ученики, услышав слова молитв, тотчас же явятся на помощь молящемуся. Отсюда следующий вывод: действенность таких формул зависит от гармоничного совоздействия формы, эмоционального чувства и идеи, которые усиливают и преобразуют скрытые силы психики (намерение, решимость, осознанную силу воли и т.п.)⁴. Подобный опыт в познании сути и методов традиции мантр и дхарани, как и в овладении той или иной определенной практикой одного из трех главных направлений буддизма (Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны), можно приобрести только под руководством компетентного учителя (*гуру*).

Собрание мантрических формул под общим названием “*Дхарани*” - или *Видьядхара-Питака*” было включено в буддийский канон уже ранними махасангхиками⁶, что свидетельствует о том, насколько глубоко воспринималась магия слов-мантр в буддизме. Исследователи тибетского буддийского канона (Ганчжура и Данчжура) отмечают, что различные издания этих сводов отличаются порядком размещения разделов, наличием или отсутствием тех или иных из них, а также количеством томов и разделов. Примечателен тот факт, что собрание мантр и дхарани включено в раздел Тантры нартанского издания Ганчжура, осуществленного в XVIII в.⁷ Более двухсот дхарани включены в раздел Тантры (*Dandir-a*) монгольского рукописного Ганчжура⁸.

В литературе по буддизму мы находим следующее объяснение значения слова мантра (*ман* ‘мыслить’, *тра* - суффикс, образующий слова-инструменты) - это “инструмент для мышления”, “то, что создает умственный образ, картину”. Вместе со своим звучанием она вызывает и свое содержание во всей полноте непосредственной реальности⁹. По мнению Ламы Анагарики Говинды, функционально дхарани не отличаются от мантр, если не считать их формы, иногда достаточно пространной и включающей порой сочетание многих мантр или квинтэссенцию какого-либо священного текста. Они были в равной мере и продуктом, и средством медитации: посредством

глубокого самопогружения (*самадхи*) человек постигает истину, посредством дхарани он фиксирует и сохраняет ее"¹⁰.

Е.А. Торчинов объясняет термин дхарани (от корня *дхр* 'держать'), как "сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект"¹¹.

Согласно Л.А. Уодделю, дхарани - буддийские заклинания, стереотипные формулы, эзотерические девизы анимистического происхождения, адаптированные буддистами, главным образом, с целью защитить суеверное человечество от специфических страхов и опасностей окружающего мира. Они состоят из коротких талисманических формул слов или стихов, иногда в форме сутры или дискурса, обычно приписываемых Будде, и наделяются неотразимой магической силой, которая оказывает влияние все время, пока формула произносится или припоминается, либо (в письменном виде) носится в виде амулета. Они адресованы определенным духам или божествам, которых умиротворяют или подавляют"¹².

Дхарани являлись средством для фиксации сознания на какой-либо определенной идее, образе или переживании, обретаемых в процессе медитации. Они могли представлять как сущность учения, так и опыт определенного состояния сознания, которые посредством дхарани можно было произвольно вновь вызвать или воссоздать в любой момент. Это позволяет расценивать дхарани, как опору, вместилище или носителя мудрости (*видьядхара*)¹³.

Наличие подобных текстов, имевших хождение среди монгольских лам, является свидетельством того, что у монголов действенность дхарани не вызывала сомнения. Так, А.М. Позднеев во время своего путешествия по Монголии в 1876-1879 гг. обратил внимание на содержание и состав монастырских библиотек. Он отмечал, что своды Ганчжура и Данчжура (исключительно на тибетском языке) можно было обнаружить в крупных хутухтинских и хошунных монастырях. Прочие же монастыри располагали, как правило, собранием сочинений, составляющих раздел Ганчжура под названием Юм (*Yum*), а также некоторыми догматическими сочинениями. А.М. Позднеевым приводится перечень последних, одним из которых является *Хутухту тарнисун хуриянгуи сундуй* ("Собрание священных дхарани")¹⁴.

Среди переводов ойратского просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599-1662) также имеются тексты дхарани. Согласно его биографии, составленной Ратнабхадрой, среди этих сочинений перечисляются следующие: *Tarni ungsiquyin arya* (“Метод прочтения дхарани”)¹⁵, *Xamuq ebeci amurluuluqci toqtol* (“Дхарани, успокаивающие все болезни”), *Gerel-tu okin tenggiriin toqtol* (“Дхарани Окон Тэнгри”) и другие¹⁶. Этот список можно дополнить сведениями, представленными монгольским ученым Х. Лувсанбалданом. Он отмечает ряд сочинений интересующего нас жанра, в колофоне которых указывается авторство ойратского Зая-пандиты. Это, к примеру, такие сочинения, как *Xutuqtu morini xamuq ebeci masi amurluulun üiledküyin toqtol* (“Святые дхарани, успокаивающие все болезни лошадей”), *Teyin ebdegci ocir kemekü toqtol* (“Дхарани под названием “разрушающая ваджра”) и др.¹⁷. Тот факт, что сочинения, принадлежащие к жанру дхарани, вошли в перечень тибетских канонических и неканонических произведений, отобранных Зая-пандитой для перевода на монгольский и ойратский языки, еще раз подтверждает тезис о значимости этих молитвенных текстов для монголов и ойратов, буддистов по вероисповеданию.

Тибетская коллекция КИГИ РАН также располагает рядом текстов жанра дхарани, что свидетельствует о популярности и востребованности калмыками этих сочинений. В настоящей публикации мы приводим некоторые новые результаты продолжающейся работы по систематизации, описанию, аннотированию собрания тибетских рукописей и ксилографов института¹⁸. Сочинения жанра дхарани представлены в виде статей-описаний, составленных по схеме, принятой в мировой практике каталогизации. В описании указываются: порядковый номер и шифр рукописи (ксилографа), технические характеристики, сведения о наличии печатей и маргиналий, названия сочинений на тибетском, санскрите и монгольском языках, сведения о месте, годе и авторе издания (если такие сведения содержатся в тексте), начало и окончание рукописей (в транслитерации), библиографические ссылки и прочие сведения.

Анализ титулов дхарани позволяет представить стройную систему предназначения и применения этих молитвенных текстов. Они охватывают все сферы жизни кочевника: среди них есть сочинения, которые являются обращениями к божествам, используются в овла-

дении одной из многочисленных буддийских практик, к которым прибегали в случае болезней (как людей, так и домашних животных), для устранения различных негативных последствий неблагоприятных поступков, избавления от всяческих опасностей и препятствий.

Знакомство с образцами текстов из разряда дхарани еще раз обращает наше внимание на то, что судьба человека зависит только от его собственных усилий в неустанной сознательной работе над собой. Эти тексты, как никакие другие, являются напоминанием того, что спасение (в понимании буддизма) приходит к человеку в результате его собственных духовных усилий, а также благодаря помощи будд и бодхисаттв.

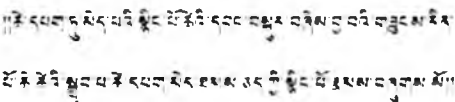
Библиографические сокращения:

- Бетленфалви - Betlenfalvy, G. A Hand-List of the Ulan-Bator manuscript of the Kanjur rGyal-rtse them spangs-ma. Fontes Tibetani I. Academiai Kiado, Budapest. 1982.
- Вильгельм - Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 7 beschrieben von Fridrich Wilhelm und Jampa Losang Panglung. Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden, 1979.
- Кереши - Korosi, A. Cs. de. Analysis of the Sher-chin, P'hal-chen, dKon-seks, Do-de, Nyan-das and Gyut; being 2nd 3d and 7th Division of the Tibetan Work entitled the Kah-Gyur. - Collected Works of A. Cs. de Korosi ed. by J. Terjek. - Tibetan Studies. Academiai Kiado, Budapest. 1986. P. 393-552.
- Отани - The Tibetan Tripitaka Peking Edition kept in the Library of the Otani University, Kyoto. Ed. by Dr. Deisetz T. Suzuki. Catalogue and Index. Tokyo. 1962.
- Таубе - Taube, M. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 1-4. (Verzeichnis der orientalistischen Handschriften in Deutschland. Band XI/1-4). Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden, 1966.
- Тохоку - A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkah-hgyur and Bstan-hgyur). A Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canons. Ed. by Hakuju Ui, Munetada

Suzuki, Yenshō Kanakura and Tokan Tada. Sendai: The Tohoku Imperial University, 1934.

Халоупкова - Chaloupkova, L. The Tibetan Dharanī Collection in the Library of the Oriental Institute, Prague - Archive Orientalni, 2/65, 1997.

Дхарани из тибетской коллекции КИГИ РАН №: 1

Шифр:	ФД-15, Опись I, ед. хр. 40
Формат:	ксилограф (китайское издание)
Лл.:	11 (полный)
Размеры лл.:	50x13,5 см (39x9 см)
Количество строк:	7
Бумага:	желтая, хрупкая, плотная
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	<i>du ...tshe snying</i>
Тибет.:	
Транслит.:	<i>Tshe dpag tu med pa'i snying po tshe'i dbang bskur bzhes bya ba'i gzungs rin po che tshe'i sgrub pa tshe dpag med thams chad kyi snying po rnams bzhugs so.</i>
Санскр.:	<i>Ārya-amitayurjñānabhiścāhrdaya-nāma- dhāraṇī</i>
Монг.:	<i>Cend ayuši</i>
Русск.:	Дхарани Средоточие всех будд, обладающих бесконечной жизнью
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-

Начало: (16:1-3) /rgya gar skad du/ a rya a pa ri
mi ta a yu rdzhnya na a bhi shi ntsa hri da
ya na ma dha ra ni / bod skad du / 'phags
pa tshe dpag tu med pa'i snying po tshe'i
dbang bskur ba zhes bya ba'i gzungs sangs
rgyas dang/

Окончание: (116:5-7) /gzungs 'di sgrogs pa'i byin rlabs
kyis// yul dangs phyogs thams cad du//
bgegs med nad med bkra shis 'byung/
gsungs 'di'i yon tan bsam mi khyab// sangs
rgyas sras dang bcas pas kyang/ 'di yi yon
tan brjod mi nus// 'di ni chos nyid rang
sgra yin// zhes gsur so// 'phags pa tshe
dpag tu med pa thass cad kyi snying po
rdzogs so// // man ga lam/

Библиограф.: Бетленфалви 703; Отани 363 7, 475 11;
Тохоку 676; Халоупкова 8.

Отсылки: -

Примечания: -

№: 2

Шифр: ФД-15, Опись I, ед. хр. 41
Формат: ксилограф (китайское издание)
Лл.: 7 (полный)
Размеры лл.: 50x13 см (39x9,5 см)
Количество строк: 7
Бумага: желтая, хрупкая, плотная
Тушь (чернила): черная тушь
Инструмент записи: -
Доп. сведения: -
Печать: -
Иллюстрации: -
Маргиналии: *de gtsug nag*

Тибет.:

འགྲུབ་པོའི་རྒྱལ་མོ་བཞུགས་པོ།

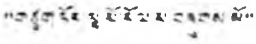
Транслит.:

gTsug tor nag mo bzhugs so

Санскр.:

Arya-Krsnausnisa-nāma-dhāraṇī

Монг.: -

Русск.:	Дхарани Цугтор-нагмо (Обладающей черным зонтом)
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	(16:1-2) / a rya krishna ushni sha na ma dha ra ni / bod skad du / 'phags pa de bzhin gshegs pa' gtsug tor nas byung ba'i gdugs nag mo can zhes bya ba'i gzungs/
Окончание:	(76:1-2) / 'phags pa de bzhin gshegs ba'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs nag mo can zhes bya ba'i gzungs rdzogs so// zhus dag// shu bha mastu sa rba dza ga tam //
Библиограф.:	Таубе 2242-2244; Халопукова 33.
Отсылки:	-
Примечания:	-
	№: 3
Шифр:	ФД-15, Описание I, ед. хр. 42
Формат:	ксилограф (китайское издание)
Лл.:	11 (полный)
Размеры лл.:	50x13 см (39x10 см)
Количество строк:	7
Бумага:	желтая, хрупкая, плотная
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	de...lha mo rol
Тибет.:	
Транслит.:	gTsub tor lha mo rol ma bzhus so.
Санскр.:	Devīmahakālīhasa-usnisa-nama- dhāraṇī
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани “Корона, которая удивляет богиню Махакали”

Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	(1б:1-2) / <i>rgya gar skad du/ de bi ma ha ka li ha sa u shni sha na ma dha ra ni/ bod skad du/ lha mo nag mo chen mo rol par byed pa'i gtsug tor zhes bya ba'i gzungs/ dpal gshin rje gshed nag po la phyag 'tshal lol</i>
Окончание:	(11а:2-3) / <i>dpal gsin rje ghed kyi dpal zla gsad nag po las dbal lha mo nag mo chen mo rol par byed ba'i gtsug tor zhes bya ba'i gzungs rdzogs so// // mangga lam// //</i>
Библиограф.:	Таубе 2382-2385; Халопукова 60.
Отсылки:	-
Примечания:	-

№: 4

Шифр:	ФД-15, Опись I, ед. хр. 45
Формат:	ксилограф (китайское издание)
Лд.:	7 (полный)
Размеры лл.:	58x13 см (38x10,5 см)
Количество строк:	7
Бумага:	желтая, хрупкая, плотная
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	<i>ni rnga sgra</i>
Тибет.:	།།གཞིར་འོད་རླུང་གླུ་ལྷན་པུ་བའི་འབྲུང་མ་བཞུགས་མོ།།
Транслит.:	<i>gSer 'od rnga sgra zhes' bya ba'i gzungs' bzhugs sho</i>
Санскр.:	<i>Suvarna(pra)bhāva (mrdaṅga)-nāma-dharaṇī</i>
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани под названием “Звук барабана” из “Сутры золотого блеска”

Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	<i>(16:1-2) rya gar skad du/ su barna bha ba smri tam ge na ma dha ra mi/ bod skad du/ gser 'od rnga sgra zhes bya ba'i gzungs/ (76:7) 'di shin tu ba ka' gnyan pa dang dkon ba'i chos laegs soll sa ma ya rgya rgya// bkra shis'//</i>
Окончание:	
Библиограф.:	Таубе 2375, 2376; Халоупкова 67а.
Отсылки:	-
Примечания:	- №: 5
Шифр:	ФД-15, Описание I, ед. хр. 55
Формат:	ксилограф (китайское издание)
Лл.:	7 (полный)
Размеры лл.:	58x13 см (38,5x10 см)
Количество строк:	7
Бумага:	желтая, хрупкая, плотная
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	<i>bi skag zlog</i>
Тибет.:	།།ཐྱ་རྒྱ་སྐྱུ་མཚོ་ལྷོ་ལྷོ་བའི་གཟུང་མ་བཞུགས།།
Транслит.:	<i>rGya nag skag zlog ces' bya ba'i gzungs bzhugs</i>
Санскр.:	-
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани "Отвращение бедствия от Китая"
Место, год издания:	-
Имена:	<i>'jam dpal</i>
Пометы:	-

Начало: (16:1-2) / 'phags pa 'jam dpal la phyag
 'tshal lo// rgya nag po'i skag zlog ces bya
 ba 'phags pa kun la phyag 'tshal lo/ rig
 byed kun guis bskyab tu gsoll

Окончание: (7a:3-4) 'phags pa 'jam dpal gyis gsungs
 pa'i rgya nag skag bzlog ces bya ba'i
 gzungs rdzogs so// mangga lam//

Библиограф.: Колмаш 30; Таубе 2218-2222.

Отсылки: -

Примечания: -

№: 6

Шифр: ФД-15, Описание I, ед. хр. 59(2)

Формат: ксилограф

Лл.: 3 (полный)

Размеры лл.: 58x13 см (39x10 см)

Количество строк: 7

Бумага: желтая, хрупкая, плотная

Тушь (чернила): черная тушь

Инструмент записи: -

Доп. сведения: данное сочинение не учтено в картотечном каталоге архива КИГИ РАН

Печать: -

Иллюстрации: -

Маргиналии: no ... gza' yab

Тибет.: །།གཙུང་ཡབ་གཟུང་ས་བཞུགས་མོ།།

Транслит.: gZa' yab gzungs bzhugs so

Санскр.: Vajrahṛpasasaguya

Монг.: -

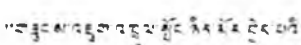
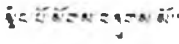
Русск.: Дхарани “Отец Планет”

Место, год издания: -

Имена: -

Пометы: -

Начало: (16:1-2) / rgya gar skad du/ badzra hi ba sha
 sha gu ya/ bod skad du/ gza'i nad dhams cad
 rab tu zhi bar byed pa'i gzungs/ rdo rje mi

Окончание:	<i>bskyod pa la phyag 'tshal lol</i> (3б:6-7) /gza' nad thams cad rab tu zhi bar byed ba'i gzungs kyi mdo drang srong yab kyi gzungs rdzogs so// shu bha mastu sarba dza ga tam//
Библиограф.:	Таубе 2326-2329; Халоупкова 57.
Отсылки:	-
Примечания:	-
	№: 7
Шифр:	ФД-15, Опись I, ед. хр. 219
Формат:	ксилограф
Лл.:	5 (полный)
Размеры лл.:	22x7 см (17,5x5 см)
Количество строк:	6
Бумага:	рисовая, склеена из двух тонких л.л., белая, края прокрашены желтой краской
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	<i>ka ... gzungs 'bul</i>
Тибет.:	 
Транслит.:	<i>gZungs 'jug 'khrul spong nyin mor byed pa'i snying po sogs bzhusgs so</i>
Санскр.:	-
Монг.:	-
Русск.:	“Сущность безошибочного однодневного вхождения в дхарани”
Место, год издания:	-
Имена:	составитель <i>'jam dbyangs bzhod pa'i rdo rje</i>
Пометы:	-
Начало:	(1б:1) /bla ma dang mgon po 'jam pa'i

Колофон:

dbyangs la phyag 'tshal lo/ /
(116:3) /gzungs 'jug sgrub zin pa dang zab
gnas bsdus pa bya/ slar rgyas pa bya/ rab gnas
yang yang byas na yul phyogs su bkra shis
shing bzang (4) bar bshad/ gzungs gzhug lag
len mdor bsdus 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo
rjes sbyar/// 'di da dung phyi mo dag pa dang
gtugs na legs/

Библиограф.:

-

Отсылки:

-

Примечания:

-

№: 8

Шифр:

ФД – 15, Описание I, ед. хр. 299(5)

Формат:

ксилограф (китайское издание)

Лл.:

2 (полный)

Размеры лл.:

22,5x7,3 см (16,8x5,4 см)

Количество строк:

5

Бумага:

русская, тонкая, светло-желтая

Тушь (чернила):

черная тушь

Инструмент записи:

-

Доп. сведения:

-

Печать:

печать квадратная с изображением *Нам-
чувандан*

Иллюстрации:

-

Маргиналии:

Изображение *Намчувандан*

Тибет.:

འཇགས་པ་གཙུག་གོམ་འབར་བ་ནེས་བྱ་བའི་གཟུངས་

Транслит.:

'Phags pa gtsug gtor 'bar ba zhes bya ba'i
gzungs

Санскр.:

Ārya-usnīśajvala-nama-dhārānī

Монг.:

-

Русск.:

Дхарани “Пламенная корона (диадема)”

Место, год издания:

-

Имена:

-

Пометы:

-

Начало:

(16:1-2) / rgya gar skad du/ a rya shni sha

	<i>dzva la na ma dha ra ni / bod skad du / 'phags pa gtsug gtor 'bar ba zhes bya ba'i gzungs/ dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo//</i>
Окончание:	<i>(2a: 2-3) / bgegs rnams ma lus rab tu 'jig/ tshe dang bsod nams 'phel bar 'gyur// // mangga lam//</i>
Библиограф.:	Керешу, с. 394; Тохолу 600, 962; Халолупову 17.
Отсылки:	-
Примечания:	- №: 9
Шифр:	ФД-15, Опись I, ед. хр. 343
Формат:	рукопись
Лл.:	5 (полный)
Размеры лл.:	16,2x8 см
Количество строк:	4
Бумага:	желтая, плотная (наподобие альбомных листов)
Тушь (чернила):	фиолетовые чернила
Инструмент записи:	перо
Доп. сведения:	-
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-
Тибет.:	"འཇམ་གུ་མཚན་གྱི་འཕྲིན་ལྷན་པའི་མཚན་ལོ་མཚོ་རྒྱ་མཚོ་གྱི་རྒྱ་མཚོ་"
Транслит.:	<i>lHo phyogs su gnyis slung nam bsang gtang gton// sngon sttsha//</i>
Санскр.:	<i>Ārya-pāramitāsāntṣagathā</i>
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани из Праздника парамиты в 8 000 шлок
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-

Начало:	(1б:1-4) (дхарани тибетскими буквами). (2а:1-2) 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa gzungs/ bcom ldan 'das ma yum shas rab kyi pha rol tu phyin pa la phyag 'tshal lo//
Окончание:	(5а:1-5б:2) / rgya gar skad du/ a rya pa ra mi ta sa ntsa ga tha: bod skad du / 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bsdung pa tshigs su 'cad pa 'phang pa 'jam dpal la phyag 'tshal lo/ /ta tya tha ga te ga te pra som ga te bo ta ye sva ha/ 'phags pa bsdud pa bton pa dang mnyam mo/ zhes bya ba'i bcom ldan 'das (5а) kyis gsungs pa la mngon par bstod do// bkra shis shog/ / shar phyogs su brgyad slung stong bstod pa gton/ dkar ststsha /
Библиограф.:	Отани 273 7, 559 11; Таубе 321-324; Тохоку 578, 934; Халопкова 42.
Отсылки:	-
Примечания:	-
	№: 10
Шифр:	ФД-15, Описание I, ед. хр. 376
Формат:	рукопись
Лл.:	3 (полный)
Размеры лл.:	21,5x8,5 см
Количество строк:	5
Бумага:	русская, тонкая
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	-
Доп. сведения:	запись в <i>dbu-chen</i>
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-
Тибет.:	ལང་ཀར་གསེག་པའི་བཞུག་སྟེ།
Транслит.:	<i>Lang kar gshegs pa'i bzhugs so</i>
Санскр.:	-

Монг.:	-
Русск.:	Дхарани из Ланкаватара-сутры
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	(1б:1-2) / 'phags pa lang kar gshegs pa la phyag 'tshal lo// blo gros chen po sngags kyi tshig 'di dag bshad par bya'o/ ta tya tha/ / om pad me padme de ba/
Окончание:	(3а:2-3) / 'phags pa lang kar gshegs pa'i mdo thams cad bklags par 'gyur pa'i gzungs sngags rdzogs so/ bkra shis 'bar gyur cig/ sarba mangga lam//
Библиограф.:	Бетленфалви 146, 293, 616; Отани 570 11, 284 7; Таубе 369-373; Тохоку 589, 945; Халопкова 46.
Отсылки:	-
Примечания:	-
	№: 11
Шифр:	ФД-15, Опись I, ед. хр. 470
Формат:	рукопись
Лл.:	4 (полный)
Размеры лл.:	22,2x9 см
Количество строк:	6
Бумага:	русская, оттиск "№6"
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	калам
Доп. сведения:	краткое название на титул. л. <i>Lug gzungs bzhugs so</i>
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-
Тибет.:	ལུག་གཟུང་བཟུང་སོ་
Транслит.:	<i>Lug gzungs bzhugs so</i>
Санскр.:	<i>Ārya-Aparacitaghiraṇasīti-nāma -dharanī</i>

Монг.:	-
Русск.:	Дхарани, избавляющее овец от всех болезней
Место, год издания:	<i>sprol lin dge gling bus theb pa</i>
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	(1б:1-4) <i>rgya gar skad du/ a rya a pa ra tsi ta ghi rang na si ti na ma/ bod skad du/ 'phags pa dngos grub 'byung ba thugs kyi nor bdag rkang 'gro dang gyul las rgyal pa'i gzungs/ gnod sbyin dngos grub 'byung ba la phyag 'tshal lo/</i>
Окончание:	(4а:3-5) <i>lug 'di rnams la srungs shig / lug nad thams cad zhi bar mdzod cig / nor gyi dngos grub rnams bdag la stsol / 'phags pa dza mva la'i lug nad thams cad zhi bar byed pa'i gzungs rdzogs so// mangga lam/ / sprol lin dge gling bus theb pas/</i>
Библиограф.:	Таубе 2318, 2319; Халопукова 86.
Отсылки:	-
Примечания:	-

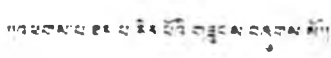
№: 12

Шифр:	ФД-15, Опись III, ед. хр. 106
Формат:	рукопись
Лл.:	3 (полный)
Размеры лл.:	22x8 см
Количество строк:	
Бумага:	желтые тетрадные листы в линию
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	перо
Доп. сведения:	на титульном листе - краткое название (<i>rTa gzungs bzhuks so</i>)
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-

Тибет.:	ཀླུ་མཚན་ལྷན་པུ་ལྷན་པུ་ལྷན་པུ་
Транслит.:	<i>rTa gzungs bzhugs so ('Phags pa rta nad thams cad rab tu zhi bar byed ba'i gzungs)</i>
Санскр.:	<i>Ārya-Tathāgatāremanta-nāma-dhāraṇī</i>
Монг.(ойратск.):	<i>Morini toqtol orsibo</i>
Русск.:	Дхарани, устраняющее все болезни лошадей
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	<i>(16:1) /rgya gar skad du/ a rya ta tha ga ta re manta / bod skad du/(2) 'phags pa re manta zhes bya ba'i gzungs/ rta nad thams cad rab tu zhi bar byed ba yi // dkon nchog gsum la phyag 'tshal lo/</i>
Окончание:	<i>(36: 1) nor gyi dngos grub bdag la stsol/ om a rya re manta (2) ma sva ha/ 'phags pa rta nad thams cad rab tu zhi bar byed ba'i gzungs rdzogs so//</i>
Библиограф.:	Таубе 2337-2340, 2341-2344; Халоупкова 87, 88
Отсылки:	Оп. III, д. хр. 216
Примечания:	-

№: 13

Шифр:	ФД-15, Описание III, ед. хр. 223
Формат:	рукопись
Лл.:	2 (полный)
Размеры лл.:	22x8,5 см (18x6,5 см)
Количество строк:	6
Бумага:	желтая, плотная, хрупкая, края неровные
Тушь (чернила):	черная тушь
Инструмент записи:	калам
Доп. сведения:	пагинация полистная слева, в рамке;

	линии сделаны тиснением; почерк ровный, наклон слегка влево, окончания штрихов тонкие
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-
Тибет.:	
Транслит.:	<i>'Phags pa thar pa chen po'i gzungs bzhugs so</i>
Санскр.:	<i>Ārya-Ghanadzamaḥāyanasūtra-nama-dharanī</i>
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани из сутры Тарпа-ченпо
Место, год издания:	-
Имена:	-
Пометы:	-
Начало:	<i>(16:1-4) rgya gar skad du/ a rya ghana dza maha ya na sutra/ bod skad du/ 'phags pa thar pa chen po'i zhes bya ba'i mdo/ / dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo/ (3) bcom ldan 'das de bzin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i (4) sangs rgyas 'bum phrag kri grangs padma la phyag 'tshal lo // byang chub sems dpa' (5) sems dpa' chen po grangs med pa la phyag 'tshal lo /</i>
Окончание:	<i>(2a:4) sngags 'di lan gcig brgya brgyad 'das shing dad pas lan cig brjod (5) pa'ang rdzogs pa'i thams cad sdig pa dag par 'gyur ro/ 'phags pa thar pa chen po'i gzungs so/ /</i>
Библиограф.:	-
Отсылки:	-
Примечания:	-

№: 14

Шифр:	ФД-15, Опись III, ед. хр. 267
Формат:	рукопись
Лл.:	35 (полный)
Размеры лл.:	20x9 см (16x7 см)
Количество строк:	4
Бумага:	бело-желтая, очень плотная, наподобие ватмана
Тушь (чернила):	темно-синие чернила
Инструмент записи:	перо
Доп. сведения:	пагинация полистная, слева, выполнена химическим карандашом; почерк неровный, крупный, штрихи округлые
Печать:	-
Иллюстрации:	-
Маргиналии:	-
Тибет.:	འཕགས་པ་དེ་བཞིན་གསེག་པའི་གཏུག་རྟེན་མེད་ལྷོ་བའི་བཟུང་མཁའ་མོ་ ཙམ་གཞན་གྱིས་སྲིང་བལ་ཕྱིར་ལྷོག་པ་རྒྱུ་ཡིས་ཚོག་དུ་གཏུག་པ་ཞེས་བུ་བའི་གཏུང་ས་ བཞུགས་སོ།།
Транслит.:	<i>'Phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs dkar po can gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa chen po mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs bzhugs so//</i>
Санскр.:	<i>Ārya- Tathagatausnīsasitatapatriaparadzitamaha pratyagi-raparamasiddha nama-dharani</i>
Монг.:	-
Русск.:	Дхарани Белозонтной Таре (Дугар Карпо)
Место, год издания:	-
Имена:	<i>blo bzang grags pa'i dpal. shes rab rgyal mtshan</i>
Пометы:	-
Начало:	<i>(1б:1) rgya gar skad du/ a rya ta tha ga to</i>

	<i>shni sha si ta ta pa tri (2) a pa ra dzi ta maha pra tya gi ra pa ra ma siddha na ma dha ra ni/(3)bod skad du/'phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsugs pa'i gtsug tor nas (4)byung ba'i gdugs dkar po can gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa (2a:1) chen po mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs/ / sangs rgyas dang byang chub sems dpa' dang/ 'phags pa nyan thos dang (3) rang sangs rgyas thams cad la 'tshal lo/ (356:3) bde mchog gdugs dkar can gyi bkra shis shog / ces pa'ang bya'o // gtsug tor gdugs (4) dkar can la bstod pa 'di ni blo bzang grags pa'i dpal gyis sngon brcon shes rab rgyal mtshan la sogs pas bskul ba'i dor sbyar ba'o //</i>
Окончание:	
Библиограф.:	Бетленфалви 623-625; Вильгельм 4; Отани 3917 80, 203 7; Тохоку 591.
Отсылки:	-
Примечания:	-

Указатель титулов сочинений

<i>rGya nag skag zlog ces' bya ba'i gzungs</i>	5
<i>gTsug tor nag mo</i>	2
<i>gTsug tor lha mo rol ma</i>	3
<i>Tshe dpag tu med pa'i snying po tshe'i dbang bskur bzhes bya ba'i gzungs rin po che tshe'i sgrub pa tshe dpag med thams chad kyi snying po rnams</i>	1
<i>gZa' yab gzungs</i>	6
<i>gZungs 'jug 'khrul spong nyin mor byed pa'i snying po sogs</i>	7
<i>rTa gzungs</i>	12
<i>'Phags pa rta nad thams cad rab tu zhi bar byed ba'i gzungs</i>	12
<i>'Phags pa thar pa chen po'i gzungs</i>	13
<i>Phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs dkar po can gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa chen po mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs</i>	14

'Phags pa gtsug gtor 'bar ba zhes bya ba'i gzungs 8
'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa gzungs 9
Lang kar gshegs pa'i 10
Lug gzungs 11
rSer 'od rnga sgra zhes 'bya ba 'i gzungs' 4
lHo phyogs su gnyis slung nam bsang gtang gton// sngon ststsha// 9

¹ Молитвенное колесо (*маашин курд*) - металлический цилиндр на деревянной ручке; на металле выбиты буквы мантры, а внутри цилиндра вложены бумажные свитки с написанными или напечатанными мантрами.

² Анагарика Говинда лама. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 209.

³ Там же. С.209-210.

⁴ Там же. С. 214-215.

⁵ Санскр. *dharanī*; тиб. *gzungs*, монг. *tarni*, *toytaal*.

⁶ *махасангхики* ("большая, великая община") - название одного из двух ранних (наряду со *стхавиравадинами*) основных направлений буддизма, определенных в IV в. до н.э. и давших начало Хинаяне (Тхераваде) и Махаяне.

См.: Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Историко-библиографический очерк. Новосибирск, 1989. С.40, 56-57.

См.: Каталог петербургского рукописного "Ганджура". Сост., введ., транслитерация и указатели З.К. Касьяненко. М., 1993.

⁷ Анагарика Говинда лама. Указ. сочинение. С.201.

⁸ Там же. С.213.

⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 138.

¹⁰ Waddel, L.A. The "Dharanī" Cult in buddhism, Its Origin, deified Literature and images. *Ostasiatische Zeitschrift*. Jg. 1. (1912-1913). P. 156. Цитируется по изданию: Lygzima Chaloupkova. The Tibetan Dharanī Collection in the Library of the Oriental Institute, Prague // *Archiv orientální. Quarterly Journal of African and Asian Studies*. 2. Volume 65. 1997. P.7.

¹¹ Анагарика Говинда лама. Указ. соч. С. 213.

¹² Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Изд. репринт., Элиста. 1993. С. 102.

Наличие этого произведения среди переводов Зая-пандиты является еще одним подтверждением того, что обращение к *дхарани* отнюдь не легкий путь к освобождению. Эта практика требует от человека определенных знаний, способности к концентрации и глубокой веры.

¹³ Biography of Cayu Pandita in oirat characters // *Corpus Scriptorum Mongolorum*. Tomus V. fasc. 2-3. Ulanbator, 1967. Лл. 9а-11б.

¹⁷ Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар. 1975. С. 240.

¹⁸ Описание тибетских памятников, относящихся к жанру гимнов-славословий (тиб. *stod-pa*, монг. *maytaya*), было издано нами ранее. См.: Музраева Д.Н. Гимны-славословия из тибетской коллекции КИГИ РАН // Российское монголоведение. Бюллетень 5. М., 2001. С. 266-278.

С. Намжавин

Тод үсгийн түүхийн хөгжлийг үелэн хуваах асуудалд

Тод үсгийн хувирж хөгжсөн түүхийн явцыг анх үелэн хуваасан явдал нь Монгол Улсын нэрт ойродч Х. Лувсанбалдан гуайн нэр лүгээ холбоотой юм. Тэрээр тод үсгийн хувирал хөгжлийн замыг гурван шатад үелэн хуваахдаа, нэгдүгээр үе нь 1648 оноос XVIII зууны 2-р хагас хүртэл, хоёрдугаар үе нь XVIII зууны 2-р хагасаас Халимагт 1924 он хүртэл, Шинжаанд одоо хүртэл гэж тус тус үелэж болно гээд [Х. Лувсанбалдан, 1975. х. 62], цааш нь бас XVIII зууны хоёрдугаар хагасаас одоо хүртэл Шинжаан мужийн монголчуудын хэрэглэж байгаа тод үсэг нь үсэг зүй, авиа зүй, үгийн сангийн талаар жинхэнэ Шинжаангийн Ойрдын аялгууг тусгасан тод үсэг болжээ гэсэн билээ [Х. Лувсанбалдан, 1975. х. 63]. Гэвч Х. Лувсанбалданы саналыг нарийвчлан үзэхэд түүний энэхүү үелэл нь XVIII зууны хоёрдугаар хагас хийгээд одоогийн Шинжаангийн тод үсгийн үнэн байдалтай арай нийцэхгүй байна. Заяа бандидын зохиосон тод үсгийн тогтолцоо нь XIX зууны сүүл үе хүртэл Шинжаанд сонгодог хэв журмаа хадгалсаар байсныг энэ үетэй холбогдох, он цаг нь тодорхой дурсгал бичгийн зүйлс баттай гэрчлэж бий бөгөөд тэр байтугай, 1940 -өөд онд Шинжаанд гарсан «Дайныг эсэргүүцсэн таван жилийн ойн ухуулгын хөтөлбөр» гэдэг нэгэн бяцхан товхимолыг Х. Лувсанбалдан гуай шинжлэж, «Заяа бандидын зохиосон тод үсгийн үсэг зүйд төдий л их өөрчлөлт ороогүй» [Х. Лувсанбалдан, 1975. х. 68] байсныг ажин гэмдэглэсэн нь дээр дурдсан өөрийнхний саналтай зөрчилтөй болсон ажээ.

XVIII зууны хоёрдугаар хагас бол хүчирхэг том Зүүнгарын төр Манжийн дайлан дагуулагчдад эзлэгдсэн үе байж, тэр нь

зөвхөн дөрвөн ойрдын ард түмний хувь заяанд гамшигт нэгэн үе болсон төдийгүй, соёлынхны үнэт өв, Улс үндэсний бэлгэ тэмдэг болсон тод үсгийн хувьд ч эргэлт гарсан, тодруулбал, төрийн бичгийн хувьд өргөн хүрээнд чөлөөтэй хэрэглэгдэж байсан тод үсэг өөрийн байр сууриа алдсан үе болох ажээ. Гэвч тод үсгийн уг журам нь Зүүнгарын төрийн мөхөлтийг дагалдан тийм түргэн алдагдаж самуураагүй, харин нэлээд урт хугацаанд сонгодог журмаа хадгалсаар байсаныг энэ үетэй холбогдох, он цаг нь тодорхой мэдэгдэж байгаа бичиг дурсгалын зүйлүүд гэрчлэж байна.

XVIII зууны хоёрдугаар хагас хийгээд бүхэл XIX зуун, XX зууны эхний үетэй холбогдох бичиг дурсгалын зүйлийг шүүн үзвэл Шинжаангийн тод үсгийн түүхийн хөгжлийн явцыг түүний үсэгзүй, зөвбичихзүй ба үгийн сангийн онцлогт нь үндэслэн: 1648 оноос XIX зууны сүүл хүртэл нэгдүгээр үе, XX зууны эхнээс мөн зууны тавиад оны эхэн хүртэл хоёрдугаар үе, 1950–аад оноос одоо хүртэл гурвадугаар үе гэж үелэн хуваах нь илүү зохимжтой мэт байна.

Тод үсэг халимагт хэрэглэгдсэн түүхийн явцыг үелэн хуваасан талаар Х. Лувсалдан гуайн санал харин үнэний үндэстэй бөгөөд XVIII зууны 2-р хагасаас XX зууны эхэн хүртэл ардын дунд аяндаа хэрбэржиж тогтсон заншил бичлэгийг 1915 онд алдарт алтайч В. Л. Котвич нэгэн зүгт нийлүүлэн журамлаж, авиазүйн зарчмаар суурь болгож сонгодог тод үсэгт мэдэгдэхүйц өөрчлөлт оруулсан нь тийм их газар авч чадалгүй, 1924 онд тод үсэг Халимагт бүрмөсөн хэрэглээнээс гарснаар эцэс болгосон ажээ [Номинханов Ц.Д., 1976. х. 52].

В.Л. Котвичийн өөрчлөлт нь голдуу тод үсгийн үсэгзүй хийгээд зөвбичихзүйтэй холбогдсон бөгөөд түүний онцлогийн талаар проф. Д. А. Павлов «В. Л. Котвич и реформа старокальмицкой письменности» [Павлов Д. А., 2000. х. 114 - 129] хэмээх өгүүлэлдээ нарийн өгүүлсэн билээ.

1. Нэгдүгээр үетэй холобогдох бичиг дурсгалын зүйл /XVIII зууны дунд – XIX зууны сүүл/

Дээр дурдсан өөрийн үзэл баримтлалаа батлахын тул энд эрдэмтдийн сайн мэддэг, харьцангуй нарийн судлагдсан эхний зуун жил буюу XVII зууны дунд үеэс XVIII зууны дунд үе хүртэл-

хи дурсгалын зүйлийг энд зориуд заалгүй, харин монгол хэл-шинжлэлтийн сонорт сайн өртөөгүй, XVIII зууны хоёрдугаар хагас буюу Зүүнгар Хаант Улс Манжид мөхөөгдөсний дараах үе лүгээ холбогдох, он цаг нь тодорхой мэдэгдэж байгаа бичиг дурсгалын зүйлийг заахад доорхи мэт байна: 1) Тэнгэр тэтгэгсэн 20-аар он хөхөгчин гахай /1755/ жилийн зуны дунд сарын сайн өдөр хааны бичсэн «Зүүнгарыг түвшитгэж тогтоосон явдлыг Гэдэн ууланд тэмдэглэн байгуулсан гэрэлт болор чулууны бичиг» [Бадай нар, 1992. х. 396 - 401]; 2) Тэнгрийн тэтгэгсэн 23 -аар он шар барс /1758/ жилийн намрын тэргүүн сарын сайн өдөр хааны бичсэн «Зүүнгарыг түвшитгэж тогтоосны дараа Илийн газарт тэмдэглэн байгуулсан гэрэлт хөшөө чулууны бичиг» [мөн тэнд. х. 402-404]; 3) Зүүнгар Хаант Улсын үед Иль голын хойт эргэнд байгуулсан алдарт Гулза сүмийг эбдэсний дараа Манж хаан энэ сүмийг дураалгаж Халуунаас зайлах ордны зүүн хойт биед (одоогийн Хятадын Хэ бэй мужийн Чэн дэ хот) нэг сүм байгуулаад, Тэнгэр тэтгэгсэн хөхөгчин тахиа /1765/ жилийн намрын дунд сарын шинэ дор хааны бичсэн «Холдахьныг амаржуулагч сүм дор бараалхаж ёсолсон хэргийг тэмдэглэн бичсэн болой» хэмээх хөшөө чулууны бичиг [мөн тэнд. х. 405 - 410]; 4) Тэнгэр тэтгэгсэн 36 -аар /1771/ он зуны сүүл сарын хоринд Тэнгэр тэтгэгч хаанаас Уваш хаанд буулгасан бичиг [Ма Жухэн, 1991]; 5) Тэнгэр тэтгэгсэний 36 -аар он цагаагчин туулай/1771/ жилийн намрын сүүл сарын арван тавдаар хааны бичиж Халуунаас зайлах орднд босгосон «Торгуудын хотол аймаг зээр дагараа ирсэн тэмдэглэл» хэмээх хөшөө чулууны бичиг [Бадай нар, 1992. х. 413 - 420]; 6) Мөн онд босгосон «Торгууд аймгийн улс төр хүнд хэшиг хүртээсэн тэмдэглэл» [мөн тэнд. х. 421-427] зэрэг хөшөө чулууны бичгүүдийг дурдаж болохоос гадна бас XX зууны сүүлийн хориод жилд Шинжаанаас олж илрүүлсэн, он цаг нь тодорхой түүх, шашний зарим дурсгалуудыг зааж болно. Үүнд, Ижлийн ойрдын ихэнхи хэсэг нь 1771 онд хуучин Зүүнгар нутагт буцасны дараа, торгууд ноёдын язгуурт төрсөн тойн гэлэн Dgelson-dgeleds-миоqldan (Гэлэгчогдон), алдаршсан нэр нь Эжээ хэмээхээр «Илтгэл шаштир шар дэвтэр хийгээд хуучин Ижилд бичсэн хэдэн зүйлийн түүхийн бичгийг дүйлгэн үзэж тэдний дотроос Ижил голоос энд ирж Энхэ амгуулан хаа-

ны цагт орсон Рабжуурын язгуур үндэсэн хийгээд дээд Тэнгэр тэтгэгч богд эзний гучин зургаадугаар онд боолд орсон ноёдын язгуур үндэсн эрхэлэн мөн эдүгээ байсны нь нэмэж гүйцэд тодорхой нарийвчлан бичсэн» гэдэг “Үнэн сүзэгт хуучин торгууд хийгээд чин сэтгэлт шинэ торгууд ногоудын хаан ноёдын уг үндэсний илтгэл түүхийн бичиг буй” [Бадай нар, 1987. х. 375 - 397] хэмээх цагаан торгон дээр бичиж, шар торгоор гадарласан дурсгалын зүйл (энэ уг үндэсний бичигт анх Ван хаанаас аван ХХ зууны гучаад оны хамгийн сүүлчийн торгууд хаан Манцагжав хийгээд түүний хөвгүүн Гүмбдэжид хүртэлхи торгууд ноёдын уг язгуурыг оруулж бичснээр нь үзэхэд энэ нь наад захдаа XIX зууны сүүл ХХ зууны эхний үетэй холбогдох дурсгалын зүйл болох нь илхэн байна); «Энэ модон тахиа ... жилийн хоёр сарын арван дөрвөнд Дээди бичиж төгөсгөв» гэдэг төгсгөлийн үгтэй, 1825 онд зохиогдсон гэж эрдэмтдийн тодлсон, XVII зууны эхний үе буюу дөрвөн ойрдын холбоот цэрэг Төвдөд орсон үйл явдлаас 1771 онд «чин зоригт Убаши хаан торгуудын нутгийг дундууры нь тасалж аваад ... хуучин нутаг Иль, Тэкэс» -т ирсэн хүртэлхи түүхэт үйл хэргийг хамарсан «Монголын уг эхэн тууж» [мөн тэнд. х. 314 - 324] хэмээх түүхийн холбогдолтой зүйл; XVII зууны үед модон бараар хэвлэснийг XIX зууны сүүлчээр шинээс модон барт сийлүүлж хэвлэсэн «Хутагт билгийн чанад хүрсэн таслагч очир хэмээх их хөлгөн судар» -ын адил бус хоёр эх зэргийг зааж болно. Тэмдэглэхэд, тус хоёр модон барын сударт Заяа бандидын орчуулсан тухай өөрийнх нь бичсэн төгсгөлийн үг байгаагаас гадна бас хэдийд, хэний санаачлагаар, хэн гэдэг хүн шинээс модон барт сийлсэн тухай нэмэлт төгсгөлийн үг байгаа нь тус бичгийн дахин барлагдсан тодорхой он цагийг мэдэх боломжийг бидэнд олгон өгч бий.

Энэхүү хоёр судрын төгсгөлийн үгийг сийрүүлбэл: уг судрын дугаарлалаар 41 хуудас бүхий нэгэн сударт «acitu dedü ihuqsan-ni zarligiyin sime tasuluqci ociriyin keb öüni amitan бүгүдийн үрбан xoroni күлүсү-gi tasulazi dedü bodhi-dü üdürüdküyin tula, ariun süzüq togüsüqsen toryoud хан Buyanmönkü, ezi fuzin Seridbelyadan koboüd seltetay oqligüyin ezen bolun дүрдүзи asaru kicengүйиту Urin Geleq Dolén -nar-yer uralan siyiluülzi бүтөqsen» хэмээн тэмдэглэсэн байна. Энд

гарч байгаа торгууд хаан Буянмөнх бол ХХ зууны эхний үеийн хамгийн сүүлийн хаан болох Манцагжавын эцэгэ нь болох бөгөөд XIX зууны сүүлчээр амьдарж байсан хүн мөн. Хоёрдугаар судр нь «ünen süzüqtü Togos mende amban харин basa modon туулай zildü sine bartu seyilüülbey» гэсэн төгөгсгөлийн үгтэй үүнд модон туулай жил нь 1878 онтой дүйж бий.

Энэ таширамд тэмдэглэхэд, монголч эрдэмтэд сүүлийн үед олдсон XVIII зуун лугаа холбогдох тод үсгийн цөөхөн модон барын сударт үндэслэн дээр үед ойрдууд ном барлах уламжлал гийм өргөн бус байсан ба Зүүнгарын хаанлаг төр мөхсний дараа энэ уламжлал тасарсан гэдэг дүгнэлт хийж байсан нь бодтой байдалтай үл нийцэхийг Шинжаангийн энэхүү шинэ олдбор гэрчлэж бий.

2. Энэ үеийн тод үсгийн зарим онцлог

Энэ үеийн тод үсэг нь үсэгзүй, зөвбичихзүй хийгээд үгийн сангийн талаар сонгодог тод үсэг буюу анхны зуун жилд холбогдох бичиг дурсгалын зүйлээс ялгарах зүйл огтхон ч байхгүй байна. Энд дээр заасан бичиг дурсгалын зүйлд тусгагдсан тод үсгийн хэлзүйн зарим онцлогыг нь товчхон авч үзвэл:

Үсэгзүйн талаар:

1) Тод үсгийн олон дуудлагат *z, c* -гээс *j, u* гийгүүлэгч салж гараагүй хэвээрээ байжээ. Жишээ нь: *cimāgi, elci ilgezi, ayiladci, drosözi* г. м. Гэхдээ зарим үгэнд [*zi*] бичих ёстой газар галиг үсгийн [*byi*] хэрэглэсэн нь тохиолдож байна: *жҗabyini*.

2) *u, u* эгшгийн уртыг мөн сонгодог тод үсгийн ёсоор *ou, uu, öu, üü* хэлбэрээр тэмдэглэж байсан байна. Жишээ нь: *Ubusa, Cebeq dorzi tanay kezēnē xoucin torʒoud urida orosiyin ʒaza-tu souqsan caqtu; tasuluqci ociriyin keb öüni; oboriyin izoür torol* г. м.

Зөвбичихзүйн талаар:

1) Нэр үгийн заахын тийн ялгалын дагаварын *-yigi, -gi* хэлбэртэй нэгэн зэрэг гийгүүлэгчээр төгөссөн үгэнд залгадаг *-i* хэлбэр хэрэглэгдэж байжээ. Жишээ нь: *Odö ta buruu nomi sanal ügey burxani sabyini sanazi ireqsen; Bi ciniy uridaki yabudali sanaxu ügey; yazāyān dayisun ügey, dotorōn xulayay ügey amur tübsin suixuyigi kicēqtün; ocir dhara-yin xutugi otor türgene olxu boltuyay* г. м.

2) Гарахын тийн ялгалын дагаварыг ерөнхийдөө ярианы хэлний ёсоор дээрхи үгтэй нь залгаж *-āsa, -ēse, öso-ösa* хэмээн бичиж байжээ:

ʒazarāsa, orosöso, öünēse, xasayāsa, noyodösa г. м.

3) Монгол хэлзүйчидийн хамтархын тийн ялгал гэдэг, халимаг хэлзүйд нийлүүлэгч гэж нэрлэдэг *luyā, lugē* дагаварыг дээрхи үгтэй нь залган *-lā, -lē* хэмээн ярианы хэлний ёсоор бичсэн нь энэ үеийн дурсгал бичгүүдэд тохиолдож байгаа нь уридах үеийн дурсгалтай нэгэн адил байна. Жишээ нь: *kerbē urida cimala davilalduqsan tere caq tu* г.м.

4) Өх оршхын тийн ялгалын дагаварыг олонхи тохиолдолд дээрхи үгнээс нь салангид бичижээ: *yazar tu, caq tu, xasaq tu, tan du* г. м.

5) Үйлдхийн тийн ялгалын дагаварыг *узр* хэлбэртэй хамт *sedkilir, zoriyar* гэх мэтчлэн ярианы хэлний хэлбэрийг хэрэглэсэн, мөн сонгодог тод үсэгт дутагдах нөхцөл үйлийн *bolbocu* хэлбэр олонтоо тохиолддог байхад энэ үеийн алван бичигт дурдсан хэлбрийн хамт *bolbocigi* гэсэн хэлбр ч тохиолдож байгаа нь ярианы хэлнээ ойртуулах оролдлогын нэгэн тэмдэг болох нь ил байна.

6) Ерөнхийлөн хамаатуулах дагаварыг тод үсэгт *-bēn, -yēn* хэмээн бичдэгээс гадна дурсгал бичгүүдэд бас *-ān, -ēn, -ōn, -үн* гэх мэтчлэн ярианы хэлний дагуу дээрхи үгтэй нь залгаж бичсэн нь олонтоо тохиолддог. Бидний авч үзэж байгаа энэ үеийн дурсгал бичгүүд ч үүнээс гадуур биш байна. Жишээлбэл: *yazāyān, dotorōn, xōrōn* г.м.

7) Хамаатуулах ёсны гурбадугаар биед хамаатуулах *ину* дагавар мөн идэвхтэй хэрэглэгдсээр байжээ. Жишээ нь: *kobüün inu Zulzaqa Orloq* г. м.

8) Сонгодог тод үсгийн зорих нөхцөл үйлийн *-xā, -kē* дагавар мөн тэр хэвээрээ байжээ. Жишээ нь: *ta barālxaxā ireqsen xoyino bi tan-du kerkim xayiralazi yeke kündü kisiq kürtenē* г.м.

9) Биеийн төлөөний нэрийн нэгдүгээр, хоёрдугаар биеийн харьяалхын тийн ялгалт хэлбрийг тод үсгийн дурсгал бичгүүдэд заримдаа *mini, cini*, заримдаа *miniу, ciniу* гэж бичсэн нь олон тохиолдолд үүнд, энэ үеийн дурсгалд хоёрдугаар зүйлийн бичлэг нь зонхилон тохиолдож бий. Жишээ нь: *Bi ciniу uridaki yabudali sansxu ügeу; miniу kisiqtü kürteкуу-gi kicēqtün* г. м.

10) Үйл үгмйн өнгөрсөн цагийг сонгодог тод үсэгт ихэхдээ *-bay, -bey, -boy, -boy* хэмээн, ирээдүй цагийг *-nay, -ney* хэлбрээр тэмдэглэдэг байхад энэ үеийн дурсгал бичгт *-ba, -bey* хийгээд *-нз* хэлбрээр бичсэн нь тохиолдож байна: *noyodoud sayiduud*

bügüdürtü zarlıq buulyaba; Bi tani бүгүдери өрөсөн айлалда; xasayāsa bāxan cokün күнесү abci idezi genē.

11) Нөхцөл үйлийн болзох хэлбэрийн *-bāsu, -bēsü* дагавар хэрэглэдэж байжээ. Жишээ нь: *a'xan-ēce odügē kürtelki noyodi com güüced niyiluulzi bicibēsü; nige nigēn xarazı inaq yabubāsu* г. м.

Үгийн сангийн талаар: Энэ үетэй холбогдох дурсгал бичгүүд дээр үеийн дурсгалуудаас ялгарах зүйл байхгүй байна. Гэвч зарим албан бичигт ойрдын хэлний онцлогийг тусгасан үгэс нэлээд тохиолдож байгааг энд жишээлэн үзүүлбэл: *xālyā, yazā, türuzi, xōrōn, nārān, yamar bese, šoq šodor* г. м.

Бидний авч үзэж байгаа энэ үеийн тод үсгийн загвар болгож 1771 оны зуны сүүл сарын хоринд Манжийн Тэнгэр тэтгэгч хаанаас Уваш хаанд өгсөн бичгийг энд галиглан буулгав.

Te'geri-yin kišiq yēr caq ezeleqsen

Yeke xān, toryoud Ubuša, Cebeq dorzi, Šere' bolōd noyodoud sayiduud бүгүдүртү зарlıq buulyaba. Ta kedü tümen ulus, buruu nomi sanal ügey, burxani nom sanazi namay temecezi ayišanay gezi manay Iiidü souqsan anban sayiduud nada ayiladxaqсан. Bi ayiladba. Odo ta buruu nomi sanal ügey, burxani šabyini sanazi ireqsen yeke sayin. Bi tani бүгүдери өрөсөн айлалда. Basa Ubasā, Cebeq dorji, tanay kezēne xoucın toryoud urida orosiyin yazar-tu souqсан caq-tu tani xān Dondob arasi yal xulayana zil Tobōdtü elci ilgēzi zougiiyin gegēn-dü cay cinazi nom keye gezi oros-tu kelezi orosōr nada yuyizi ayiladxaqсан. Bi basa өрөсөн айлалда, tani elci Cobyab biyigi zoudu ilgēzi nom küülüqsen. Odo ta ünen sedkilir burxani nom martal ügey namay temecezi ireqsen tolo odo bi tan-du kišiq kürtēzi өрөсөн айлалду. Basa üünese xōrōn ta elci ilgēzi zougiiyin gegēn-dü morgüzi cay cinazi, nom kiküdü tani zoriyar yabuulxu bišiu. Basa Šere? ci urida manay cerigi dayilazi orostu odoqсон. Odo ci burxani šabyini sanazi, namay temecezi ireqsen tolo bi cinii uriduki yabudali sanaxu ügey. Cimāgi oucilan ayilalдаci өрөсөzi xayiralaxu. Cimay-gi buruušaxu yosun ügey. kerbe urida cimālā dayilalduqсан tere caq-tu manay ceriq cimāgi barizi irekülē bi yalalaxu bišiu. Odo ci öbörōn ireqsen tolo cimadu buruu ügey. Bi cimāgi Ubasā, Cebeq dorzi edenē adali xayiralaxu. Basa ta orosōso nārān yarci xasagi dabiri-zi yabuxudān yabuud xālyadu xasayāsa bāxan cokün күнесү abci idezi genē. Tere balay ne? arbitay yuuman bišii bolbocigi üünēse xōrōn ta xasaqtu šoq šodor kel ügey ebtey eyetē sayixan bayiqтun. Xasaq bayituyay ta mon öböriyin

xōron-du xulayay xudal kel ügey, onocin obüügen asarazi, miniy kişiqtü kurteküy-gi kiceqtün. Basa miniy zarliq sonoci, yazayan dayisun ügey, dottoron xulayay ügey amur tübsin suuxuyigi kiceqtün. Basa ta xolo yazarasa türüzi zobuzi ireqsen. Basa tan-du nutuqlaxu nutuq bolod yazar usun yamar besēgi Iliyin bya?zi? bolod anban sayiduudtu zakizi zarliq buul'yaya. Ene zabsar-tu ta unā beyen amuruulzi suucayaqtun. Ta barālxaxā ireqsen xoyino bi tandu kerkim xayiralazi yeke күндү kisiq kurtenē. Ta күлэzi bayiqtun. Tusxayilan buul'yaba.

Te'geri-yin tedkūqsen-ni yucin zur'yaduyar on zun-ni süül sarayin xōrin

3. Хоёрдугаар үетэй холбогдох бичиг баримтын зүйл ба энэ үеийн тод үсгийн онцлог

XX зууны эхнээс мөн энэ зууны тавиад он хүртэлхи хугацааг бид Шинжаангийн тод үсгийн хоёрдугаар үе гэж үзэсний учир бол энэ үе нь яг сонгодог тод үсгийн уламжлал суларч, шинэ тод үсгийн уламжлал эхлээд бүрэлдэн тогтож байсан шилжилтийн үе болоход оршино. Энэ үеийн тод үсгийн гол онцлог бол сонгодог хэв журам алдагдаж, ярианы хэлний нөлөөгөөр эмх журамгүй бичлэг олширсон ба үгийн сангийн талаар ч их хэмжээний нутгийн аялгууны үг, орос, хятад зээлээ үг зэрэг хэрэглэгдэх болсон явдал болно. Энэ үетэй холбогдох бичиг баримтын зүйл манай гарт тун хумас байгаа боловч энэ үеийн орос, хятадад үүссэн хувьсгалын нөлөөгөөр Шинжаангийн зарим газар ардын сургууль байгуулагдаж, тэнд тод үсэг, монгол, манж хийгээд хятад бичиг зэргийг зааж байсан ба энэ үед Шинжаангийн залуу сэхээтэд тэр үеийн Зөвлөлт Холбоот Улсын Үзбэкийн Бүгд Найрамдах Холбооны Улсын нийслэл Ташкент хотноо Дунд Азийн Их сургуульд ирж орос хэл, тод, монгол бичиг зэргийг тэнд багшилж байсан Ц. Д. Номинханов, А. Сусеев зэрэг халимаг эрдэмтэн багш нараас сурч байсан ажээ. Мөн энэ үед Халимагийн эрдэмтэй лам Шинжаанд хүрч суурьшин сууж, тэндхийн зарим сургуульд В. Л. Котвичийн өөрчлөлт оруулсан тод үсгийг зааж байсан ба түүний энэ ажиллагаа нь Шинжаангийн зарим бичиг тамгатай эрдэмтэн лам нарын эсэргүйцэлд учирж байжээ. Иймээс энэ үеийг халимагийн тод үсэг, өөрөөр хэлбэл 1915 онд В. Л. Котвичийн өөрчлөлт оруулсан тод үсэг Шинжаангийн тод үсгийг нөлөөлж эхэлсэн үе гэж үзэж болмоор юм. Ташкент хотноо су-

ралцаж байсан тэдгээр сэхээтэд хожим нь нутагтаа буцаж олонхи нь сургууль, хэвлэлийн газар ажиллахдаа халимаг багшаас сурсан зүйлээ бодит үйлдлэгдээ хэрэглэж байсан гэдгийг таамаглахад бэрхтэй биш байна. Ц.Д. Номинхановын тод үсгийн конспект гэж нэгэн гар бичмэл тэмдэглэл Шинжаангийн ууган сэхээтдийн нэг, тавиад онд тод үсгийн заан сургалтын ажил хийж байсан, “Жангар” цуглуулаач бөгөөд жангарч, судлаач Т. Бадмын гарт сүүлийн үе хүртэл хадгалагдаж гарын авалга болж байсан юм. Гэвч дөчөөд онд Шинжаанд гарч байсан нэгэн “Долоон сарын долооны хариуцах дайлдааны тавдагч жилийн тархаалын их хэлхээ” гэдэг хэвлэлийн зүйлийг Х. Лувсанбалдан шинжлэж бичихдээ: “Энэ бяцхан товхимолын байдлаар үзэхэд Зая бандидын зохиосон тод үсгийн үсэг зүйд төдий л их өөрчлөлт ороогүй боловч хятад үг, Шинжааны Ойрдын аялгууны үг өдий төдий орсон байдал харагдаж байна” хэмээн тэмдэглэсэн билээ [Х. Лувсанбалдан, 1975. х. 68]. Иймд энэ үеийн тод үсгийн онцлогийн талаар доорх мэтийн дүгнэлт гаргаж болмоор байна:

Үсэгзүйн талаар энэ үед олон дуудлагат z, c -гээс j, ç гийгүрлэгч арай салж амжаагүй байжээ. Жишээ нь: itegemzi, kücin, dëremcin г. м. Хэлзүйн нөхцөлийг бичих талаар ч онцын хувиралт ороогүй байсан боловч ярианы хэлнд үндэслэсэн зарим бичлэг харагдаж бий. Жишээлбэл, zorigiyigi гэж бичих ёстойг zørgi, orkid гэж бичхийг orkad, ider хэмээхийг yedür, dayilalduzi гэхийг daildazi гэх мэтчлэн бичсэн зүйлийг зааж болно. Мөн энэ үеийн зарим хэвлэлийг авч үзвэл зөвбичихзүйн талаар нэгдэлтэй журамд орж амжаагүй байж, ярианы хэлний дагуу бичсэн дүрэм бус бичлэг зонхилж байсан ба үгийн сангийн талаар ч нийт монгол бичгмйн хэлнээс ялгавар бүйхий (сонгодог тод бичгийн хэлтэй харьцуулбал) нутгын үг хийгээд орс, хятад хэлний нөлөө ч мэдэгдхүйц байсан нь харагдна. Жишээлбэл, 1957 онд Үрэмч хотноо хэвлэгдсэн бага сургуулийн гуравдугаар ангид үзэх «Арифметикийн бодлого» сурах бичгийн зүйлд хэлзүйн нөхцөлүүдийг нэгдэлгүй бичсэн, зөвбичлэгийн талын ташаа зүйл зөндөө харагдаж байсныг цөөхөн жишээгээр үзүүлбэл: -qtan/-qten (-qtun/-qtün гэж бичихийг): oloqtan, üzüuleqten, zokoqtan, zuruqtan, xubaqtan, abaqtan; -bay/-bë, -ba (-bay/-bey хэмээн бичхийг): baribay, irebë, xadaba, nemeqdebe; Урт эгшгээр бичих ёстой газар

хос эгшгээр бичсэний жишээ нь: хогоi (хого̄ гэж бичихийн оронд), хогsoi (хогsō гэж бичихийн оронд), šigei (šigē гэж бичихийн оронд), teikūlei (teigekülē гэж бичихийн оронд); Асуух сул үгийг зарим газар boi хэмээн бичгийн хэлний дагуу, зарим газар bз гэж ярианы хэлний дагуу нэгдэлгүй бичсэн; зарим орон нутгын онцлог бүхий үг хэллэг /кийлэн, ойох, тунгурцаг г. м./ хэрглэсэн байдал харагдаж байгаагаас гадна бас “паравоз, пионер, пүүз, янйүү” гэх мэтийн орс, хятад зээлээ үг ч үлэмжхэн хэрэглэгдэж байжээ. [Х. Лувсанбалдан, 1975. х. 68].

4. Гуравдугаар үеийн тод үсэг, түүний онцлог

XX зууны тавиад оны сүүлчээс Шинжаангийн тод үсгийн гуравдугаар үе буюу орчин үе эхлэн одоо хүртэл үргэлжилж байгаа бөгөөд энэ үе нь тод үсгийн хэрэгцээ урьд өмнөх аль ч үеээс илүү шаардагдах болсон, тод үсгийг сургууль соёлын газар өргөнөөр зааж сургах болсон, тод үсгээр албан хэвлэл их хэмжээгээр хэвлэгдэх болсон үе болно. Өөрөөр хэлбэл энэ үе бол тод үсэг Шинжаангийн Ойрдын үндэсний бичиг болохыг ойрдын тусгаар тогтосон төр мөхсний дараа шинэ нөхцөлд албан ёсоор батласан үе болох юм.

1949 онд Хятадад шинэ байгуулал эхлэн тогтож, олон үндэстнүүд тус тусын хэл бичгээрээ сонин хэвлэл эрхлэх, сургууль соёлын газар ихээр эрхлэх болсон учир тод үсгийн хэрэгцээ ч их болж, эмх замбараа нь алдагдсан тод үсгийг журамлаж, нэгдэлтэй дүрэм горим тогтоох ажил шаардагдах болсон ба ийм оролдлогыг тэр үеийн бичиг тамгатай сэхээтэд, тэдний дотор Ташкент хотноо Төв Азийн Их сургуульд суралцагчид хамтран хийж эхэлсэн ажээ. Ийм оролдлогын дунд 1953 жилийн 6 сард Үрэмч хотноо одоо хүртэл хүчинтэй байсаар байгаа “Монгол хэлний дүрэм” хэмээх тод үсгийн хамгийн анхны тусгай дүрэм хэвлэгдсэн ажээ. Энэ “Дүрэм” нь орчин цагийн тод үсэг ба түүний зөвбичихзүйн суурь болсон юм. Тэмдэглэх нэгэн зүйл бол тус “Дүрэм” нь тогтоогдсон тэр үе ба түүний хойно арав шахам жил нийтэд хүлээн танигдаж, түгээмэлжиж чадаагүй байсан учир 1957 онд гарсан зарим хэвлэлд ч тогтоосон дүрмээс гадуур, нэгдэлгүй бичлэг мөн оршсоор байсныг дээр заасан “Арифметикийн бодлого” –оос мэдэж болмоор юм.

Орчин цагийн Шинжааны ойрдын тод үсэгт Заяа бандидын

зохиосон долоон эгшиг үсэг, төрөлхи хэлний уугал үгсийг тэмдэглэхэд хэрэглэдэг байсан 14 төрөл, 16 зүйлийн гийгүүлэгч үсэг, мөн хоёр цул дэвсгэр үсгийг бараг өөрчлөлт оруулалгүй тэр хэвээр нь авч хэрэглэхдээ, *z, j* хоёр ба *c, u* хоёрыг салгаж, уг нь энэ дөрвөн авиаг тэмдэглэж байсан хоёр тэмдэгтээр зөвхөн *z, c* хоёрыг л тэмдэглэх болгож, *j* хийгээд *u* -г тод үсгийн галиг дотроос хоёр тэмдэгтийг шилжүүлэн авч тус тус тэмдэглэх болгожээ. Ингэж өөрчлөсний дүнд тод үсгийн зөвбичихзүйг зарим талаар аман ярианд улам ойртуулсан ажээ.

Энэтхэгийн 50 үсэг, Төвдийн 30 үсгийг галигладаг тод үсгийн галиг нь орчин цагийн хэрэгцээнд тийм өргөн шаардагдахгүй болсноор тэр бүгдий нь авалгүй, зөвхөн орчин үед онцын хэрэгцээтэй гэж үзсэн таван галиг үсгийг авч үүний дээр ялангуяа хятад хэлнээ байнга хэрэглэгддэг дээд шүд доод урулын хамжин шүргэх [f] авиаг тэмдэглэх тэмдэгтийг шинээр нэмж зохиогоод, сонгодог тод үсэгт гийгүүлэгч үсгийн бүрэдэхүүнд орж байсан эр үгийн [ka] үсгийг галиг үсгийн тоод оруулж, уг нь галиг үсгийн бүрэлдхүүнд байсан бүслүүрт [pha] -г харин гийгүүлэгчийн бүрэлдэхүүнд оруулжээ.

Хэлзүйн талаар орчин цагийн тод үсэгт нэр үгийн тийн ялгал, олон тоо, хамаатуулах ёсны дагаварууд, үг хувилгах, бүтээх арга тэргүүтнийг бараг онцын хувиралт оруулалгүй тэр хэвээр нь авч хэрэглэсэн боловч угын үгзүй-гаралзүйн зарчимыг авиазүй-үгзүйн зарчим болгон өөрчлөснөөр онцлог болгоно.

Тийн ялгалын талаар: Орчин цагийн тод үсэгт сонгодог тод үсгийн харьялахийн тийн ялгалын дагаваруудыг бүхэлд нь авч хэрэглэхдээ, эгшигээр төгссөн үгэнд залгадаг сонгодог тод үсгийн урт шүд + шилбэ бүтэц бүхий [-yin] хэлбэрийг богино шүд + шилбэ бүхий [-in] хэлбэрээр бичих болгосон ба сонгодог тод үсэгт харьялахийн тийн ялгалын дагаварыг мөр шилжүүлэхээс бусад тохиолдолд бүр үгийн үндэстэй нь залгаж бичдэг байсаныг салгаж, залгаж алинаар нь ч бичиж болох болгожээ. Жишээлбэл: sarayin –sara-in ~ sarain, nomiyn – nom-in ~ nomiin, oyirodiyin – oirad-in ~[oiradiin гэх мэт.

Заахын тийн ялгалын талаар, сонгодог тод үсэгт тус дагаварыг ихэнхдээ монгол бичгийн дагуу [-i] буюу [yi] хэмээн, зарим тохиолдолд [-yigi] (энэ хэлбрийг бүх тохиолдолд үгийн үндэстэй нь залгаж бичдэг байжээ) гэхчлэн бичдэг байсаныг яри-

аны хэлний дагуу бүх тохиолдолд [igi], [gi] гэж бичих болгохдоо мөн салгаж залгаж алинаар нь ч бичиж болх болгожээ. Жишээлбэл: kumüni – kümüigi ~ kümü-igi, sajini – sajiniigi ~ šajinigi, boluxuy – bolxuiigi ~ bolxu-igi гэх мэт.

Гарахын тийн ялгалын ёсе дагавартай нэгэн зэрэг сонгодог тод үсэгт āsa, ēse, ōso, oso гэж ярианы хэлний дагуу бичдэг байсаныг орчин цагийн тод үсэгт ёсе хэлбэрийн дээр харин asu, ēse хоёр хэлбэрээр, эгшиг зохицлын дагуу бичих болжээ. Жишээлбэл: nutuāsa – nutuāsu, dotorēōso – dotorōsu.

Ерийн байдалд үйлдэхийн тийн ялгалын дагаварыг [bēg], [yēg] хэмээн сонгодог тод үсгийн адил бичиж байгаа боловч, үүний зэргэд бас ярианы хэлний дагуу [ag], [ēg], [og], [og] хэлбрийг ч үргэлж хэрэглэх болжээ.

Сонгодог тод үсэгт хамтархын тийн ялгалын дагаварыг [tay], [tey], [toy], [toy] хэмээн чанга, хөндийн зохицол ба уруулын зохицолд суурилан бичдэг байсныг уруулын зохицлоор бичих хэлбрийг орхиж, эхний хоёры нь л чанга хөндийн зохицолоор хэрэглэх болсон байна. Харин [luʷa], [lüge] дагаварыг тод үсгийн дурсгалын зүйлд ярианы хэлний дагуу la/lē хэлбэрээр тэмдэглэсэн нь ч хаяа тохиолддог [X. Лувсанбалдан, 1975. х. 51] байхад, орчин цагийн тод үсэгт уг luʷa, lüge хэлбэрээр нь хэрэглэж бий.

Олон тоо заах дагаварын талаар: Орчин цагийн тод үсэгт сонгодог тод үсгийн nogoud хэлбэрээс бусад -d, -s, nag/neg зэрэг дагаварыг хэрэглэж бий бөгөөд, үүнд nag нөхцөлийг үгийн үндэсэнд залгаж, салгаж бичиж бүр болдог ба салангид бичсэн тохиолдолд эгшиг зохицох ёсыг зөрчиж, эм үгийн хойно ч nag бичиж болдог байхад, neg нөхцөлийг хэзээд үгийн үндэсэнд залгаж, эгшиг зохицолын дагуу бичдэг. Жишээлбэл: axanar, baqsi-nar, nokod-nar, duüner, giiciner гэх мэт. Сонгодог тод үсэгт тус дагаварыг чанд эгшиг зохицох ёсыг баримтлан үгийн үндсэнд нь ихэнхдээ залгаж бичдэг журамтай байжээ. Жишээлбэл: te'geriner, yirtüncüner, payizinar гэх мэт.

Үйл үгийн хувилалын талаар: Орчин цагийн тод үсэгт үйл үгийн нөхцөл хийгээд түүнийг залгах ёсыг бараг сонгодог тод үсгийн ёсоор авч хэрэглэсэн боловч, зарим талын өөрчлөлт оруулсан нь голдуу i эгшигээр төгссөн үйл үгийн

үндсэнд урт эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад, уг сонгодог тод үсгийн үгийн үндсийг чанд хадгалан бичдэг ёсыг зөрчиж, зарим тохиолдолд үгийн үндсийг эвдэж, ярианы хэлний дагуу бичдэг болсон лугаа холбогдно. 1953 оны 3-р сард Үрэмч хотноо хуралдсан Шинжаангийн монгол хэлний эрдэм шинжилгээний хурал дээр тод үсгийн зөвбичихзүйн асуудал хэлэлцэж, i эгшгээр төгссөн чанга үгийн үндсэнд урт эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад үгийн үндсийг эвдэлгүй хэвээр нь үлдээж, хөндий үгэнд үгийн үндсийг эвдэж бичих нь зүйтэй гэх санал гарч байсан [X. Лувсанбалдан, 1975. х. 44] нь сүүл сүүлдээ мөрдөж бичих зарчим болсон байна.

а) «i» эгшгээр төгссөн үйл үгийн үндсэнд урт эгшгээр эхэлсэн /урьдчлах нөхцөл үйлийн [ād], [éd], [od], [od], захирах хүсэх хэлбрийн [-uul]/ [-uül], үйлээс нэр бүтээх [-uur]/ [-üür]; [aci], [eci], [oci], [oci]; [āsun], [ēsün], [ōsun], [osün] зэрэг дагаварыг чанга үгэнд залгахад үгийн үндсийг эвдэлгүй бичиж, хөндий үгэнд үгийн үндсийг эвдэн бичиж бий. Жишээлбэл:

solī= solīd, solīsun, solīul;
orkī= orkīd, orkiul;
barī= barīd, barīci, bariul;
xarī= xarīd, xariul;
tabī= tabīd, tabiur;
tulki= tülkēd], tülkuur, tülküul;
kuli= külēsun, kültüul; küled;
bici= bicēci, bicüür, bicüül.

Гэхдээ xariul, tabiur гэх мэтээр чанга үгэнд урт -u эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад, дээр үеийн тод үсэгт чанга үгэнд i –ийн дараа орсон u эгшигт “уруу татаас” хэмээх ялгах тэмдгийн зүйлийг үл тавьдаг байсан бол, XIX зууны дунд үеэс хойш ялгах тэмдэгтэй бичих болсон [А. Попов, 1847] нь орчин үеийн тод үсгийг ч нөлөөлжээ. Үнэндээ энэ нь эгшиг зохицох ёсонд холбогдох зүйл болох учир ялгах тэмдэг тавьхын ямарч шаардлага байхгүй юм.

б) «-u/-ь» эгшгээр төгссөн үйл үгийн үндсэнд урт -v/-з/-б/-ө эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад, сонгодог тод үсэгт мөн үгийн үндсийг үл эвдэн бичдэг байсан бол орчий үед авиазүйн зарчмаар үгийн үндсийг нь эвдэж бичих болжээ. Жишээлбэл: yabu=

> yabūd (сонг.), yabad (орч.), morgo= >[morgoci] (сонг.), [morgeci] (орч.).

Үүнээс гадна бас зарим нэр үгийн үндсийг ч дурдсан нөхцөлд эвдэж бичих болсны жишээ нь: [tabu(n)] – [tabūd] (сонг.), [tabād] (орч.) болно.

в) Сонгодог тод үсэгт “-ji, -ci, -si” үеэр төгссөн үйл үгийн үндсэнд урт -ы эгшгээр эхэлсэн дагавар залгахад, үгийн үндсийг эвдэлгүй бичдэг байсныг орчин үед харин ярианы хэлний дагуу үгийн үндсийг нь эвдэж бичих болгосон нь: [bayaji=] – [bayajuul], [bici=] – [bicüül], [u᠋᠋ᠰi=] – [u᠋᠋suul].

Үгийн сангийн талаар ойрдын нутгийн үг хэллэгээс гадна монгол бичгийн хэлний үгс, ялангуяа монгол хэлний нэр томъёо өргнөөр хэрэглэгдэх болсон нь сүүлийн үеийн тод үсгийн гол онцлог болно.

Ном зүй

Бадай, Алтаноргил, Эрдэни. Ойрд түүхийн дурсгалууд. Үрэмчи, 1992.

Бадай, Алтаноргил, Эрдэни. Ойрд түүхийн сурвалж бичиг. Үрэмчи, 1987.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.

Ма Жухэн, Ма Дачжэн. Пяо ло и юй дэ минь цзу –XVII чжи XVIIIши цзи дэ ту эр ху тэ мэн гу. Бэй цзин, 1991 (Народ, скитающийся на чужбине –Торгуты в XVII – XVIII в., фото приложения № 5. Пекин, 1991).

Монгол хэлний дүрэм. Үрэмчи, 1953.

Номинханов Ц. Д. Очерк истории калмыцкой письменности. М., 1976.

Павлов Д. А. Вопросы истории и строя калмыцкого литературного языка. Элиста, 2000.

Попов А. Грамматика калмыцкого языка. Казань, 1847.

**Своеобразие жанра путешествий (хождений)
к святым местам (на примере русских, татарских
и калмыцких источников)**

Особое место в литературе занимают произведения, написанные в ходе наблюдений и анализа увиденного в путешествиях. Произведения подобного жанра дают возможность автору рассказать о жизни стран и народов. Исследователь данного жанра Н.И. Маслова пишет, что «в произведениях такого рода аудитория получает своеобразно скомпонованную, прошедшую предварительно через непосредственное восприятие и переработанную идейно-художественным опытом автора-современника информацию. Публицистические «путешествия» неопределимы для широкого ознакомления с различными областями социально-политической, экономической жизни какой-либо страны, ее культуры и искусства»¹.

В данной статье предпринята попытка рассмотреть общие черты жанра хождений, а также его национальное своеобразие, на примере калмыцких, татарских и русских произведений. Источниками послужили «Сказание о хождении в Тибетскую страну Малодербетовского Бааза-багши»², «Исмагил ага сзяхетнамэсе»³, «Святые места вблизи и издали: Путевые заметки русских писателей первой половины XIX в.»⁴.

Произведения жанра путешествий, как жанра публицистики, имеют свои специфические особенности, во многих случаях структура которых не зависит от автора, а тем более от его национальной принадлежности, что заставляет искать внутренние основы их жанрового единства. Объединяет их не только то, что они написаны «по следам» путешествий, имеющих определенный маршрут, но и другие черты, общие для произведений одного жанра. По словам Н.И. Масловой названия жанров в публицистике зачастую указывают на их происхождение⁵. Она прослеживает их генезис с родственными видами деловых бумаг, личных дневников, указов, где в качестве примера приводит: «похвальные речи», «хожения» (по-древнерусски), «хождения», «путешествия» и пр.⁶.

Отличительной чертой жанра «путешествий», «хождений» яв-

ляется многоплановость собранного автором материала, широта и богатство которого зависят от его характера, мировоззрения, что служит ему опорой при описании и помогает делать выводы и сравнения. Ни в одном другом жанре публицистической литературы не проявляется так очевидно индивидуальность героя-автора, как в путевых заметках, например, А. Позднеев так характеризует Бааза-багши: «как живой стоит теперь перед нами этот калмык с его бесконечною верою в Будду и ламаистские святыни, с его поразительным благоговением перед хутухтами и подчинением всякого рода гэгэнам, доходящего до полного отречения от всех своих даже самых заветных желаний с его безграничным суевением, которое побуждает его чуть ни на каждом шагу и при том с одинаковым страхом гадать о своем счастье и у тибетского хутухты и китайского шамана, заставляет его по одному слову комично пролезать в разные скважины, освящать свои гадательные кости и прочее и прочее»⁷. Герой с определенным складом мыслей, своим видением мира, взглядом на вещи обязателен в произведениях этого жанра.

Предметом описания автора являются различные стороны действительности, все то, что увидел и на чем остановил свое внимание – это могут быть тенденции и процессы, события и проблемы прошлого и настоящего. Последнее во многом зависело от сословной принадлежности автора, интересов, склонностей. Отсюда выбор фактов для анализа, акценты (на экономику, религию, политику и т.д.) в путешествии. По этому поводу справедливо высказывание А. Позднеева о том, что «Бааза-багши пишет преимущественно о буддийских монастырях и кумирнях, о святых местах, мало уделяя внимание описаниям внешнего вида городов, степени их населенности, промышленном и торговом значении, ограничиваясь, порой, простой номенклатурой урочищ»⁸. Точно также ведет живой рассказ очевидца Исмагил-ага, «он не приводит географических координат городов, которые посетил, а просто рассказывает, как ехал из одного города к другому, из страны в страну, но в деталях описывает порядок исполнения обряда хадж»⁹. Эти моменты были для них важными, событийными, как и многочисленные повествования о чудесах, гробницах святых и угодников. Советник посольства Российской империи в Константинополе Дмитрий Ва-

ильевич Дашков в своем произведении, напротив, «предстает перед нами не только как наблюдательный путешественник, талантливый литератор, владеющий даром точного описания виденного, но и как ученый-исследователь, ставящий задачу разобраться в причинах виденного, анализирующий и сравнивающий, умеющий проникнуть в суть наблюдаемых событий»¹⁰.

Жанр путешествий предполагает проявление личностных качеств автора. Путешественник выбирает факты, которые обладают наибольшей выразительностью, соответствуют идейному замыслу произведения и наиболее полно смогут выразить его содержание. Содержание путевых записок заключается в показе многообразной, детализированной панорамы социальной действительности, какой ее увидел и охарактеризовал автор. Цель путешествия во многом определяет и содержание описания, что характеризуется избирательным подходом путешественника к объектам описания. Например, Бааза-багши более подробно описывает свое путешествие с берегов Волги до Тибета, нежели обратную дорогу, о которой он пишет очень кратко, справедливо замечая, что «всякий человек после того, как сумел дойти (до Тибета), не будет иметь трудностей в возможности возвратиться назад»¹¹.

Важной стороной содержания в путевых заметках – «путешествиях» выступает раскрытие мыслей и чувств самого автора, связанных с описываемым. В результате сравнения у автора рождается определенное эмоциональное осознание увиденного.

На основе вышесказанного можно выделить общие черты, характерные для жанра путешествий:

- а) автор-герой, с определенным складом мыслей, своим видением мира;
- б) многоплановость собранного автором материала;
- в) связь с современностью;
- г) маршрут путешествия.

При одинаково общем принципе построения произведений жанра путевых записей, каждое из них отличается авторским построением, национально-конфессиональными особенностями и индивидуальной манерой писателя. Как уже было сказано выше, в данной статье предпринята попытка рассмотреть характер изложения материала у авторов – представителей трех мировых религий. Безус-

ловно, здесь не преследуется цель сравнить генезис развития жанра путешествий в литературных процессах этих народов, так как в каждом он прошел свой путь, отличный друг от друга. И если в современной русской литературе можно отметить жанр путешествий как самостоятельный с его многообразными формами, такими как путевой очерк, путевые заметки, зарисовки, дневники путешествия и т.д., то, например, в калмыцкой, шире в общемонгольской, литературе, по словам профессора Г.И. Михайлова жанр описания путешествий «имел в старое время некоторое распространение, однако в этой области монгольскими авторами было сделано мало. Наиболее крупное произведение такого рода принадлежит Бааза-багше, представителю ламаистской церкви Калмыкии»¹².

Хождения русских путешественников

Русские хождения (по-древнерусски «хожения») – особый жанр средневековой литературы, возникший в начале XII в. Основоположником его считается игумен Даниил, чьи «путевые записки стали образцом, который во многом обусловил определенную структуру, предмет повествования и языковое своеобразие подобных сочинений»¹³. В древнерусских хожениях определились характерные для современных «путешествий» композиционные особенности: ведение всего повествования от имени автора-путешественника, активно обсуждающего многообразные эпизоды, перемежение сообщений вставными новеллами, лирическими отступлениями и т.д. Начинаются хожения с традиционного вступления, где автор заверяет читателя, что все рассказанное видел сам «очима своима грешныма». Как отмечает в своем исследовании Е.И. Малето, «последовательность описаний основывается на одном из двух принципов. Пространственный принцип лежал в основе паломнических хожений, в которых описания святых мест христианской культуры соотносились с топографией местности. Принцип временной последовательности лежал в основе «светских», т.е. торговых и дипломатических хожений. Описание в них размещались в соответствии с временем путешествия... Характерная особенность языка хожений – присутствие церковно-славянской лексики (особенно в паломнических хожениях), а также иноязычной лексики и фразеологизмов»¹⁴. Композиция паломнических хожений характеризуется еще одной особенностью: в них встречаются вставные эпизоды легендарно-библейского содержания, чего нет в хожениях дипломати-

ческих и торговых. Новый этап в развитии жанра хождений связан с появлением путевых заметок Игнатия Смолнянина¹⁵. Новизна его произведения заключалась в том, что, освобождаясь от библейско-апокрифических мотивов, он не описывает христианские святыни, а рассказывает о реальных событиях, происшедших во время путешествия. Такого рода путевые очерки окончательно укрепились в середине XV в. и достигли своего наивысшего развития в «Хождениях за три моря Афанасия Никитина». В последующем они получили воплощение в литературе нового времени и сохранились до наших дней в виде современного путевого очерка.

В путевых записках можно выделить три сферы авторских интересов, тесно связанные между собой:

- географические (отражение в хождениях сведений о природно-климатических особенностях восточных стран);

- специфика образа жизни и быта народов Востока (сведения о народонаселении, его многонациональном характере, различиях в вероисповедании и т.д.);

- реликвии и достопримечательности дальних стран, прежде всего, реликвии основных центров христианской культуры (Царьграда и Иерусалима).

Ближний Восток давно волновал русскую душу. Посещение Святых мест и поклонение святыням считалось «подвигом богоугодным и апостольским» и сопровождалось всегда особым душевным трепетом. Поклониться гробу Господню, Вифлеемским яслям, гробнице Богородицы, искупаться в Иордане – это было целью верующих путешественников. Религиозное чувство, впрочем, часто заслонялось живым интересом к странам и народам, там живущим. Андрей Николаевич Муравьев в своем «Путешествии ко Святым местам в 1830 году»¹⁶ красочно описывает памятники архитектуры, людей.

Паломничество играло большую роль во взаимоотношениях России со странами Востока и Византии. С одной стороны, оно приобщало к святости, это было как бы хождение в рай, а с другой стороны, являлось формой сбора информации, установления культурных, экономических и политических контактов с иноземными странами. При возвращении путников на родину сведения о заморских странах становились известны значительному кругу лиц, что способствовало диалогу различных миров и культур.

О формировании и развитии жанра татарских путевых записей

Важное значение для исследования истории и культуры народа имеют памятники «географической» литературы. В татарской литературе они представляют собой обширный пласт написанных по-арабски сочинений, тесно связанных друг с другом определенными традициями и линиями преемственности. К ним относятся такие знаменитые сочинения путешественников, как Ахмед ибн Фадлан (X в.), Абу Хамид ал-Гарнати (XII в.), Ибн Баттута (XVI в.), Исмагил Бикмухамедов (XVIII в.).

Появление жанра «сэяхетнамэ» в татарской литературе не случайно. Татары, получившие мусульманское образование, обычно ездили в Аравию – в города Мекку и Медину – с целью паломничества, отсюда и исходит составление путевых записок. Сначала «создавался жанр «хожения» по содержанию своему преимущественно религиозного характера», – говорит В.П. Адриянова-Перетти¹⁷. «Хожениям» соответствует в татарской литературе – «хаджнамэ». Ту же самую мысль высказывает и Б. Риарти: «Во многом аналогичную картину мы можем наблюдать и в такой характерной части средневековой системы литературы, как описание путешествий, которое в большинстве стран тесно связано с религиозной практикой хожений в Святые места и позже с миссионерской и торговой деятельностью»¹⁸. Первая причина появления татарских путевых сочинений – общественно-социальная (паломничество), вторая – общественно-политическая (установление торговых и дипломатических отношений с другими странами). Такой и является «Исмагил ага сэяхетнамэсэ». Самый ранний памятник «сэяхетнамэ» или «хаджнамэ», из хранящихся в коллекциях рукописного фонда архивов ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН Татарстана, КГУ и рукописного фонда ЛО ИВ РАН, датирован 1698 годом. Автором его является Мортаза бине Котлыгыш эс-Симети¹⁹. Это небольшое по объему сочинение, составленное как частное письмо, в котором описывается поездка в Аравию – «хадж».

«Сэяхетнамэ» почти все составляются по определенной общей схеме: дается информация об авторе; указывается цель поездки; описываются обряды «хаджа».

Все это излагается подробно с использованием невероятных легенд о мусульманских пророках и святых. Обязательно упоминается, когда и откуда автор отправился в путь, перечисляется количество дней, необходимых, чтобы дойти от одного пункта до другого, сообщается время и место обратного прибытия на родину.

Структура «сэяхетнамэ» состоит из трех частей: традиционной вступительной, основной и заключительной. Трафаретная вступительная часть начинается с обращения к определенной, конкретной личности – господину, чья власть всесильна, или же возвеличивания и всяческие похвалы Бога и его пророка Мухаммеда. Все это сопровождается постоянными эпитетами и устойчивыми словосочетаниями, составляющими элементы этикета: например, дэюлэтля «имеющий власть», солтаным «мой господин», эфэндем «мой господин» и т.д.²⁰. В заключительной части говорится о достижении поставленной цели, возвращении автора целым и невредимым в родные края.

В результате хождений с целью паломничества или установления торговых и дипломатических связей с другими странами, в татарской литературе появился жанр путевых записок, т.е. «сэяхетнамэ». По словам исследователя А.Х. Алеевой, «многие произведения со временем исчезли... Но традиция составления путевых записок продолжает существовать и наши дни»²¹.

Одним из образцов жанра путевых записок «хаджнамэ» в татарской литературе является памятник, созданный в последней четверти XVIII века (1751-1783), – «Исмагил ага сэяхетнамэсе». В сочинении описывается путешествие одного из караванов купца А. Хаялина в Индию. Если в начале поездки в столь дальнюю страну преследовался чисто торговый интерес, то в Бухаре они получили «высочайшее предписание посетить Индию». «В городе Бухара нас застал указ царя о том, чтобы мы отправились в Индию с дипломатической миссией, чтобы выполнить это поручение, отправились в путь»²².

В композиционном отношении произведение состоит из трех частей: 1) описание поездки в Среднюю Азию, Афганистан, Иран, Ирак и путешествие по Индии; 2) паломничество по святым местам Аравии; 3) возвращение через Турцию на Родину;

Из текста видно, что Исмагил Бикмухамедов – не руководитель каравана, а только один из его членов. В то же время он предстает перед нами как образованный и любознательный человек, а его путевые записи не свод сухих данных, взятых из книжных источников, а живой рассказ очевидца. Он подробно описывает увиденное своими глазами, обычаи и традиции людей, с которыми встречался, о трудностях пережитых на чужих землях, «...близ г. Сурат встретились с морскими пиратами, во время боя погибли НаDIR и Габдрахман...», «...дорога ведет через тропические леса Индии, в которых полно обезьян и, кроме прочих зверей, много львов...»²³. После посещения священных для мусульман мест - Медины, Мекки и Таифа - и совершения обряда «хадж», который автор описывает очень подробно, используя невероятные легенды о святых и пророках, Исмагил остается совершенно один, без средств к существованию. С помощью крымских татар-паломников он добирается до Стамбула, где нанимается на работу в магазин. И только спустя 25 лет возвращается на свою родину.

«Исмагил ага сзяхетнамэсе» является вторым по времени отечественным сочинением об Индии после «Хождения» А. Никитина. Также ценность памятника заключается в том, что он написан на старотатарском языке арабским письмом, с активным использованием элементов живой народной речи, отражает определенный этап процесса демократизации литературных норм татарского языка.

Особенности жанра хождений в калмыцкой литературе

В средневековой литературе монгольских народов также имели место произведения, рассказывающие об «увиденном и услышанном» в дороге, распространяющие в народе действительные знания о неизвестных местах и странах²⁴. Примечателен тот факт, что такие описания практически неизвестны собственно монгольской письменной словесности, но составляют один из немногих жанров оригинальной письменной литературы ойрат-калмыков и бурят. Бытует мнение о том, что ойрат-калмыцкая литература насчитывала значительное количество сочинений жанра хождений, но до настоящего времени их сохранилось очень мало²⁵. Сохранившиеся произведения, в основном, содержат описание путешествий в Тибет и Монголию²⁶.

Обосновавшись на берегах Волги, калмыки никогда не прекращали поддерживать связь с Тибетом и духовным главой буддистов Далай-ламой, а некоторые калмыцкие правители получали от него ханский титул, печати и грамоты, с соизволением посещать страну и представляться Его Святейшеству. Совершая путешествие на Восток, они преследовали различные цели – ознакомление с политическим, экономическим укладом народов, исторически связанных с жизнью калмыцкого народа, получение духовного образования, но все же главной целью было добраться до столицы Тибета Лхасы (по-калмыцки Зуу) и получить аудиенцию Далай-ламы. Возможно поэтому сначала паломников, а потом и путешественников вообще, стали называть «зуульчи».

Самым ярким образцом описания путешествия в калмыцкой литературе является хождение малодербетовского Бааза-багши. Как отмечает А.В. Бадмаев, «Бааза Менкеджуев не пытался составить ни подробный отчет о своем путешествии, ни написать художественное произведение, но мысль, заставившая покинуть пределы родного нутука, вынудила взяться за перо, чтобы по мере «возможности доставить пользы благочестивым людям, вознамерившимся посетить Тибет»²⁷.

Условно в хождении можно выделить три части: вступительную, основную и заключительную.

Во вступительной части говорится о причинах, побудивших предпринять столь длительное путешествие, о целях, которые Бааза-багши поставил перед собой, и о содействии некоторых владельцев малодербетовских нойонов, субсидировавших паломничество в страну «снежных гор». Сам он об этом пишет так: «...ныне я, Бааза-гелюнг Дунду хурула Малодербетовского улуса, прочитав вышеуказанные сказания и наставления, а также собрав сведения, как из устных рассказов, так и из священных книг обо всем том, каким образом раньше представлялись (Далай-ламе), еще за много лет раньше в душе своей предполагал, что и в настоящее время, пожалуй, можно дойти (до Тибета) и представиться (Далай-ламе). По этой причине, довел я до сведения... нойона Церен-Давида. ... нойон этот, узнав (о моих намерениях), сразу же проникся благовоением ... приготовил и пожаловал мне мои путевые провианты и всякого рода вещи, необходимые в пути. ... После чего я, Бааза-ге-

люнг Менкеджеув, сделав все необходимые приготовления, однозначно и всей душой решил свое путешествие в Тибет с тем, чтобы добраться и совершить поклонение в стране Зуу - Тибете, до которой наши люди не доходили уже 135 лет, и снова показать многочисленным одушевленным существам нашего государства дорогу, которой можно ходить»²⁸.

Другой путешественник Номчи-Цорджи-багши Пурдаш Джун-груев, мотивируя причины своего паломничества, пишет следующее: «Прежде Йогучар-цзурачи и Цзайсан из родов Богдо-шабинарова и мамут /мамадут/ - шабинарова добрались до Тибета и представились Далай-ламе и Панчен-богдо. От обоих гэгэнов /они/ удостоились получить грамоты, печать, предметы поклонения, бурханов и много /других/ тому подобных благословенных вещей. 8-го числа первого месяца года воды и собаки согласно милостивому повелению возвели храм /хурул/ и потому хурул называется «богдинским». /Вот/ причина, почему он называется «шабинаровым». Они стали шабинарами /подданные монастырей или Великих лам/ двух богдо /Далай-ламы и Панчен-эрдэни/. По русскому летоисчислению этот хурул воздвигли в 1681 г., поэтому я и отправился в Тибет, чтобы довести об этом до сведения двух богдо»²⁹.

Из вышеприведенных примеров можно сделать вывод о том, что зачин, в котором приводились причины побудившие предпринять паломничество, был традиционен для произведений подобного жанра.

К основной части мы относим непосредственно описание самого путешествия, которое Бааза-багши вместе со своими спутниками (манджи Лиджи Идеруновым и калмыком-простолюдином Дорджи Улановым) предпринял 5 июля 1891 года, выехав из своего родового хурула. Путешественникам предстояло преодолеть обширные территории Сибири, добраться до Монголии и далее отправиться в еще более трудную и чрезвычайно опасную дорогу через пустыню и крутые перевалы, через земли, где наблюдались воровство и бесчинства в такой степени, что, по выражению автора, «спать ночью невозможно», к своей цели – святыням Тибета. В своем сочинении Бааза-багши уделяет внимание преимущественно культовым буддийским местам и обрядам – монастырям, кумирням, церемониям подношений и пр., лишь изредка сообщая подробности об

отдельных городах, о народонаселении и необычных явлениях, заинтересовавших его во время пути. Передвигаясь в пределах России, он просто фиксирует: «21 числа в 7 часов утра прибыли в город Тюмень»³⁰. В ходе повествования он отмечает факты, на его взгляд интересные, так, ему запомнилась встреча с народом «остяки», о которых пишет: «Будучи похожи лицами на калмыков, мы, думая, что (они) калмыки, спросили у них по-калмыцки, но (они) нас не поняли. Затем, когда спросили по-русски, сказали, что они остяки»³¹. Более подробно Бааза-багши рассказывает об алашанских элэтах, сообщая много интересных сведений этнографического, исторического и хозяйственно-бытового плана. В частности, характеризуя их хозяйственную деятельность, он замечает: «Воды мало, поэтому в основном содержат верблюдов. Говорят, что есть хозяева, которые доят до 100 верблюдов. Доя верблюдов, делают кумыс и гонят водку»³².

Наиболее подробно и эмоционально Бааза-багши пишет о Тибете, тибетцах, их обычаях и нравах, о Лхасе, о главных монастырях и святынях, попутно приводя различные легенды и сказания. «К вечеру, достигнув Лхасы, получили высшую из человеческих радостей»³³ – так лаконично автор описывает свои чувства, переполнявшие его по приезду к назначенной цели. Особое место в повествовании занимает описание церемонии поклонения Далай-ламе: «...сказав, что хотели бы совершить отменную добродетель..., 9-го числа этого месяца собаки преподнесли Гэгэну Даншгийн мандал в 1000 лан»³⁴. Не менее выразительны его описания посещения великих монастырей Галдан, Брайбун, Сэра, озера Окон-тенгри, типографии в монастыре Нартран-киид, встречи с Шачжа-панчен, главой древней, когда-то могущественной секты Сакья.

Исполнив все свои намерения, посетив Тибет, получив благословение у Далай-ламы и Панчен-гэгэна, посетив все «великое и высокое», Бааза-багши вместе со своим спутником отправился в обратный путь, о котором пишет очень кратко. Если по пути в Тибет он проехал почти через всю Сибирь, то домой он возвращался через северный Китай, Пекин и затем морем вокруг Индии в Одессу.

Анализируя произведение с точки зрения композиционного строения материала, необходимо подчеркнуть, что помимо сообщений о географических пунктах, попадавшихся на пути, выделяются груп-

пы кратких сведений, непосредственно привязанных к этим местам, а также лирические отступления в виде развернутых рассказов, легенд, сказаний, почерпнутых из устных или письменных источников.

В заключение своего сочинения автор пишет о причинах, побудивших его взяться за написание «маленькой книжки»: «...были намерения, при взаимной помощи, составить описание путешествия, чтобы по возможности оказать пользу всем тем, кто вознамерится посетить Тибет»³⁵.

Важно отметить тот факт, что в заключении прослеживаются традиционные для ойрат-калмыцкой литературы признаки, обусловленные наличием колофона-благопожелания, указанием имени автора и времени создания сочинения. «Если есть что лишнее, ошибочное или упущенное, каждый, кто прочтет, простите»³⁶, «Да снизойдет спасение Будды, да утвердятся стопы Великого Императора, да наслаются спокойствием все живые существа и да возродится дух добродетели!»³⁷.

Не являясь художественным произведением в подлинном смысле слова, но, сочетая передачу искренних личных впечатлений с живым, ярким фактическим материалом, сочинение Бааза Менкеджуева читалось с большим интересом калмыками, знакомя их с неизвестными странами и народами. Своеобразие содержания памятника теснейшим образом связано с языком как одним из важнейших элементов стиля. По этому поводу А.М. Позднеев точно заметил, что труд этот «представляет собой прекрасный пример живого языка современной калмыцкой литературы, так как написан он искренне и правдиво хорошим литературным языком»³⁸.

Анализ произведений жанра путешествий показывает, что их своеобразие связано с особенностями мастерства автора, с манерой повествования, со стилем изложения, с той формой, которая избирается им для наиболее полного претворения замысла, а также с традициями композиционного строения, которые закладывались и оттачивались на протяжении всего литературного процесса того или иного народа.

¹ Н.М. Маслова. Путевой очерк: проблемы жанра. М., Знание, 1980. Стр. 4.

² Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Бааза-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А.М. Позднеевым. СПб., 1897.

³ А.Х. Алеева. Путешествие Исмагил ага в Индию: (Исслед. яз. тат. путевых записок 18 в. «Исмагил ага сзяхетнамэсе»). Казань, 1993.

⁴ Святые места вблизи издали: Путевые заметки русских писателей 1-й пол. 19 века. Сост. К. Ургузова. М., «Восточная литература» РАН, 1995.

⁵ Н.М. Маслова. Там же. Стр.5.

⁶ Там же. Стр.6.

⁷ См. А. Позднеев. Бааза-багши. Стр. XII-XIII.

⁸ См. А. Позднеев. Бааза-багши. Стр. XII-XIII.

⁹ А.Х. Алеева. Там же. Стр.7.

¹⁰ Святые места вблизи издали.

¹¹ А.В. Бадмаев. О жанре хождений (описание путешествий) калмыцкой литературы // Ученые записки КНИИЯЛИ, 1973. Выпуск XI. Стр. 46.

¹² Г.И. Михайлов, К.Н. Яцковская. Монгольская литература. Краткий очерк. Москва. 1969. Стр. 40-41.

¹³ Е.И. Малето. Хожения русских путешественников 12-15 вв. М., 2000. Стр. 16.

¹⁴ Там же. Стр. 16.

¹⁵ Там же. Стр. 17.

¹⁶ Святые места вблизи издали: Путевые заметки русских писателей 1-й пол. 19 века. Сост. К. Ургузова. М., «Восточная литература» РАН, 1995.

¹⁷ А.Х. Алеева. Путешествие Исмагил ага в Индию: (Исслед. яз. тат. путевых записок 18 в. «Исмагил ага сзяхетнамэсе»). Казань, 1993. Стр. 5.

¹⁸ Там же. Стр. 5.

¹⁹ Там же. Стр. 6.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Стр. 8.

²² Там же. Стр. 11.

²³ Там же. Стр. 12.

²⁴ А.В. Бадмаев. О жанре хождений (описание путешествий) калмыцкой литературы // Ученые записки КНИИЯЛИ, 1973. Выпуск XI.; Ц.А. Дугар-Нимаев. О жанре хождений в бурятской литературе 19 века. – В кн.: Проблемы алтаистики и монголоведения. Вып. 1. Элиста, 1974; Б.Лауфер. Очерк монгольской литературы. Пер. В.А. Казакевича под. ред. и с пред. Б.Я. Владимирцова, Л., 1927. Стр. 51.

А.В. Бадмаев. О жанре хождений (описание путешествий) калмыцкой литературы. Ученые записки КНИИЯЛИ, 1973. Выпуск XI. Стр. 33.

Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Бааза-багши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А.М. Позднеевым. СПб., 1897; Хождение в Тибет калмыцкого бакиши Пурдаш Джунгуева. Перевод А.Д. Руднева (ред. перевода, предисловие и примечания А.Г. Сазыкина). В кн.: Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987, и в кн.: Проблемы монгольской филологии. Элиста, 1988. Поездка в пределы Западной Монголии, совершенная в 1899 г. зайсангом

Малодербетовского улуса Л. Арлуевым и его двумя спутниками. СПб., 1901.

А. В. Бадмаев. О жанре... Стр. 38-39.

См. Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Баазабагши., Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А. М. Позднеевым. СПб., 1897. Стр. 1-2.

²⁹ Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Перевод А. Д. Руднева. (Ред. перевода, предисловие и примечания А. Г. Сазыкина). В кн.: Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987. Стр. 127.

См. Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-Дербетского Баазабагши. Калмыцкий текст с переводом и примечаниями, составленными А. М. Позднеевым. СПб., 1897. Стр. 4.

³¹ Там же. Стр. 4.

³² Там же. Стр. 19.

³³ Там же. Стр. 72.

³⁴ Там же. Стр. 83.

³⁵ Там же. Стр. 119.

³⁶ Там же. Стр. 119.

³⁷ Там же. Стр. 120.

³⁸ Там же. Стр. XV.

Ж. Цэзэн

О развитии и истории монгольской библиографии

Библиография у монголов связана с возникновением и развитием монгольской книги, с информацией о первоисточнике, которая, постепенно обновляясь, дошла до современного уровня. Важнейшей характеристикой культуры книги, созданной народами, является распространение сведений о рукописях и изданиях, о степени известности материала на уровне мировой общественной информации и истории развития книги.

Одним из важных источников информации о рукописных трудах на более раннем этапе являются наскальные надписи, письмена на дереве, на тканях, позже - переписка (как личная, так и на государственном уровне), а затем и ксилография.

Письменность на территории Монголии появилась еще во времена империи хуннов. Имеется множество свидетельств, что государства, существовавшие на территории Монголии, уже печатали книги, например: в "Суй шу" (летописи государства Суй) упо-

минается, что в государстве Тоба (336 – 538 гг.) имеются книги, написанные на языке сяньби, и дан перечень из 13 книг, куда входят учебники, сборники песен, словари, что свидетельствует не только о существовании литературы, но и о книгопечатанье. Также достоверно известно, что в период государства киданей, которые, вероятно, относились к монгоязычным племенам, уже печатались книги методом ксилографии, в перечень которых входили как оригинальные, так и переводные издания. Ими было издано 5000 экземпляров “Ганьчжура”, отпечатанных с досок, которые хранились в 500 конвертах, т.е. имеются первые сведения о печатании книг методом ксилографии. Таким образом, уже в то время существовала полиграфия, способы печати которой использовались в Азии вплоть до начала XX в. Одну книгу можно было размножить в многочисленных экземплярах, что свидетельствует о возросших потребностях в книгах и о наличии книгохранилищ (библиотек?).

Тот факт, что в ранней литературе упоминаются уже изданные книги, имеет неоценимое значение для современной монгольской библиографии, как для изучения, так и для поиска редких и драгоценных сутр.

С появлением письменности у монголов начала появляться и соответствующая терминология, необходимая для учета рукописей и ксилографов, как-то: данс ‘инвентарь’, бүртгэл ‘регистрация’, гарчиг ‘оглавление’, цэс ‘перечень’, нэрс ‘названия’, эмхтгэл ‘сборник’, бичиг ‘письмо’, лавлах ‘справочник’, толь ‘словарь’, дэвтэр ‘тетрадь’ и т.д.

В период правления династии Юань существовали школы обучения письму, а также появились специализированные школы, где кроме обучения письму и чтению изучали специальную литературу, например, письменность “Мэнцзы”, Моральный кодекс, сборники стихов, административные и астрологические книги. В этот период были написаны: “Имперская сутра”, “Сутра Золотой Орды”, “Сутра государства Юань”, “Книга Кунцзы”, “Закон исправления Великого государства”, “Сказание о монгольской букве” и пр., в содержании которых упоминаются различные сочинения. Так, например, в источнике под названием “Сказание о войнах Великой Юаньской династии” упоминаются сочинения “Свадьба молодых”, “Душевные увеселения Сагана Цэцэна”, “Повествование о Богдо

Чингисе” и еще 11 произведений, которые до сих пор неизвестны современной науке.

С конца XVI в., со времени принятия буддизма в Монголии, и до конца XIX в. отмечается развитие монгольской библиографии. Книги издавались в местных печатных дворах, регистрировались, переиздавались и распространялись. Так, например, печатный двор хошуна Уйдзэн аймака Сайн-ноён-хана издавал на монгольском языке книги, имеющие библиографический характер, как-то: “Перечень литературы”, “Перечень монгольских книг, напечатанных на длинных дощечках”, “Перечень новых книг, напечатанных в Агинском дацане” и др. Из них можно получить сведения о том, что книги печатались на длинных, средних, коротких и карманных дощечках, а также, что кроме больших подробных сутр, издавались средние и сокращенные по содержанию книги, соответствовавшие потребностям читателей.

Подобные библиографические справочники имели практическое значение с одной стороны, чтобы книги не издавались повторно, а с другой – информировали о том, какая книга издана или находится в печати. Каждый печатный двор имел своего рода “доску объявлений”, где каждый паломник, бадарчин и просто интересующийся гражданин имел возможность получить необходимую информацию о печатающихся книгах.

На территории Монголии до начала XX в. существовало более 700 печатных дворов, такие, как: Их хүрээ “Центральный храм”, Заяин хүрээ “Храм Зай”, Уйзэнгунгийин хийд “Храм Уйдзэн-гуна”, Манхны хүрээ “Храм Манхана”, Чойрын хийд “Храм Чойра”, Мэрэнгийн хийд “Храм Мерена”, Өлгийн хийд “Храм Ульги”, Халхын сүм “Церковь Халхи”, которые сообщали информацию о каждой изданной книге. Во Внутренней Монголии и в Бурятии также имелись крупные печатные дворы, например: Шэрээт зуу в Хухэхото, Шар сүм в Хэлэнбуйре, Цагаан уул, Цагаан суварга, Алаша сүм; в Бурятии - Онон цугэлийн хийд “Храм Онон цугэла” и др. Кроме того, книги на монгольском языке издавались в Пекине в печатном доме Бээжин сун-жу-сэ. Книги издавались не только на монгольском языке, но и на тибетском, выходили тысячными тиражами.

Книги, напечатанные в монгольских типографиях того време-

ни, содержали вступление и послесловие, в которых подробно сообщалось о том, где и когда они были напечатаны, кто автор, переводчик, по какой причине, при чьей поддержке. Подобные сведения назывались **хэвийн мэдээ** “издательский колофон”. Такие своего рода “заметки автора”, “заметки переводчика” и пр. писались в соответствии с определенным каноном, соответствующим уставом, что отмечает своеобразную особенность развития монгольской библиографии.

С принятием буддизма среди монголов распространилась традиция писать свои труды на тибетском языке. По неофициальным данным, существовало около 300 сочинений, написанных на тибетском языке. Некоторые из них в **сумбуме** (см. ниже) содержали до 30 томов.

В XVII в. монголы стали объединять сочинения одного автора в одно собрание, получившее название **сумбум** “собрание сочинений”, что также явилось вехой в истории развития библиографии. Например, можно отметить художественно-библиографическое произведение в виде **сумбума** ученого-астролога Данзанравжаава (XIX-XX вв.), зарегистрированное в библиографии “Хамрын хийд”.

В 1967 г. вышла в свет библиографическая работа С. Гомбожава “Предмет сочинения монголов на тибетском языке”, где дается перечень книг, написанных монголами на тибетском языке. В том же 1967 г. издана другая библиографическая работа “Труды на тибетском языке монгольских авторов” Ч. Алтангэрэла, где вместе с исследованиями монгольских ученых Ц. Лувсанцултэма, Л. Агваанхайдава, Н. Ишданзанванжила, Лувсанданзанравжаава даны комментарии.

В 1922 г. при создании Монгольской Публичной библиотеки в нее была передана личная библиотека хутухты Богдо Жавзандамбы. Среди перечня книг была зарегистрирована библиография “Собрание монгольских рукописных книг VIII Жанзандамбы”, из которой видно, что в его библиотеку присылались переводные рукописные книги, редкие сутры, иногда в единственном экземпляре. Всего упомянуто 70 названий. Древние монгольские книги и сутры хранятся не только на территории Монголии, но и в библиотеках других стран. Так, например, в России имеются хранилища монгольских книг в Казанском и Санкт-Петербургском государствен-

ных университетах, в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения, в хранилищах и библиотеках Восточной Сибири. Во всех названных выше центрах, а также во Внутренней Монголии продолжают издаваться библиографические справочники монгольских книг. Впервые это было сделано преподавателем монгольского языка Казанского университета Алексеем Бобровниковым в 1848 г., он произвел учет печатных изданий на арабском, персидском, турецком, татарском, киргизском, монгольском языках и издал библиографический справочник, а позже в 1870 г. издал библиографию памятников квадратной письменности в Санкт-Петербурге. Затем профессор Б.Я. Владимирцов исследовал названия 160 монгольских книг и издал библиографический перечень под названием “Монгольские рукописи, ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии Наук от проф. А.Д. Руднева”. Опираясь на рукописи Ленинградского института востоковедения, монголовед Л.С. Пучковский и венгерский ученый монголовед Д. Кара составили не только библиографию, но и написали научный труд, посвященный монгольской книге.

В XIX в. ученый Дорджи Банзаров, при котором древняя культура монголов стала предметом научного изучения, ознакомившись с книгами на монгольском и маньчжурском языках в Санкт-Петербургской Академии Наук, составил каталог из 12 классификаций маньчжурских книг. Он также внес большой вклад в исследование монгольских рукописей, находившихся в библиотеках Сибири.

В середине 50-х гг. XX в. преподаватель Монгольского государственного университета Д. Чойжилсурэн, исследовав книги библиотек Бурятии, издал библиографический справочник “Пять заголовков Бархана Бурятии” в Улан-Баторе.

Ценным памятником культуры являются “Ганджур” и “Данжур”, и связанные с ними сведения продолжают поступать из разных стран мира. Так, например, венгерский монголовед Л. Лигети сделал библиографию к “Ганджуру”, хранящемуся в Парижской библиотеке, и издал в 1942- 945 гг. в Будапеште; монголовед Бямбын Ринчен составил библиографию к первым 75 томам “Данджура” и издал в Нью-Дели в 1964-1974 гг.; сотрудники Монгольского института языкознания Ч. Бат-Очир и Б. Шагж составили библиографию рукописей на тибетском и монгольском языках, хранящихся в Государственной Центральной библиотеке Монголии.

В 50–60 гг. XX в. ученые В. Хайсиг из Германии, П. Аалто из Финляндии, Ч. Баудэн из Англии издавали библиографические справочники по монгольской книге, также имеется информация о библиографических справочниках, изданных в Марбурге, Копенгагене, Берне, Пекине. В 1955 г. ученые Д. Крюгер и Б. Лауфер составили перечень монгольских книг, хранящихся в Вашингтоне, а в 1966 г. опубликовали в журнале “Общество востоковедов в Америке”.

В 1979 г. в Хух-хото издана библиография “Названия старинных монгольских книг всего государства”, куда вошел перечень монгольских книг и сутр, хранящихся в библиотеках Пекина и Хух-хото.

Со второй четверти XX в. библиография в Монголии приобрела организованный характер, это означало, что организация, учет и хранение книг стали делом государственного значения. Иными словами, начиная с 1921 г. вся печатная продукция находится на строгом учете.

В заключение можно сказать, что библиографические сведения, созданные огромным трудом предыдущих поколений и дошедшие до нас в ограниченном количестве, свидетельствуют о высокой культуре книгопечатания у монголов, и что монгольская библиография развивалась в русле духовной культуры и имела своеобразные черты, что дает ей право занимать особое место в мировой библиографической науке.

СТРУКТУРА И ИСТОРИЯ ЯЗЫКА

Т.С. Есенова

Мелодические различия монгольских языков: частотный уровень

Современные монгольские языки можно разделить на три ветви: восточную (халха-монгольский, внутренне-монгольский), северную (бурятский, баргу-бурятский) и западную (калмыцкий, могольский, язык калмыков Иссык-Куля, ойратские диалекты МНР и КНР) [Владимирцов Б.Я., Рорре N.N., Руднев А.Д., Санжеев Г.Д., Лувсанвандан Ш., Бертагаев Т.А.]. Основой для выделения служат те признаки, которые имеются в одной группе языков, но отсутствуют в дру-

гой. Наиболее многочисленными являются фонетические различия, они носят более или менее системный характер, именно они чаще всего называются и анализируются в лингвистической литературе. Гораздо реже замечаются и практически являются неизученными просодические различия, о существовании которых особенно убедительно писал А.Д.Руднев. Просодические черты, хорошо ощущаемые на слух, достаточно сложно зарегистрировать, еще труднее их описать, особенно без технических средств анализа. Этим, видимо, следует объяснить отсутствие соответствующих описаний. Необходимость исследования интонационного строя монгольских языков обусловлена как недостаточной разработанностью теоретических положений, которые определяли бы интонационное устройство агглютинативных языков, так и необходимостью совершенствования путей описания интонационной организации речи в ее реальной коммуникации при речепроизводстве и речевосприятии. Необходимы дальнейший анализ явления сингармонизма и разработка подходов к раскрытию механизма реализации сингармонизма в интонации фразы, как в конкретном языке, с учетом его сегментных особенностей, так и в агглютинативных языках в целом.

Монгольские языки, сегментный состав которых изучен с разной степенью полноты, представляют большой интерес с точки зрения специфики их интонационного строя. Так, еще А. Попов, А.Д. Руднев, Н.О. Очиров, а вслед за ними и И.Д. Бураев, А.Ш. Кичиков, Э. Вандуй отмечали существование просодических различий монгольских языков. Правда, их наблюдения ограничиваются темпом речи. Были предприняты попытки объяснения существующих несходств, их источником традиционно называли языковые контакты. Представляется, что они не являются единственной причиной появления различий. Гораздо более пристального внимания заслуживают факты несходства монгольских языков в сегментной организации речи, в частности, различия фонологических систем гласных, поскольку с последними связан сингармонизм, создающий предпосылки для появления супraseгментных особенностей монгольских языков.

Монгольские языки, которые в разное время оторвались от общемонгольской языковой общности, шли по пути постепенного обособления. Оторванность языков от центра языковых инноваций,

иноязычное окружение в сочетании с экстралингвистическими факторами приводили в одних случаях к консервации языковых особенностей, относящихся к разным периодам развития языка, архаизации некоторых черт, в других - появлению новых признаков. Все это в конечном итоге привело в постепенному формированию языковых особенностей каждого из языков и, в частности, их звуковых систем. В этом отношении изучение интонационной стороны особенно актуально: интонация, функциональная нагруженность которой в языке определена особенностями его структуры, принципами организации звуковой материи, может хранить сведения, относящиеся к истории языка. Обращение к интонации важно и с точки зрения тенденции языкового развития: язык стремится к передаче все большего количества информации в единицу времени. Она осуществляется двумя способами: 1) компрессией, 2) суперсегментацией. Однако из-за лимитированности временного компрессирования возрастает роль суперсегментации.

Несмотря на несомненный интерес исследователей к просодической организации монгольских языков (Попов А., Руднев А.Д., Очиров Н., Бюраева Э.И., Жаргалов А.Ж., Мохосоева М.М., Павлова Е.С., Есенова Т.С.) в настоящее время не существует системного описания в сопоставлении основных монгольских языков, выполненных в единой методике. Необходимо отметить, что в последнее время этому важному аспекту языка уделяется заметное внимание. Выполнены исследования просодических систем бурятского и калмыцкого языков в рамках кандидатских и докторской диссертаций. Однако практически неисследованными остаются просодические системы халха-монгольского языка и многочисленных монгольских диалектов КНР.

Обращение к анализу просодической организации монгольских языков обусловлено не только научной необходимостью, но и социологическими факторами сегодняшнего дня. С одной стороны, состояние некоторых языков вызывает тревогу, с другой - намечается рост интереса к изучению и сохранению монгольских языков. В такой ситуации как никогда своевременно создание полного описания интонации, основы устной речи. Это необходимо в целях сохранения информации относительно того, в каком состоянии находятся эти языки (в частности, их интонационный строй). Ведь ис-

следование любого аспекта языковой системы служит возрождению языков. Такие задачи стоят перед исследователями темы «Фонетический фонд языков народов России», которая в настоящее время разрабатывается коллективом кафедры фонетики и методики преподавания иностранных языков Санкт-Петербургского университета. В ходе работы будет создан фонд хранения материала, содержащего основные сведения о составе звуков, их сочетаний, структуре слогов, типах интонации конкретного языка, что позволит включить данные о каждом языке в сокровищницу мировой науки.

В настоящей работе, выполненной с использованием объективных экспериментально-фонетических данных, предметом исследования являются мелодические различия монгольских языков. В ней мы покажем, что они не ограничиваются темповыми несходствами, на которые указывают исследователи (И.Д. Бурасев, Э. Вандуй, Н.О. Очиров, А.Ш. Кичиков), а затрагивают мелодический параметр, являющийся главным среди компонентов интонации.

Материал составили 28 предложений, каждое из которых реализовывалось 4 типами интонаций: завершенной, завершенной с выделением, незавершенной, вопросительной. В соответствии с названной выше классификацией монгольских языков, материал записывался от носителей разных групп монгольских языков. Северная ветвь представлена бурятским языком (дикторы Ц.Б., Б.Б.), восточная - халха-монгольским (дикторы С., Ч.), западная - дербетским (дикторы Н.Д., Б.Д.) и торгутским (дикторы С.О., Д.П.) говорами калмыцкого языка и торгутским говором, на котором говорят торгуты Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР (диктор Н.Ш.). Все дикторы владеют стандартным произношением, дефектов речи не имеют. Запись производилась в студийных условиях в Элисте и Улан-Удэ (магнитофон "Тембр", скорость движения ленты 19,5 см/с). На основе магнитофонных записей в Лаборатории экспериментальной фонетики им. Л.В. Щербы Санкт-Петербургского университета и Лаборатории экспериментальной фонетики Бурятского научного центра были сделаны осциллограммы (осциллограф Н-102). Всего были проанализированы 1232 реализации. В статье обсуждается изменение частоты основного тона в критических точках интонационного контура: начале, предцентре, центре, первом задержном и конечном

словах. Все данные относительные, они получены в результате отношения абсолютного значения частоты основного тона (ЧОТ) звука к среднеиндивидуальной высоте тона диктора.

Анализ усредненных величин ЧОТ начала (табл. 1) выявил определенную связанность их с типом интонации, а также направленность в их изменении. Самыми низкими относительными значениями этого признака характеризуется вопросительный тип. В этом отношении исключение составляет диктор Н.Д., у которого этим признаком маркируется незавершенный тип. Можно сказать, что более низкие значения ЧОТ связаны в целом с восходящей мелодикой. Если с точки зрения частотного уровня начала вопросительный тип отмечен единством данных разных дикторов, что позволяет говорить о выявленных особенностях как о довольно устойчивых признаках, то относительно максимальных значений этого сказать нельзя: завершенный с выделением и незавершенный типы дают разные картины. Однако данные легко группируются по языкам.

Таблица 1. Частотный уровень начала интонационного контура.

Дикторы \ тип интонации	Завершенный	Завершенный с выделением	Вопросительный	Незавершенный
Ц. Б.	0,84	0,83	0,68	0,89
Б. Б.	0,83	0,87	0,7	0,8
С.	0,9	0,88	0,74	0,93
Ч.	0,95	0,94	0,88	0,98
Н. Д.	0,98	1,01	0,96	0,92
Б. Д.	0,77	0,84	0,74	0,78
С.О.	0,9	0,94	0,81	0,92
Д.П.	0,95	1,01	0,78	0,88
Н.Ш.	0,93	0,99	0,88	1,03

Для носителей калмыцких говоров более высокие значения ЧОТ в начале контура характерны для завершенной интонации с выделением. Это же свойственно диктору Б.В. - носителю бурятского языка, в то время как у другого носителя этого же языка данный признак связан с незавершенным типом. Если диктор Б.Б. с точки

зрения рассматриваемого параметра обнаруживает близость с данными дикторов-калмыков, то диктор Ц.Б. - дикторами-монголами. Для дикторов С., Ч., а также Н.Ш. и Ц.Б. более высоким началом отмечен незавершенный тип. Таким образом, во всех языках самое низкое тональное начало характерно для вопросительного типа, а самое высокое - завершенного с выделением (калмыцкие) и незавершенного (халха-монгольский). Бурятский язык по этому параметру занимает промежуточное положение: высокое тональное начало может характеризовать как незавершенный тип, так и завершенный и завершенный с выделением, но не вопрос.

Таблица 2. Частотный уровень предъядерного слога

Дикторы \ тип интонации	Завершенный	Завершенный с выделением	Вопросительный	Незавершенный
Ц. Б.	0,85	0,95	0,95	1
Б. Б.	1	1,02	1,02	0,99
С.	0,85	0,88	0,95	1,02
Ч.	0,81	1	0,95	0,92
Н. Д.	0,96	0,92	0,84	0,96
Б.Д.	1,02	0,98	1,02	1,07
С.О.	0,94	1	0,97	1,03
Д.П.	0,98	1	1,06	1,05
Н.Ш.	0,98	1,07	0,94	1,02

Данные таблицы № 2 позволяют сделать вывод об относительно низком уровне ЧОТ в предъядерном слоге в завершенном типе, наблюдаемом у всех дикторов, кроме дикторов Н.Д., Б.Д. У диктора Н.Д., наоборот, на данном участке контура регистрируются максимальные значения исследуемого признака. У диктора Б.Д. более низкие значения связаны с завершенным типом с выделением, а более высокие – незавершенным типом интонации. Следующим важным выводом, который можно сделать на основании таблицы № 1, является вывод о несовпадении тенденции в распределении более высоких значений ЧОТ, которые в целом связаны с восходящей мелодикой у дикторов Ц.Б., Б.Б., С., Н.Д., Б.Д., О.О., Д.П., в то время как у дикторов Н.Ш. и Ч. - нисходящей мелодикой.

Анализ усредненных величин частотного уровня ядерного сло-

га (табл. 3) показал, что наибольшим значением ЧОТ характеризуется вопросительный тип. Исключение составляет диктор Ч., у которого этим признаком отмечен незавершенный тип. Это можно интерпретировать следующим образом: у всех дикторов максимальные значения ЧОТ в ядерном слоге характерны для восходящего контура в целом.

Таблица 3. Частотный уровень ядерного слога

Дикторы \ тип интонации	Завершенный	Завершенный с выделением	Вопросительный	Незавершенный
Ц. Б.	1,02	1,25	1,38	1,28
Б. Б.	1,04	1,12	1,06	1,11
С.	1,02	1,03	1,17	1,1
Ч.	1,02	1,2	0,97	1,24
Н. Д.	1,19	1,08	1,25	1,02
Б. Д.	1,14	1,14	1,24	1,14
С. О.	1,16	1,12	1,2	1,16
Д. П.	1,14	1,18	1,26	1,06
Н. Ш.	1,11	1,1	1,2	1,08

С точки зрения максимального значения анализируемого признака данные дикторов не совпадают, такой общей картины, которая наблюдается в распределении максимальных значений, нет. Но можно говорить о существовании некоторых тенденций. Так, у дикторов Ц.Б., Б.Б., С., Ч, т.е. носителей бурятского и монгольского языков, минимальным уровнем отмечен ядерный слог при завершённой интонации. У другой группы дикторов - Н.Д., Б.Д., С.О, Д.П., Н.Ш. - этот признак регистрируется в незавершённом типе.

Интересно то, что данные диктора Н.Ш. - носителя торгутского говора КНР - соотносимы с данными всех дикторов-калмыков. Это позволяет констатировать, что с точки зрения мелодического уровня ядерного слога данные дикторов-калмыков противопоставлены данным дикторов-монголов и бурят, у которых этим признаком отмечен завершённый тип.

Завершённый тип с выделением занимает некоторое промежуточное положение по уровню тона на ядерном слоге. В реализации

ях дикторов Ц.Б., Б.Б, С., Ч., Д.П. наблюдается увеличение показателей ЧОТ по сравнению с завершенным типом. Однако у дикторов Н.Д., С.О., Н.Ш. отмечается уменьшение, хотя и незначительное, а у диктора Б.Д. значения ЧОТ в ядерном слоге равны как в завершенном с выделением, так и в завершенном типе без выделения. Хотя тенденция в распределении анализируемого признака в завершенном типе с выделением выражена не так ярко, но тем не менее можно говорить о разных ее проявлениях в бурятском и монгольском языках, с одной стороны, и калмыцких говорах - с другой.

Таким образом, данный признак является важным как для противопоставления разных типов интонации, так и для дифференциации данных разных языков. Для реализации первой функции важны максимальные значения данного признака: с ним связано противопоставление *вопрос-невопрос*. Минимальные значения оказываются существенными для дифференциации языков: в разных языках они маркируют разные типы интонации: бурятском и монгольском - завершенный, калмыцких говорах - незавершенный.

Таблица 4. Частотный уровень первого ядерного слога

Дикторы \ тип интонации	Завершенный	Завершенный с выделением	Вопросительный	Незавершенный
Ц. Б.	0,82	0,8	0,71	1
Б. Б.	0,9	0,89	0,8	1,07
С.	0,7	0,9	0,73	1,04
Ч.	0,77	0,79	0,7	1,08
Н. Д.	0,93	0,84	-	1
Б. Д.	0,92	0,95	-	1,04
С. О.	0,92	0,95	-	0,96
Д. П.	0,94	1	-	1
Н. Ш.	0,88	1,02	-	1

Сопоставление данных, приведенных в таблице № 4, свидетельствует о том, что типы интонации в монгольских языках дифференцируются по частотному уровню первого ядерного слога. В реализациях всех дикторов максимальные значения соответствуют

незавершенному типу; маркером незавершенного типа можно рассматривать более высокий по сравнению с другими типами уровень первого ядерного слога. Последовательное понижение уровня от незавершенного к завершенному типу с выделением характерно для дикторов Ц.Б., Н.Д. и Б.Б., в то время как у остальных дикторов - от завершенного с выделением к завершенному. Минимальными значениями этого признака у дикторов Ц.Б., Б.Б., С. и Ч. отмечен вопросительный тип.

Таблица 5. Частотный уровень конечного слога

Дикторы \ тип интонации	Завершённый	Завершённый с выделением	Вопросительный	Незавершённый
Ц. Б.	0,78	0,71	1,32	1,06
Б. Б.	0,75	0,77	1,08	0,96
С.	0,62	0,76	1,07	0,96
Ч.	0,77	0,83	1,2	1,09
Н. Д.	0,85	0,76	-	0,91
Б.Д.	0,75	0,72	-	1,09
С.О.	0,74	0,8	-	1,05
Д.П.	0,71	0,78	-	1,07
Н.Ш.	0,69	0,76	-	1,06

Информация, содержащаяся в таблице № 5, дает основания для вывода о том, что частотный уровень конца является релевантным признаком, дифференцирующим контуры на две группы: с восходящим и нисходящим концом. Более высокие значения этого показателя характерны для незавершенного и вопросительного типов, сигнализирующих о необходимости повышения внимания слушающего именно к этой части контура. Не случайно С.И. Карцевский, руководствуясь тем, на что направлена интонация - на побуждение внимания (незавершенность) или на успокоение внимания (завершенность) - проводил полную аналогию между вопросительной интонацией и незавершенной, поскольку обе происходят от одного и того же вида напряженных интонаций, служащих для побуждений внимания собеседника. Расслабление внимания проис-

ходит при дальнейшем продолжении начатой фразы или в ответной фразе. Формальные признаки вопроса связаны с его логической природой как особого вида суждения с не вполне определенным предикатом, который в вопросе только запрашивается и подразумевается, а называется только в ответе.

По сравнению с вопросительным и незавершенным типами завершенный и завершенный с выделением типы интонации характеризуются более низкими значениями ЧОТ в конечном слоге. Уровень ЧОТ в конечном слоге не позволяет разграничивать завершенный тип и завершенный с выделением с достаточной четкостью. Однако можно проследить тенденцию большего соответствия между завершенным типом интонации и самыми низкими значениями ЧОТ конечного слога у дикторов Б.Б., С., Ч., С.О., Д.П., Н.Ш. У остальных дикторов меньшие значения рассматриваемого параметра связаны с завершенной интонацией с выделением.

Таким образом, изменения тона в ядерном, заядерном и конечном слогах являются существенными для дифференциации типов интонации. Монгольские языки различаются по уровню ЧОТ в ядерном и конечном слогах. Эта зона является маркером просодических несходств названных языков.

Убушаев Н.Н.

Долгие согласные в тюрко-монгольских языках

В современном калмыцком языке и его говорах наблюдаются **двойные согласные**, образовавшиеся, во-первых, в результате выпадения редуцированного гласного между близкими, или одинаковыми по артикуляции согласными, например, СПМЯ *gunap* «трехлетний», *ünep* «истина», калм. *хунн*, *үнн*.

Во вторых, **удвоение согласных** нередко бывает на стыке морфем, например: *саны+на* > *санна* 'думает', *дасы+сын* > *дассын* 'привычный', *мэде+дег* > *мэддег* 'знающий', *мөрге+хе* > *мөрекке* 'бодать', *тосхы+хы* > *тосыккы* «строить», *гэке+хе* > *гэкке* 'кивать' и т.д.

Перечисленные и многие другие случаи образования долгих согласных являются результатом прогрессивной или регрессивной ассимиляции вследствие стечения согласных, которым более соответствует термин «**двойные согласные**». Помимо этого калмыц-

кий язык и его говоры знают случаи как бы самоудлинения согласных там, где, казалось бы, нет скопления, нет видимой причины удвоения согласных. Это позиционное удлинение обычного согласного наблюдается в интервокальном положении как в корневых, так и в аффиксальных слогах, например, в личных именах Чоппа, Кокка, Сакка, Бадда, Себба, Шеббә, Бобба и т.д., а также в именах нарицательных: навы ~ наппаш ~ каппаш 'карл, карлик', гагга 'красивый, нарядный' (детское слово), акад ~ аккад 'удивительный, интересный', оддуд 'звезды', моддуд 'деревья', заппу 'фартук', чаппур 'цапля', коппы 'кофе', люббой 'любой'.

Из этих примеров видно, что удлинение (геминация) в основном происходит в положении между гласными, что наводит на мысль о взаимосвязи геминации с процессом образования долгих гласных из долготного комплекса Г+С+Г. Интервокальное положение согласного является слабой позицией, в которой согласные более всего подвержены ослаблению, редукции, утрате качественных и количественных признаков вплоть до полноты исчезновения. Геминация интервокальных согласных, как кажется, происходит по причине необходимости укрепить эти согласные, оградить их от редукции, в конечном счете не дать образоваться долгим гласным.

Калмыцкий язык и его говоры, как и другие монгольские языки и диалекты, будучи менее консервативными в отношении долгих гласных, не очень стремились к сохранению интервокальных согласных, к сохранению первоначальных форм слова.

В тюркских языках, в которых образование долгих гласных не получило такого широкого развития, как в монгольских, можно найти достаточно примеров геминации интервокальных согласных — одной из эффективных мер против редукции интервокальных согласных и образования долгих гласных. Однако в тюркологии вопрос геминации интервокальных согласных еще не получил достаточного решения. Один из крупнейших тюркологов В. Банг писал, что удвоение звука является книгой за семью печатями.

И.К. Дмитриев в своем исследовании двойных согласных в тюркских языках говорит, что происхождение туркменских и кумыкских долгих согласных пока еще не объяснено².

Ф.А. Абдуллаев, исследователь говоров узбекского языка, отмечает, что причины, вызвавшие удвоение согласных (геминацию), пока еще не выяснены³.

Исследователь фонетики тюркских языков А.М. Щербак пишет, что причины возникновения геминации остаются неясными⁴.

Указанные исследователи пытались разрешить проблему геминации согласных в интервокальной позиции. Близко подошел к решению Ф.А. Абдуллаев, указывавший, что генетически оба эти явления – долгота гласных и удвоение согласных – теснейшим образом связаны между собой и выполняют какую-то сходную функцию, что долгота гласных в огузском наречии нередко компенсируется в кипчакском удвоении согласных, но нередки и случаи, когда долгота гласных соответствует гласному обычной долготы: *ог.* и:ш, *кипч.* ыш ‘работа’; *ог.* а:д, *кипч.* ат ‘имя’; *ог.* ку:рь, *кипч.* курь ‘сухой’; *ог.* до:ль, *кипч.* толь ‘полный’ и т.д.⁵.

Далее автор отмечает, что в подавляющем большинстве случаев геминация происходит на стыке первого и второго слогов независимо от того, является ли второй слог корневым, или он относится к аффиксу, и объясняет это стремлением к укреплению первого слога, тенденцией к сохранению корневого вокализма. Однако затем автор отмечает, что с точки зрения укрепления вокализма корня значительный интерес представляют приведенные из узбекского языка примеры в работах проф. А.Г. Гулямова: зурГаттан ‘насилу’, кайтаттан ‘снова’, байаттан ‘с давних пор’ и т.д.⁶.

Стремления к сохранению корневого вокализма, конечно, отрицать нельзя, но в данных случаях прежде всего речь должна идти об укреплении интервокального согласного, чтобы сохранить облик слова, информацию и, конечно, корневой вокализм.

Что касается смысловозначительной роли долгих согласных, то, как правильно подметили Ф.А. Абдуллаев и А.М. Щербак, в этом ничего особого нет, поскольку фонематичность долгих гласных является общепризнанной. Точно также должна быть признана фонематичность долгих согласных.

А.М. Щербак также справедливо предполагает, что геминация развилась как вспомогательное средство, обеспечивающее качественную устойчивость согласных в интервокальном положении и является, таким образом, одной из форм выражения интенсивности: геминированные согласные более сильные и более устойчивые в качественном отношении, чем обычные согласные.

В отличие от Н.К. Дмитриева, справедливо утверждающего, что удвоенными могут быть или сонорные, или шумные глухие согласные, А.М. Щербак признает геминацию в основном за сильными шумными согласными, которые в интервокальном положении могут выступать только в геминированном виде, при отсутствии же геминации происходит ослабление сильных согласных и частичное озвончение, ср. чуваш. шаппар ~ шабар 'метла', виттер ~ вѣдѣр 'сквозь'⁷.

Однако причины геминации А.М. Щербак связывает не с развитием долготных комплексов Г+С+Г, а с ударением, с корреляцией разновершинных слогов, со слогами с вершиной на консонантной части, которые будто бы обусловили появление геминат⁸.

Н.К. Дмитриев удвоение согласных отмечает в корнях слов, ср., туркм. гарры 'старый', гары-мак 'стареть', кумык. оччан 'тмин', какка 'долина, балка', азерб. аддын 'шаг', эшшэк 'осел', чуваш. суккар 'слепой', чечче 'оспа', шакка 'стучи' и т.д. Также он отмечает удлинение в аффиксальных элементах и связывает это с определенными морфологическими категориями - склонением существительных, второй (субстантивной) формой прилагательных, сравнительной степенью прилагательных, причастиями, наречиями, глаголами и т.д. Во всех приведенных им примерах удлинение происходит именно в интервокальной позиции и не зависит от того, корень это или аффикс.

Со слов Н.К. Дмитриева, автор лучшей грамматики турецкого языка Ж. Дени слова аиие 'мама', уасси 'плоский', исси 'горячий' и другие связывает с особой экспрессией речи.

Проф. А.Г. Гулямов, Т.И. Гаджиев также склонны объяснять геминацию экспрессией речи. Здесь следует признать, что в словах экспрессивно-оценочного, интонационно-эмоционального характера иногда действительно наблюдаются случаи удлинения звуков, ср. русск. большу-у-щий дом, хоро-о-ший парень, калм. ики-и тэнде 'там вдалеке', люб-бой күүн авхы 'любой человек возьмет'.

По этому вопросу Ф.А. Абдуллаев справедливо говорит, что основные причины возникновения геминации кроются не в стремлении придать эмоциональность речи, ибо, если исходить только из психологического фактора, то невозможно будет объяснить случаи удвоения, например, в числительных (йетгъ, сэккыз), а также в словах типа гечъ 'коза', саккал 'борода'⁹.

Т.И. Гаджиев считает, что удвоение согласных в тюркских языках является морфологическим способом выражения грамматического значения, т.е. в своих истоках тюркская гемината была равносильна грамматическому показателю¹⁰.

Попытка грамматизации долгих гласных вряд ли может найти поддержку, ибо трудно определить грамматическое значение в приведенных выше словах или при геминации конечного согласного корня (основы) при афигировании: гөз 'глаз' - гөззым 'мой глаз', мун 'нос' - мунным 'мой нос', йаҒын 'спина' йаҒыннэмз 'наша спина'¹¹. Из данных примеров видно, что геминаты никаких грамматических значений не имеют. Геминаты появляются только в интервокальном положении, ибо инпозиция для согласного – это слабая позиция, и чтобы сохраниться, чтобы не утратить свои основные качества, согласный должен геминироваться.

Некоторые ученые склонны возводить геминацию интервокальных согласных к прототюркскому языку¹². Однако если исходить из наших позиций и рассматривать геминацию в связи с долгими гласными, то вряд ли можно с этим согласиться. По крайней мере, в языке орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века геминаты не обнаруживаются¹³, хотя в памятниках более позднего периода они могли иметь место. Ф.А. Абдуллаев также предполагает, что такое удвоение согласных возникло гораздо позже¹⁴, хотя отмечает некоторое отражение их в письменных памятниках XIII-XIV веков, что вполне возможно, потому что образование долгих гласных из долготных комплексов Г+С+Г в монгольских языках акад. Б.Я. Владимирцов, Г.Д. Санжеев и другие относят также к XIII-XIV вв.

Из сказанного следует, что геминация интервокальных согласных – это один из путей развития долготного комплекса Г+С+Г. В монгольских языках это сочетание дало, в основном, образование долгих гласных, в тюркских языках - долгий гласный, в других – долгий согласный, в третьих – и то, и другое вместе.

В калмыцком языке удвоение согласных одинаково свойственно всем его говорам. Однако долгие гласные, геминированные согласные в интервокальной позиции почему-то более присущи торгутскому говору.

¹ Н.К. Дмитриев. Двойные согласные в тюркских языках. Исследования по сравн. грамматике тюркских языков. Ч.1. Фонетика. М. 1955. С. 262.

² См.: Ф.А. Абдуллаев. Фонетика хорезмских говоров. Ташкент. 1967. С. 125.

³ А.М. Щербак. Сравн. фонетика тюркских языков. Л. 1970. С. 104.

⁴ Ф.А. Абдуллаев. С. 130-131.

⁵ А.Г. Гулямов. Проблемы исторического словообразования в узбекском языке. 1958. С. 126.

⁶ А.М. Щербак. С. 104.

⁷ Там же. С. 137.

⁸ Ф.А. Абдуллаев. С. 131.

⁹ Т.И. Гаджиев. О происхождении геминат в тюркских языках. Сов. тюркология. 1970. № 6. С. 26-27.

¹⁰ Ф.А. Абдуллаев. С. 129.

¹² См.: А.М. Щербак. С. 137.

¹¹ См.: Г. Айдаров. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата. 1971.

¹⁴ Ф.А. Абдуллаев. Указ. соч. Стр. 129.

Харькова С.С.

К вопросу о пограничном маркере в монгольских языках

В результате проведенного анализа было выявлено, что полугласный *j* (см. Н. Поппе Грамматика), произносившийся в некоторой степени близко к шумным промежуточным звукам, возможно, в языке древних нес функцию морфологического отграничителя морфем-понятий друг от друга, являясь по сути пограничным знаком (маркером) на стыке морфем-понятий в слове, что указывает на то, что морфологический строй языка понятий древнего человека (прототип этноса – носителя прамонгольского языка) был необычайно совершенен с точки зрения его организации в слове-понятии. В письменно-монгольском он фиксируется как неслоговой компонент дифтонгов в абсолютном конце слова. В современных языках он давно утрачен и может быть установлен только путем реставрации основ языка понятий древнего человека. Реликтивно он сохранился в немногих случаях, указывая на то, что он впоследствии развился в среднеязычный шумный проточный *j*. Возможно,

так называемый перелом гласного *i* был в свое время спровоцирован исчезающим пограничным маркером, еще частично присутствовавшим в языке. Вообще исчезновение пограничного маркера происходило, вероятно, первоначально в условиях тотального ослабления напряженности артикулирующих органов еще в языке понятий древнего человека, что было связано, очевидно, с психофизиологическими изменениями, происходившими в организме древнего человека на переломе зарождения современного *homo sapiens*, см. II главу монографии автора «Этнокультурная лексика монгольских языков в связи с проблемой алтайской языковой общности» (рукопись), а также № 1 рубрики «Металлы» I главы. Остававшиеся рефлексy, подвергаясь действию данной тенденции время от времени, повлекли в дальнейшем за собой кардинальную перестройку морфологической системы языка: различные ассимилятивные и диссимилятивные процессы, а также исчезновение гласных после согласных в аффиксах. Косвенно на данное обстоятельство указывает так называемое старое правило в старописьменно-монгольском о мнемоническом словосочетании для запоминания семи согласных (м, н, г, л, б, в, р), после и перед которыми пишется неясно слышимый гласный. Также то, что в письменно-монгольском в конце и середине слова написание *j* и *i* идентично. Возможно, именно присутствие пограничного маркера на стыках морфем-понятий в слове изначально препятствовало появлению в непервых слогах лабиализованных гласных, так в письменно-монгольском *o* и *ö* встречались только в первом слоге. Возможно *u* и *ü*, представленные в письменно-монгольском в непервых слогах, есть следствие развития гласного *a*, сопровождавшегося в свое время пограничным маркером. Очевидно, пограничный маркер в односложных и многосложных словах после гласных, в частности после *a*, сохранялся настолько долго, что его рефлексy в данном ряду слов оказались закрепленными и в современных монгольских языках на срезе письменно-монгольского, ср. ОА 28 ауї (До., Дз., Т., О., Ва., Kho.) «пологий, покатый», письменно-монгольский ауuu, ОА 28 ауї (Дз., У.) «направление, сторона», То. ауuu, ОА 28 ауї (До., Дз., Т., О., У., Ва., Kho.) «вдоль», То. ауuu < *aᵛ,ᵛaᵛ > aᵛ,ᵛuᵛ > aᵛ, uᵛ > ауuu. Данные примеры подтверждают, что письменно-монгольский, впервые в истории зарегистрированный в рамках исторической хроники «Со-

кровенное сказание», имеет более глубинные истоки, поскольку именно в нем уже фиксируются определенные традиции письменности, отразившиеся в некоем наборе фонетических приемов передачи живого языка того времени, поскольку монгольские диалекты того времени были весьма неоднородны и различались прежде всего тем, что в одних диалектах так называемый древнемонгольский комплекс ГСГ во многих словах сохранялся, а в других был частично разрушен, представляя собой дифтонги. Поэтому писцы, будучи знакомы, вероятно, с немалым количеством текстов, взяли за образец все ту же норму передачи языка, когда бы данный комплекс также передавал дифтонги живого языка, развившиеся из него же, т.е. тогдашние писцы могли слышать разные образцы произношения, где комплекс ГСГ сохранялся, что косвенным образом подтверждает их принадлежность к домам правящих кругов монгольских племен, т.е. они, очевидно, представляли собой некий круг лиц, напоминающий своим образом жизни кочующих сказителей, которых могли приглашать от одного правящего дома к другому тех или иных монгольских племен, языки которых несмотря на свое единообразие были все же достаточно разноликими. Более того, современные монгольские народы, являющиеся сколком бывшего монгольского массива, костяк которого в прошлом составляли монгольские племена, вошедшие в Большую историю человеческой цивилизации под именем гуннов, после исхода которых таковыми были, очевидно, сяньбийцы и жужане, также, вероятно, ушедшие из Центральной Азии в неизвестном направлении, в силу каких-то исторических обстоятельств, возможно, связанных с периодом выхода на историческую арену тех или иных тюркских племен, создания ими нескольких каганатов вслед друг за другом в отсутствие монгольской гегемонии, потеряли не только былую мощь в силу необычайной их малочисленности, но и претерпели значительные изменения в своем укладе жизни, что неминуемо отразилось и на их образе жизни. Следствием данных перемен стало добровольное отхождение оставшихся в Центральной Азии монгольских племен от тюркских племен, и, чтобы самосохраниться, они, очевидно, также отделились друг от друга на значительные расстояния, чему пример государство киданей 10 – 12 вв. И именно эти племена, не построившие сразу своей исконной государственности, были после-

дними, кто в лице Чингис-хана явил миру последний выброс энергетика, присущей когда-то данному этносу. И то, что кидане в качестве своей письменности избрали тот алфавит, который и до сих пор оставляет киданьское письмо недешифрованным, отвергнув, вероятно, прежний, или точнее прежде им знакомый некий ряд разновидностей алфавита, свидетельствует о том, что монголы относились к тем или иным знакам письма в зависимости, очевидно, от характера проживаемой или прожитой ими жизни в пространстве и во времени. Т.е. знаки письма, вероятно, рассматривались ими как некий набор магии, предопределяющий их будущность. Представляется, что монголы были знакомы с руническими знаками письма, в данном случае тех письмен, которые известны как оронхо-енисейские, в высшей степени приспособленные для наскального изображения, в отличие, например, от манихейских знаков, а тем более тех знаков, которые известны как уйгурские. Иными словами, в случае с киданями имела место, вероятно, психологическая мотивация народа, которая решила выстраивать свою жизнь как бы с нового листа, не будучи связанной с неким грузом прошлого, который в своей основе был негативен. Другие же племена, например, известные в истории керенты и найманы, практиковали так называемые уйгурские знаки, которые, возможно, напоминали им их былое превосходство над тюрками, хотя данные племена как будто бы в свое время приняли христианство, и может быть именно в силу данного обстоятельства им были бы более близки манихейские знаки. Но вместе с тем письменность как таковая у данных племен, видимо, не имела широкого распространения в силу того, что они, в отличие от киданей, не могли когда-то объединиться, чтобы выстроить некую единую государственность. Причиной данного обстоятельства могло быть лишь то, что данные племена, не объединившись сразу, не смогли объединиться позже по той причине, что они всецело перешли к кочевому образу жизни, который сам по себе не способствует созданию некоего государства как такового, например, по типу киданей, но при этом возможен тот феномен, который известен как Монгольская империя Чингис-хана. Несмотря на малочисленность монгольских племен Чингис-хану удалось прежде всего покорить тюрков-кочевников, а уже с помощью их создать Великую империю монголов. Вышеприведенные примеры, см. п.-монг. ауиц, свидетельствуют о том, что писавшие по-

монгольски на старописьменном языке воспринимали конечный Г̣ в ряду ГГ как один знак, передающий один долгий звук. В силу того, что писавшие, несмотря на то, что они следовали закрепившейся традиции передавать дифтонги, в данном случае недостаточные, через определенный фонематический прием, тем не менее отражали живой язык достаточно точно, поскольку пограничный маркер после гласного может давать долгий гласный, ср. монг. заа «ладно, хорошо; ну, итак», п.-монг. ja, jaɪ и т.д. Цитируемые случаи указывают на то, что слышимые дифтонги впоследствии стали передаваться через комплекс ГСГГ, т.е. пограничный маркер в начале слов после гласных, развившийся в языке уже в среднеязычный звонкий щелевой спирант j и сопровождающий его долгий гласный. Слова, начинающиеся с j в современных монгольских языках показывают, что пограничный маркер может предшествовать гласному, за которым он изначально следовал. В выраженно двухсложных же словах бывший пограничный маркер, следовавший сразу после гласного, передавался через комплекс СГ в ряду ГСГ, напр. ХА 41 ayâta I (Ткха., Окха.) «примерно так, в таком духе; таким образом», ayâta II (El., Go.) «что делать», ayâta III (Ткха.) «красивый, приятный; привлекательный» п.-монг. yatai, ср. также ХА 41 ayi (U.) аян «1. путешествие; 2. караван» п.-монг. ауап, также см. ОА 27 ауаг «вечер, вечером, поздно», Тодаева 108 айл «1. айл, группа юрт; 2. семья, семейство; юрта, дом, двор, хозяйство», хорч., джал., дурб., горл., архорч., бар., онн., найм., хорч., тум., ел, шгол., удаб., чах. аел, п.-монг. ауил, айлчин «гость, гости» хорч., джал., дурб., горл. елшн, архорч., бар., онн., найм. елч, п.-монг. ауилси, айлда – «1. изрекать; 2. соблаговолить, соизволить» хорч., джал., дурб., горл., архорч., бар., онн., найм., харч., тум. елда -, шгол., удаб., чах. аелад -, п.-монг. ауилад - .

Литература:

1. Амаржаргал Б. Монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. Улаанбаатар, 1988.
2. Поппе Н.Н. Грамматика письменно-монгольского языка. М.-Л., 1937.
3. Тодаева Б.Х. Язык монголов Внутренней Монголии. Материалы и словарь. М., 1981.
4. Цолоо Ж. Монгол хэлний нутгийн аялгууны толь бичиг. Улаанбаатар, 1988.

**Функциональные особенности косвенных наклонений
в ойратском письменном языке XVII в.
(по материалам памятника "Сарин герел")**

В настоящей статье рассматриваются функционирования категории наклонения в ойратском тексте.

1. Формы повелительного наклонения в языке "Сарин герел" соотносятся с определенным лицом, при этом виды побуждения, выражаемые ими, различаются по степени категоричности, в зависимости от того, выражается ли требование или предложение выполнить действие. Также побуждение существенно различается в зависимости от семантики глагола и речевой ситуации.

Повелительное наклонение как выразитель воли говорящего, побуждающего собеседника стать производителем, субъектом какого-нибудь действия, принадлежит к "эмоционально-волевому" языку.

Для 2-го лица единственного числа в памятнике используется безаффиксальная форма глагола, внешне совпадающая с глагольной основой. Исследователи такую "чистую" основу считают древнейшей категорией глагола (Щербак 1981, 15) и универсальным грамматическим значением в языках мира (Плунгян, 2000, 318).

Прототипический императив, предполагающий исполнителем действия непосредственного адресата говорящего, т.е. 2-е лицо, выражает категоричность побуждения, которое связано с признаком зависимости данного адресата по социальному положению или возрасту: *Cecen xa:n... Galdamba-yin morini tolovoi cokizi ci bava kümün youma medekü ügei dou ügei bai keme: zi nuur-e:ce zayilazi tosor buubai* (СГ, 18b) "Цэцэн-хан... ударил коня Галдамбы по голове, и сказав: "Ты еще молод и ничего не знаешь, замолчи", - отъехал от передовой и остановился неподалеку"; *Cecen xa.n... e:biyin sürügi ebdel ügei xutugtuyin sang-du talbi keme:bei* (СГ, 14a) "Цэцэн-хан... сказал: "Скот матушки целиком отдай казне хутукту""; *sazin kige.d amitan-du nom orciuzli tusalan üviled keme.n zarlig bolboi* (СГ, 3a) "Далай-лама/ сказал: "помогай религии и живым существам, переводя священные книги"".

Категорическое побуждение трансформируется в просьбу, по-

желание в контексте с глаголами, в семантике которых уже содержится значение соизволения - *soyirxo*- “соблаговолить, соизволить; пожаловать”, *xayirala*- “жаловать, даровать; соизволить”, или же в сочетании с формой *mendu* “здоровье; благополучие”, например: *ecigeyin nom pha-chos orciulazi xayirala keme.n...* (СГ, 4b) “сказал: “Переведите и пожалуйте “Книгу отца - Пачой””; *tedeni vurban mou zaya:tandu ülü ilgen tonilxui mortü ilgen soyirxo* (СГ, 14b) “соизволь направить их не по пути злосчастных, а по пути спасения”; *mendü yabu keme:n zarlig bolun ö:do bolugsan-du...* (СГ, 13a) “когда отправился со словами “благополучно езжай...””.

Следующий пример интересен с точки зрения употребления местоимения *ta* (вежливая форма для 2-го лица ед. числа) с глаголом в повелительном наклонении, выражающим пожелание: *ta... yerü burxani sazini orgün kündüleküi kige.d ilangγuya Dzongkapayin sazini manduulun orgün kündüle* (СГ, 4a) “вы... чтите религию Будды и, в особенности, возвышая, почитайте учение Цзонхавы”. В современном калмыцком языке в таких конструкциях глагол непременно оформляется суффиксом -тн (<gtun), который обозначает направленность приказа или убеждения к одному лицу с экспрессивным оттенком вежливого, уважительного изъявления воли.

Форма для 2-го л. ед. ч. употребляется для выражения почтительности к человеку, обозначенному в тексте 2-м лицом ед.ч.: *ta urida yabugtun bi xoyino.so mordoyo...* (СГ, 7a) “вы отправляйтесь вперед, я отправлюсь следом”; *Cecen ха:n xutugtu nada nige coguco arki xavirlagtun gezi zo.glo.d...* (СГ, 14a) “Цэцэн-хан сказал: “Хутукту, пожалуйста мне чашечку водки”, - и отдал...”.

Форма -*gten* для множественного числа выражает некатегорический подтип побуждения: *xuvarag, zayisang, zaryuci bügüde.r ayiladun medeften* (СГ, 39a) “хуvaraки, зайсанги, заргучи - все ведайте”.

2. Желательное наклонение для 3-го лица представлено аффиксами -*tuyai/-tegei*, выражающими “смещенное” (или несобственное) пожелание, разрешение 3-му лицу совершить действие через посредство второго лица: *ödüriyin yurban süüsün yucin ula. tai boltuyai...* (СГ, 4b) “пусть ежедневно трижды ест мясо, и будет /у него/ 30 коней...”; *Ociro dhara xutugtu dolo.n xosuun-du yartuyai* (СГ, 4a) “пусть Очир-Дхара-хутукту отправляется к /монголам/ семи хошунов”.

Форма *-tuyai/-tegei* используется в памятнике и тогда, когда повествующий передает пожелание через посредство 3-го лица 1-му лицу совершить действие: *yal ukür zildü Nomiyin ха:n bidani mongyol oron-du iretegei keme:gsen-dü...* (СГ, 34b) “когда в год огня-коровы Номийн-хан сказал, чтобы мы пришли...”.

Желательная форма на *-ya/-ye* выражает экспрессивные оттенки желаний, намерения 1-го лица совершить действие. В этом случае говорящий адресует выполнение действия самому себе. Форма на *-ya/-ye* отличается высокой частотностью употребления и многообразием функциональных особенностей в “Сарин герел”.

Значение стремления говорящего лица к действию может быть выражено личным местоимением 1-го л. ед. ч. или же определяется контекстуально: *bi cü odüge: Baroun tala yabuya...* (СГ, 20a) “нынче я отправляюсь в Тибет”; *blamayin gege.n... omogtoi ха:n amui kürci medeve keme.n zarlig bolboi* (СГ, 13a) “ламайин-гэгэн... сказал: “Хан высокомерен, прибыв разужаю...””; *tere ünén cini zob kiceye ...* (СГ, 14b) “это верно, ты прав, я постараюсь /сделать/”; *Ocirtu tayizi... mini eke ese ха.gсana.sa bisi mini ecigele: ihyal ugei muni tula barilduya keme:gsen-dü...* (СГ, А, 6a) “когда Очирту-тайджи сказал: “Сражусь не из-за того, что мать не запрещала, но так как я согласен с отцом””.

Волюнтарив также выражает оттенки приглашения ко 2-му лицу или группе лиц совместно совершить действие: *Dorzi Rabdan gege.ndu elci ilgeve gezi kücilezi Xata noyoni ilgebei* (СГ, 30a) “Дорджи-Рабдан сказала: “Отправим посла”, - и насильно отправила Хатанойона”; *Doyolong Sereng Erdeni Xosuuci хойор одо yabuzi dayilalduya ... keme.n...* (СГ, 31a) “Доголонг-Сэрэнг и Эрдэни-Хошучи сказали...: “Отправимся сейчас и сразимся””; *zarim-inu хотони тара.n ideye keme.bei, zarim-inu хасаги ideye keme.bei, zarim-inu куму ilgezi elseve keme.bei* (СГ, 33a) “некоторые говорили “нападем на хотонцев”, некоторые - “захватим казахов”. некоторые - “отправим человека и помиримся””.

Пропозитивная форма 1-го лица образуется с помощью суффикса *-su/-sü* и выражает готовность говорящего совершить действие, предложить свои услуги собеседнику: *tani orciulugsan nom sug salyazi absu* (СГ, 15a) “выберу все книги, переведенные вами...”; *Sdepacu ci nada xadag bari bi cü cimadu xadag barisu keme.n zarlig bolugsan aziyu* (СГ, 11b) “Дэпа сказал: “Ты поднеси мне хадак, и я

поднесу тебе хадак”“; *xutugtuyin gege:n... Kündolong Ubasidu bi tani basa lablazi elsoülsu keme: zi...* (СГ, 6b) “хутуктуйн-гэгэн сказал Кюнденг-Убаши: ”Я вас также точно примирю”“; *Yerkeni xa:n cu ene übüл mani de:re übüлze tumen kümiini künesü bi da.su keme:bei* (СГ, 33a) “яркендский хан сказал: ”Эту зиму проведите у нас, я обеспечу десять тысяч человек едой”“.

Как свидетельствуют данные ”Сарин герел”, пропозитивная форма находится в тесной функционально-семантической связи с волюнтативом: *blamayin gege.n kürci medeye keme:n zarlig bolboi* (СГ, 13a) “ламийн-гэгэн... сказал: ”Прибыв разузнаю...”“; *хойино али арвайини би medesü keme:n Cecen-xa:n elsülügsen aзиу* (СГ, 6b) “Цэцэн-хан помирил, говоря ”после узнаю, что это за хитрость”“; *Abala bayiza би medesü keme.bei* (СГ, 18a) “Аблай сказал: ”Подождите, я узнаю”“.

Г.И. Рамстедт, рассматривая формы косвенных наклонений, отмечал, что только в халхаских и бурятских народных сказках можно встретить ”желательное наклонение типа *bolqai, abqai, iregei (irekei)*, не нашедшее, однако, насколько известно, подтверждения в литературном языке” (Рамстедт 1957, 883). Однако материалы, извлеченные из ”Сарин герел”, позволяют не согласиться с данным утверждением. Было выявлено несколько форм на *-xai/-kei*, особенностью которых является параллельность оптативу и императиву.

Часть этих примеров функционально совпадает с оптативом для 3-го лица и выражает значение опосредованного пожелания совершения действия: *de:re ezen xa:n Onbo aviladxai...* (СГ, 39a) “пусть наверху об этом ведают владыка хан и Онбо”“; *öüni zob buruu хойори šüükei* (СГ, 39a) “пусть рассудят, кто прав, кто виноват”“; *ölösügsen yuyilinci eden-e:ce öbö.rö: nom yertüncü хойор-ту алирни тустай байинаи šüün uviledkei* (СГ, 39a-b) “пусть определяют для себя кроме голодных и нищих по духовному и светскому законам какая польза /от водки/”“.

Данной формой может также передаваться категорическое повеление: *nom yertüncüи хойоро:r öüneи zob boludag болхуна мани burouša.xai* (СГ, 39a) “если, согласно духовному и светскому законам, он прав, пусть порицают нас, если мы правы, пусть порицают его”“; *xa.ni zarlig-e:ce dabazi болху үгеи Нойон гелонг алахай ourxai* (СГ, 39b) “нельзя нару-

шить приказ хана - Нойон-гэлонг должен прекратить убивать“. В этой конструкции первая форма *alaxai* является целевым деепричастием, образованным посредством аффикса *-xai*, который свидетельствует о наличии грамматической омонимии в ойратском письменном языке

Наряду с этим форма на *-xai/-kei* в ”Сарин герел” употребляется параллельно с императивом со значением смягченной категоричности, скорее всего, здесь следует вести речь о предложении говорящего собеседнику совершить действие: *...ökü ülü ökü ya:xai ta medekei...* (СГ, 19b) “вы решайте, что делать: отдавать или не отдавать“; *ta öbörö.n aviladxai keme.n bicig barigsan-du...* (СГ, 38a) “когда вручили письмо с предложением ”вы сами решайте...”“.

Сокращения:

СГ – рукопись ”*rab-'byam Za-ya pandidayin touzi sarayin gerel keme.kuñ orosiboï*” из фонда Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) (Шифр: С-413, Бурдуков, 4, Инв. № 848).

Литература

1. Плунгян В.А. Общая морфология. Введение в проблематику. М., 2000.
2. Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. М., 1957.
3. Щербак А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков (Глагол). Л., 1981.

А.Б. Лиджиев

Об одном случае образования долготы в тунгусо-маньчжурских языках

В настоящей статье мы попытались осветить некоторые вопросы сравнительного изучения развития гласных в тунгусо-маньчжурских языках и фонетических соответствий между этими языками и, шире, алтайскими, при этом основной упор делается на маньчжурский язык, поскольку он является единственным из засвидетельствованных в полной мере старописьменным языком. В качестве первого шага предлагается рассмотреть развитие огубленных гласных в первых слогах, поскольку эта позиция является важной

как для данной языковой семьи, так и для всей алтайской языковой общности, и образование вторичных долгих гласных в тунгусо-маньчжурских языках, так как в них имеются долгие гласные первичного и вторичного происхождения [более подробно Цинциус, стр. 94-110]. Состав подобных фонем от начального пратунгусо-маньчжурского языка имеет различную реализацию в языках данной семьи. Ниже будут рассматриваться долгие гласные вторичного происхождения, образовавшиеся из долготного комплекса ~**uwa**~//~**uwe**~, который, на наш взгляд, является интересным, поскольку дает различное отражение между языками.

Комплекс ~**uwa**~//~**uwe**~ дает долготу в северной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков, а также в некоторых словах южной, хотя в маньчжурском реже. Этот комплекс можно рассматривать как сохранение древней формы в южной группе тунгусо-маньчжурских языков, поскольку находит отражение в старописьменном монгольском языке, например: Мо. **kuva** 'светло-желтый (цвета соломы)'; **kuva morin** 'светло-желтая лошадь' и п.-мо. **xova** ~ **xoua** ~ **xua** ~ **xuγa** ~ **xuva** 'светло-желтый, каштановый; гнедой (о масти); бледный (о лице)'; **xubaxai** 'побелевший и увядший на воздухе', Мо. **xувхай** 'побелевший и увядший на воздухе', Калм. **хоо** 'светло-рыжий', Як. **кубагай** 'бледный'; **кугас** 'рыжий, красный, бурый (о масти), желтый'. Также как и в монгольских языках вторичные долгие гласные развились в результате выпадения интервокального согласного, и также, как и в монгольских языках, можно отметить то, что "g ~ γ ~ w" между двумя гласными исчезают далеко не во всех случаях. Можно указать различные группы слов, где интервокальный согласный сохранился, так и не образовав долготы, например: п.-мо. **köbügen** 'мальчик', Мо. **хүү**, Бур. **хүбүү**, Калм. **көвүүн**, МА. **kü'ün** «id»; п.-мо. **debel** 'тулуп, шуба, кафтан', Мо. **дээл**, Калм. **девл** «id».

В результате выпадения интервокального согласного в тунгусо-маньчжурских языках образуются долгие гласные, в основном это касается языков северной подгруппы, в южной этот согласный дает как долготу, так и дифтонг или сохраняется. В маньчжурском же языке долгота не отмечается, а имеет место краткий гласный. Иными словами, долготный комплекс с гласными твердого ряда, т.е. ~**uwa**~, дает долгий гласный 'ä', в случае же с гласным мягкого ряда ~**uwe**~ образуется долгий гласный 'ü'.

Эвенк. **žan** 'десять'; Сол. **žä**; **žanгь**; Эвен. **žanra**; Нег. **žān**; **žā(n-**

); Ороц. **zā(n-)**; Уд., Ульч. **zùan ~ zùvan**; Орок. **zōn**; Нан. **zōā**; Ма. **zuvan** 'ид'; п.-мо. **jayun** < ***jawun** 'сто'. Вероятно Ма. **zuvan** 'десять' и п.-мо. **jayun** 'сто' гомогенного происхождения, так, например, Н. Поппе пишет, что "различия в значениях здесь не должны удивлять, ибо первоначальное значение того или иного числительного часто уступает другому" [Поппе 1927, 87-119]. Далее он говорит, что монгольское **jayun** 'сто' первоначально могло означать 'десять' или вообще 'число', например: п.-мо. **toyo** < ***towa** < **to'a** 'число', Мо. **тоо**, тунг. гольд. **тон'a** < ***toŋa**, охотск. **тон'ун** 'число', Ма. **tangu** 'сто' [там же].

Эвенк. **zūr** 'два'; Сол. **zūr**; Эвен. **zūr**; Нег. **zūl**; Ороц. **zū**; Уд. **zū**; Ульч. **zuel**; Орок. **dū**; Нан. **zuer**; Ма. **zuve** 'ид'.

Уд. **kūnti** 'голубь (дикий лесной)'; Ульч. **kuti** 'голубь'; Нан. **kūci** 'голубь'; Ма. **kuvelčihe ~ kuvečihe** 'голубь', **kuvečiheri, kuvečihe, kuvečehe bočo** '1. сизый (как голубь); 2. бледный (как луна)' (< **kuven** 'цвет (сизый)' + **čecike** 'малая птица, птичка, птаха').

Эвенк. **sōna** '1. отверстие (дымовое верхнее); 2. жерди (остова чума); 3. труба (дымовая)'; Эвен. **hōnan** '1. отверстие (дымовое верхнее); 2. жердь (остова чума основная)'; Нег. **sōna** 'матица, балка (основная у потолка, крыши), стропила'; Ороц. **sōno** 'отверстие (дымовое)'; **sōpokī** 'с дымовым отверстием'; Ульч. **sō(n-)** 'стропила (крыши)'; Орок. **sōno** '1. отверстие (дымовое в чуме); 2. матица, балка (основная у потолка, крыши), стропила'; Нан. **sō** 'стропила (крыши), жерди'; Ма. **son** '1. жердь; 2. жерди для решетки под кровлей'; **son i moo** 'короткие столбики на матицах под решетником'; однако в маньчжурском имеется сохранившийся вариант с ~**uwa-//~uwe-**: **suvan ~ suven** 'труба (печная)'.

Ороц. **čō** '1. вор; 2. вороватый'; **čōvoči-** ~ **čōci-** 'воровать, красть'; Ульч. **čovo** 'вор'; **čovo-**, **čovolo-** ~ **čōlo-** 'украсть'; **čovohoktu** 'вороватый'; **čōli-** '1. воровать; 2. делать что-либо украдкой'; Нан. **čō** ~ **čovo** 'вор'; **čovola-** 'украсть'; **čovoči-** ~ **čōci-** 'воровать, красть'; **čovocišo** 'вороватый'; Ма. **čuvaŋna-** 'грабить, разбойничать'.

Эвенк. **kolki-** 'сломать, вывихнуть (руку, ногу)'; **kōlū-** [< мо.] (**kolū-**) 'снимать, сдирать (кожицу)'; Сол. **hōl-** ~ **hōli-** 'отодрать, оторвать'; Эвен. **колкь-** 'сдирать, снимать кожу с юколы (при еде)'; **колк'к-** '1. драть, сдирать, отдирать, отрывать; 2. отламывать'; Ма. **kola-**, Сиб. **koola-** '1. снимать кожу с животного (целиком); 2. сдирать кожу (с дерева); 3. сламывать (черепицу с кровли); 4. откры-

ваться (о диске солнца после затмения)'; **kuvahala-**, **kuvala-**, **huvak'a** 'обдирать, сдирать, очищать'; **kuvalaci** 'обдиралка (для обивания шерсти при выделке кожи)'; **kuvalar seme** *изобр.* 'откровенно, чистосердечно'; **huvakšan** 'туз (*карта, берушая взятки со всего круга играющих*)'; ср. п.-мо. **xaɣul-** '1. сдирать, срывать; 2. копировать'; Мо. **хуула-** '1. сдирать, лупить, отклеивать снимать; 2. списывать, копировать'.

В приведенных ниже примерах стоит отметить, что долгота образуется не во всех случаях и можно указать различные группы слов, в которых интервокальный согласный сохранился. Таким образом, комплекс **~uwa~//~uwe~** сохраняется или реже дает дифтонг в тунгусо-маньчжурских языков.

Эвенк. **žuyā ~ žua ~ žuva** '1. летом; 2. лето'; **žuyā ~ žua ~ žuva** 'настать, наступить лету'; Сол. **žua** 'лето'; **žugaš'i-** 'проводить лето'; **žugaš'il** 'летовка, летник'; Эвен. **žuvud-** 'остановиться стойбищем на лето'; **žuvužak- ~ žuužak** '1. летовье, летняя стоянка, летнее стойбище; 2. летнее пастбище'; Нег. **žoa ~ žova ~ žoya** '1. летом; 2. лето'; **žoya-** 'настать, наступить лету'; **žoyažay** 'летнее стойбище'; **žoyažān** 'летний период; июль'; Ороч. **žuva ~ žua** '1. летом; 2. лето'; **žuvakta ~ žuakta** 'летнее жилище'; **žuvaci-** 'жить где-то летом, проводить лето'; Уд. **žua** 'летом'; **žuagi-** 'настать, наступить лету'; **žuani** 'лето'; Ульч. **žua ~ žuva** '1. летом; 2. лето'; **žua ža- ~ žuvaža-** 'прожить где-то летом, провести лето'; **žuažy- ~ žuvažu-** 'настать, наступить лету'; **žuari ~ žuvari** 'летний'; Ороч. **dūva** '1. летом; 2. лето'; **dūvada** '1. летовье, место летней кочевки; 2. летнее пастбище'; **dūvada-** 'жить где-то летом, проводить лето'; **dūvadu-** 'настать, наступить лету'; Нан. **žoa** '1. летом; 2. лето'; **žoari** 'летний'; **žoasō-** '1. летник; 2. летний'; Ма. **žuvari** 'лето'; **žuvari'ga** 'летний'; Чж. **čū-'a 'oŋn** 'лето'; ср. п.-мо. **žun** '1. лето; 2. летом'.

Эвенк. **žuyū-, žuvū-** 'перетащить, перенести, перевезти'; **žuyūvun, žuvūvun ~ žūvun** '1. перетаскивание, переноска, перевозка; 2. носилки; 3. олень, лошадь'; Эвен. **žuyū- ~ žuvū- ~ žuu-** '1. перетащить, перенести, перевезти; 2. унести ветром'; **žuyūn ~ žuvūn ~ žuun** 'перетаскивание, переноска, перевперевозка'; Нег. **žuvu- ~ žuyu-** 'перетащить, перенести, перевезти'; Ороч. **žusi-** 'перетаскивать, переносить, перевозить'; Уд. **žū-, žūgi-** 'перетаскивать, переносить, перевозить'; Орок. **dūri-** 'перетащить, перевезти'; **dūrumži-**

‘носильщик, грузчик; возчик’; Ма. **žuve-**, **žuvenu-** ‘перевозить, переносить; сплавливать (на судах)’; **žuvenuši** ‘носильщик, грузчик (при погрузке и разгрузке судна)’; ср. п.-мо. **žoge-** ‘перетаскивать, перевозить’; **žogebūri-** ‘перевозка, транспортировка’; Мо. **зөөвөр** ‘клад, груз (для перевозка)’; **зөөвөрлө-** ‘перевозить’; **зөөгч** ‘носильщик, возчик’.

Эвенк. **кува-** ‘1. строгать (стружки для растопка, не отделяя их от палка); 2. вытачивать (из дерева); 3. вырезать из бересты; 4. делать строганину (строгать ножом мороженое мясо, рыбу)’; **кувачуп** ‘нож для строгания’; **куваža** ‘строгальщик’; **кувакса** ‘поверхность коры тальника’; Эвен. **кувуп** ‘нож для строгания, скобель’; Нег. **коа-** ~ **кова-** ~ **коуа-** ‘строгать (рубанком)’; **коалан** ~ **ковалан** ‘мастер-строгальщик’; **коамти-** ~ **ковамти-** ‘делать строганину (строгать ножом мороженую рыбу)’; Ороц. **коа-** ~ **куа-** ~ **кува-** ‘строгать’; **куарту**, **куартула** ‘стружка’; Уд. **куа-** ‘строгать’; Орок. **куvai** ~ **куваку** ‘плуг’; Нан. **коатамса** ‘стружка, щепка’; Ма. **куvafih’а-** ~ **хувafih’а-** ‘соскабливать, состругивать’; **куvafih’an** ~ **хувafih’an** ‘скобель, стружок (для обтесывания древка стрелы)’.

Эвенк. **куvas** ~ **куyas** [< як.] ‘белка (летняя рыжая)’; Ма. **кува** ‘светло-желтый (цвета соломы)’; **кува morin** ‘светло-желтая лошадь’; **кувала ihan** ~ **hola ihan** ~ **хувала ihan** ‘светло-желтая, рыжая корова’; ср. п.-мо. **хова** ~ **хоуа** ~ **хуа** ~ **хууа** ~ **хува** ‘светло-желтый, каштановый; гнедой (о масти); бледный (о лице)’; **хубахай** ‘побелевший и увядший на воздухе’; Мо. **хувхай** ‘побелевший и увядший на воздухе’; Калм. **хоо** ‘светло-рыжий’; Як. **кубагай** ‘бледный’; **кугас** ‘рыжий, красный, бурый (о масти), желтый’;

Эвенк. **куве**, **куво** [< мо.] ‘кайма (меховая, на мужской одежде); отворот’; **кувеle-**, **куvola-** ‘окаймлять (одежду)’; Ма. **кубу-** ‘окаймлять’; **кубуhen** ‘кайма, оторочка’; **кубури** ‘кант (шнурок, закладываемый в обувь)’; ср. п.-мо. **көбеге(н)** ~ **көбүгө** ‘1. кайма; 2. берег’; **кобеgele-** ‘окаймлять’; Мо. **хөвөө(н)** ‘кайма’; **хөвөөлө-** ‘окаймлять’.

Эвенк. **суve** [< мо.] ‘ушко (игольное)’; **суvele-** [< мо.] ‘вдеть (нитьку в иголу)’; Нег. **сивла-** ‘нанизать что-л. (на нитку, веревку, палку)’; **сивlapla** ‘нанизанное (на нитку, веревку, палку)’; Ороц. **сиви-**, **сивиги-** ‘нанизывать’; **сивинки** ‘палка (для нанизывания рыбы при сушке)’; Уд. **сүла** [* **сивила**] ‘палка (для нанизывания рыбы при сушке)’; Ульч. **сї-** ‘нанизывать’; Орок. **сїvvi-** ~ **сїvi-** ‘нанизывать (рыбу на прут,

палку); **siviptengi** 'палка (для нанизывания рыбы при переноске)'; На. **sī-** '1. нанизать; 2. вдеть нитку в иглолку'; **sīkte** 'нанизывать'; ср. п.-мо. **sūbe** '1. дырочка, ушко; 2. узкое отверстие, проход щель'; **sūbele-** 'продевать (через ушко, отверстие)'; Мо. **сүв** 'дырочка, ушко'; **зүүний сүв** 'игольное ушко; узкое отверстие, проход, щель'; **сүвлэ-** 'продевать через ушко'.

Эвенк. **suvere ~ suveren ~ sugere ~ suyere ~ suogan ~ suere** '1. вершина (дерева); 2. верхушка (остроконечного предмета); 3. сук; 4. конец, край'; Сол. **sugur** 'верхушка, конец'; **sūyūr** 'мыс'; Эвен. **hurine** 'обоюдоострый (нож, меч)'; **hūre** [***suvere**] '1. вершина (дерева, горы); 2. верхушка (остроконечного предмета), острие, макушка; 3. конец'; Нег. **suveje ~ suje** '1. вершина (дерева); 2. острие (острый конец предмета)'; Ороц. **sune** '1. вершина (дерева); 2. кончик (ветви)'; Уд. **sue** 'вершина (дерева)'; Ульч. **suve** 'вершина (дерева)'; Нан. **suve ~ sue** 'вершина (дерева)'; **sueke** 'верхушка, острие (острый конец предмета)'; **suekele-** 'отбросить что-либо (поддев концом палки, весла)'; **suekeci-** 'отбрасывать что-либо (поддев концом палки, носком ноги и т.д.)'; Ма. **subehe** '1. конец, вершина (ветвей); 2. побег, отпрыск; 3. кончик (усов, бороды)'; ср. п.-мо. **sibüge(n)** 'шило'; **sibügede-, sibügele-** 'прокалывать шилом'; **sobuyur** 'конусообразный'; **sobuj** 'быть остроконечным'; Мо. **шовгор** 'конус'; **шовой-** 'быть островерхим'; **шовх-** '1. острие; 2. острый'; **шовхгор** '1. остроконечный; 2. конусообразный';

Эвенк. **toyo (to, tova ~ too ~ toho, tovo)** '1. огонь; 2. костер; 3. очаг; 4. тепло (солнечное)'; Сол. **togo (tovo ~ tao ~ toho ~ too ~ tua)** 'огонь'; Эвен. **toy (тов, тóв(о), тогол)** '1. огонь; 2. костер; 3. очаг, топка, печь; 4. пожар'; Нег. **tō ~ toyo** '1. огонь; 2. костер'; **toyo-устар.** 'покупать в жены вдову'; **tō ezen** 'i' 'хозяин огня'; **tōggi** 'повесить котел над огнем'; **tōloki** 'бабочка (ночная)'; **tōno-** 'давать искру (при высекании огня)'; Уд. **taivana** 'зажигать свечу'; **tō** [***toyo**] '1. огонь; 2. костер'; **tongo** 'греться у костра'; Ульч. **tava** 'огонь'; **tavu-** '1. зажигать (свечу лампу); 2. прикуривать'; Орок. **tava ~ tāva** '1. огонь; 2. очаг'; **tava edeni** 'дух-хозяин огня'; **tavalamdi** 'бабочка (ночная)'; Нан. **tava (tavu ~ tau)** '1. огонь; 2. костер; 3. очаг'; **tāvop- ~ tāop-** 'загораться, зажечься, разжечься'; **tāvoci- ~ tāoci-** '1. разводить огонь; 2. жечь, поддерживать огонь'; **tāō- ~ tāōvo-** 'зажечь'; Ма. **tuva**, Сиб. **tua** 'огонь'; **tabu-** 'зажигать'; Чж. **t'ōh-wei** 'огонь'.

Эвенк. **tuye** ~ **tuve** '1. зимой; 2. зима'; **tuyedi** 'зимний'; **tuyeček** '1. зимовка; 2. зимовник, зимник, зимняя стоянка'; Сол. **tugu** 'зима'; **tuguši** 'проводить зиму, зимовать'; **tugus'ile** 'зимовка, зимник'; Эвен. **tuvuni** ~ **tuuni** 'зима'; **tuvur** ~ **tuur** 'зимний, зимняя шкура'; **tuvus** 'зимовать'; Нег. **tuve** ~ **tuye** '1. зимой; 2. зима'; **tuveji** ~ **tuyeji** 'зимний'; Ороц. **tuve** ~ **tue** 'зима'; **tuve-**, **tuesi** 'зимовать'; **tuvegi** 'наступить зима'; **tuveži** 'зимник, зимнее жилище'; Уд. **tue** '1. зимой; 2. зима'; **tuégi** 'наступить зиме'; **tueži** 'зимник, зимнее жилище'; Ульч. **tue** 'зима'; **tuežu-** [***tuergu**] 'наступить зиме'; **tuežuveni** 'зимой'; **tueri** 'зимовать, проводить зиму'; Орок. **tuve** '1. зимой; 2. зима'; **tuvedu** 'наступить зиме'; **tuvede(n)** 'место зимовки, зимнее стойбище'; Нан. **tue** '1. зима; 2. зимой'; **tuegu-** 'наступить зиме'; **tueni** 'зима'; Ма. **tuveri** 'зима'; **tuventuri** [**<tuveri + turi cecike>**] **cecike** 'название птички'; **tuverikten** [**<tuveri + žukten>**] 'жертвоприношение'; Чж. **t'üh- 'öh- 'öh-lin** 'зима'.

Интересно отметить, что в словах с первоначальным кратким гласным появление дифтонга ~**ua**~//~**ue**~, а затем, очевидно, вторичного согласного 'w' на стыке гласных в результате чего образуется комплекс ~**uwa**~//~**uwe**~, который появляется в основном в словах с лабиальным гласным первого слога в маньчжурском языке и некоторых языках южной подгруппы, в основном после согласных 'к', 'ž', 's'. Подобное явление можно наблюдать в дагурском языке, где на месте лабиализованного гласного появляется дифтонг, однако без эпентетического согласного, более подробно см. ниже.

Эвенк. **žire** 'иноходец'; **žire-** 'бежать иноходью'; **žorelan** [**<як.>**] 'рысак'; Эвен. **žörd'n**, **žörd'ncin**, **žörd'ncinmej** 'иноходь'; **žörd'n-**, **žörd'ncin-** 'бежать иноходью'; Нан. **žoaranda** 'идти рысью о лошади'; Ма. **žoran** ~ **žuvaran** '1. рысь; 2. иноходь'; **žorda-**, **žuvaranta-** 'идти рысью, иноходью'; ср. п.-мо. **žiruga** '1. иноходь; 2. иноходец'; **žiruyala-** 'идти иноходью'; Мо. **жороо** 'иноходь'; **жороо морь** 'иноходец'; **жорооло-** 'идти иноходью'; ДТС **žoriya** 'иноходец'; **žoriya at** 'конь-иноходец'; **žoriya kevaldin түсүп** 'сойдя со скакуна-иноходца'; ЭСТЯ **йорга** '1. иноходь; 2. иноходец'; Тув. **чыра**, Як. **доруо**, Чув. **сәрха** 'id.'.

Эвенк. **kuti** 'медведь'; Ма. **kuvatiki**, **kutka** 'медвежонок (*годовальный*)'; **kuvatika** 'название зверя (*похожего на медведя*)'.

Ороц. **sogžo** 'желтый'; **sogžolo** 'желтоватый'; **sogžono-** 'жел-

теть'; Уд. **soligi** 'белокурый, рыжий (о волосах)'; **sögzo(n)** 'желтый'; **som, somzi-** *изобр.* 'желтея'; Орок. **sögdo(n)** 'желтый'; **sögdolu** 'желтоватый'; **sögdon-** 'желтеть, становиться желтым'; Нан. **sögzo-** 'желтеть, становиться желтым'; **söm, sômzi, sôrak, sôrbor, sörga** 'желтея'; Ма. **suva** 'желтоватый, красно-желтый'; **suvajkan** 'желтоватый'; **suvajjan čibrgan** 'ласточка'; **suvajjan** '1. желтый (*цвет земли*); 2. 5-й из 10 циклических знаков'; **suvajjan ajsin** 'золото'; Чж. **sò-kiāng** 'желтый'; **sò-kiāng sên-kòh** *зоол.* 'ласка';

Эвенк. **sōl-, sōlū-** '1. смешивать, перемешивать; 2. соединить, объединить'; **sōlūv-** '1. быть смешанным, смешаться; 2. быть соединенным'; **sōlūp-** '1. смешаться, слиться; 2. соединиться; 3. смутиться, растеряться'; Эвен. **holtin** 'название блюда (*из вареной кетовой икры с примесью лиственничной коры*)'; Нег. **sōl-** '1. смешать, перемешать; 2. соединить, объединить'; **sōlip-** '1. смешаться, перемешаться; 2. соединиться, объединиться'; **sōllan-** 'название блюда (из рыбы, смешанной с толченными ягодами)'; Ороч. **silima** 'название блюда (из рыбы, смешанной с толченными ягодами)'; **sol-** 'смешать, перемешать'; Уд. **sol-** 'смешать, перемешать'; **solimi** 'название блюда из отварного мяса или рыбы с маслом'; Ульч. **sol-** 'смешать'; Орок. **sol-** 'название блюда (из рыбьих молок, шикши и нерпичьего жира)'; **sol-** 'смешать, перемешать'; **solipči-** 'смешиваться'; **soliči-** 'смешивать'; Нан. **sol-** 'смешать, перемешать'; **solikto-** 'смешанный'; **solip-** 'смешаться, перемешаться'; **solīca** 'смесь'; **solīči-** 'смешивать, перемешивать'; Ма. **suval'a-, suval'aganza-** ~ **suval'ahanza-, suval'ata-** '1. смешивать, перемешивать, примешивать; 2. соединять; 3. связывать'; **suval'an, suval'ata** 'смесь'; **suval'asun** '1. примесь; 2. приправа (к кушаньям)';

Ма. **song'a- ~ sonk'a- ~ suvank'a- ~ suvank'a-** 'пастись на траве'; **song'abu- ~ sonk'abu- ~ sumk'abu-** 'пускать пастись на траву';

Ма. **guvaša-** 'скисать, свертываться'; ср. п.-мо. **yašila-** 'прокисать, свертываться'; Мо. **гашла-** 'прокисать, свертываться';

Ма. **duvarga usiha** 'утренняя звезда'; ср. п.-мо. **doruna** 'восток'; Мо. **дорно** 'восток';

Подобный эпентетический щелевой согласный 'w' появляется на стыке гласных 'u' и 'a', особенно в заимствованных словах, чему служат подтверждением многочисленные слова вошедшие в тунгусо-маньчжурские языки из китайского. Приведем для наглядности

лишь одно из них: Ма. **хуван** [< кит.] 'августейший'; **хуванди** 'император'; Чж. **hoāng** [< кит.] 'a-muh-lu-kā 'императрица'; **hoāng-tsi** [< кит.] 'наследник престола'; ср. п.-мо. **xong taiji** [< кит.] 'наследный принц'; Мо. **хуандий** 'иператор'; **хуантайз** – **хунтайж** 'наследный принц'. Иными словами, для того чтобы появился шелевой согласный 'w', необходимо чтобы на месте лабиализованного гласного 'u' образовался дифтонг 'ua' в маньчжурском языке, а также и некоторых других языках южной подгруппы тунгусо-маньчжурских языков. Подобное явление можно наблюдать в дагурском языке, где на месте лабиализованного гласного появляется дифтонг. Различия имеются только в говорах, например, Н. Поппе описал хайларский говор дагурского языка, где краткие гласные 'o' и 'u' совпали в один звук близкий к 'o' и во многих случаях дали в хайларском говоре 'oa'. В бутхаском же говоре дагурского языка, описанный Б.Х. Тодаевой, напротив фонемы 'o' и 'u', после того как они также совпали, дают дифтонг 'ua'. Например: п.-мо. **dotura** 'внутри', Т. **дуатар**, П. **доатар**, MD. **duatare**, К. **dotor** 'id'; п.-мо. **xorigyun** 'ручей', Т. **хуарат**, П. **хоарат**, MD. **huarehe**; п.-мо. **durula** 'иметь желание', Т. **дуарла**, П. **доарал**, MD. **duarele**, К. **doralala**, **duarti** 'id'; п.-мо. **dunda** 'внутри', Т. **дуанда**, Ив. **дуанде**, П. **доанд**, MD. **duande**, К. **duanda** 'id'; п.-мо. **tulga** 'колонна', Т. **туалат**, П. **тоалат** 'id', п.-мо. **qura** 'дождь', Т. **хуар**, П. **хоар**, Ив. **хуара**, MD. **huare**, К. **huar** 'id' [примеры даются по Тодаевой].

Попутно можно отметить, что если в начале слова находится лабиализованные гласные 'o' и 'u', то в некоторых случаях в южной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков появляется протетический щелевой согласный 'w' в большем числе слов чем в северной подгруппе [Цинциус, стр. 178]. В то время как в маньчжурском языке гласные 'o' и 'y' в начале слова произносятся как 'во' и 'ву', а если после 'y' следует звук 'й', то этот слог произносится как 'вэй' [Захаров 1875, с. 54-55]. Подобные случаи можно наблюдать и в дагурском языке, который относится к монгольской группе языков, где имеются случаи образования протетического согласного 'w' в абсолютном начале слова, которое первоначально, очевидно, не имело его в своем составе. Поэтому случаю Н. Поппе писал, что сравнивая дагурские формы с маньчжурскими можно отметить совпадение в начальной позиции, например: Ма. **vasiha** 'коготь',

Эвенк. **ohikto** < ***osikto**; Ма. **veyilen** 'дело', п.-мо. **üile** 'работа, дело', Ма. **vase** 'чулки', П. **w^oac** ~ **woac**, Т. **vāc** 'id'; Ма. **va** 'запах', П. **woa**, Т. **vā** 'id' [Поппе 1930, 112]. В приведенных примерах тунгусские (эвенкийские) и монгольские формы отражают состояние старого вокализма, но только в первых двух случаях. В остальных же случаях приведенные Н. Поппе примеры с Ма. **vase** 'чулки' и **va** 'запах' не совсем удачны, поскольку начальный 'v' имеет другое происхождение, т.е.: Эвенк. **ηō** 'запах, аромат; вонь'; Эвен. **ηō** 'запах, вонь; зловоние'; Нег. **ηō** 'пахнуть, вонять'; Ороц. **ηōккi** 'вонь'; Уд. **ηonsi**, **η^oosi**, **ηühōsi** 'нюхать'; Ульч. **vāηoli** ~ **vākulīā** (**ηuakuli**) 'вонючий; хорец, колонок'; Орок. **ηōsi** 'запах'; **ηōsu** 'нюхающий, принюхивающийся'; Нан. **vāηkoli** (**ηoankoli**) 'хорец'; **vāηkoli poloni** 'тополь (одна из разновидностей тополя)'; Ма. **va** 'запах, аромат, вонь'. Сол. **vās**, **vāsa** 'чулки'; Ульч. **vāsu**; Нан. **vasu**; Ма. **vase** [< кит. **vadzī**]. В первом примере начальный 'v' маньчжурского, нанайского, ульчских и 'η' остальных языков, вероятно, восходит к древнему тунгусо-маньчжурскому *η^w и является заиствованием в дагурском языке, а второй, как видно выше, является также заимствованием из китайского. Тем не менее в тунгусо-маньчжурских языках южной подгруппы, в основном в маньчжурском, имеется достаточно случаев когда в анлаутной позиции на месте лабиализованного гласного появляется протетический согласный 'w'.

В монгольских же языках согласный 'w' в начальной позиции не встречается, более того, имелась тенденция к устранению этого звука и замене его лабиальным гласным [Владимирцов, с. 161, 381]

Принятые сокращения

ДТС – Древнетюркский словарь

Ив – материалы дагурского языка по А.О. Ивановскому

К – материала дагурского языка по С. Калужинскому

МА – Поппе Н.Н. Монгольский словарь Мукадимат аль-Адаб

П – хайларский говор дагурского языка по Н.Н. Поппе

ССТМЯ - Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков

Т – бутхаский говор дагурского языка по Б.Х. Тодаевой

ЭСТЯ – Этимологический словарь тюркских языков

МД – материалы дагурского языка по С. Мартину

ср. - сравните
id. – то же
< - дало
* - предполагаемая форма
п.-мо. – письменный
Бур. - бурятский
Даг. – дагурский
Кит. - китайский
Ма. - маньчжурский
Мо. - монгольский
Нан. – нанайский
Нег. – негидальский
Орок. - орокский
Ороч. – орочский
Сол. – солонский
Тув. - тувинский
Уд. – удейский
Ульч. – ульчский
Чж. – чжурчжуньский
Чув. - чувашский
Эвен. - эвенский
Эвенк. – эвенкийский
Як. - якутский

Литература

Владимирцов Б.Я. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халхаского наречия. М. 1989.

Древнетюркский словарь. Л. 1969.

Захаров И. Грамматика маньчжурского языка. СПб., 1875.

Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1879.

Ивановский А.О. Mandjurgica. Образцы солонского и дахурского языка. СПб., 1894.

Поппе Н.Н. Монгольские числительные// Языковедные проблемы по числительным. Сб. статей. Л., 1927/

Поппе Н.Н. Дагурское наречие. Материалы комиссии по исследованию монгольской и танну-тувинской народных республик и бурят-монгольской АССР. Л. 1930.

Поппе Н.Н. Монгольский словарь Мукадимат аль-Адаб, ч. 1-2. М.-Л., 1938, ч. 3 - 1939.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., т. I – 1975, т. II – 1977.

Тодаева Б.Х. Дагурский язык. М. 1986.

Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л. 1949.

Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы Ж,Й. М., 1989.

Kałużinski St. Dagurisches worterverzeichnß. Nach F.V. Muromskis fandschriftlichen Sprachaufzeichnungen bearbeitet und herausgegeben. Warszawa. 1969.

Martin S. Dagur Mongolian Grammar, Texts and Lexicon. Vol 4. Bloomington, 1961.

“ДЖАНГАР” И ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

*Бурыкин А.А.
Семенова Л.Н.*

Об одном общем мотиве в якутском предании об Омогое и Эллзе, тюркском эпосе о Едиге и калмыцком эпосе «Джангар»

Исторические предания якутов - самостоятельный фольклорный жанр, бытующий в народной традиции наряду со сказками, мифами, героическим эпосом олонхо. Замечено, что, в отличие от олонхо, сказочного и недостоверного повествования, предания являются сравнительно достоверным отражением исторических событий, в предании народная память обращается, как правило, к деятельности конкретных исторических персонажей, фольклорная версия которой подтверждается подчас и архивными данными. Таковы, например, предания времен межплеменных столкновений конца XVI - начала XVII веков о родоначальнике якутов Тыгыне, о стихийном бунтаре и разбойнике Манчаары, разнообразные рассказы о выдающихся «людях из народа».

Иначе дело обстоит с преданием о легендарных прародителях якутов Омогое и Эллзе. Это повествование отсылает к самой древ-

ней истории якутов как этноса: реконструкция ее не может быть дополнена письменными источниками: историк в этом случае располагает только изустными преданиями легендарного характера, содержание которых сообщает нам лишь самые общие сведения об историческом прошлом народа. В широко распространенном предании о переселении предков якутов с южной прародины на Среднюю Лену историческая достоверность заключается только в самом факте переселения некой этнической группы. Тем не менее, это повествование безусловно претендует на историчность: в большинстве вариантов предания присутствуют родословия, возводящие происхождение отдельных якутских родов и улусов к сыновьям Эллэ; по наблюдениям Г.У. Эргиса, в преданиях преобладает реалистическое отражение событий прошлого, присутствует и вполне реалистическая мотивировка событий /1, с 242/. Это позволяет классифицировать предание как образец исторического жанра, который есть закономерная форма выражения исторического сознания коллектива, форма своеобразного закрепления его исторической памяти, осуществления его исторических стремлений /2, с. 165/.

В.М. Никифоров, исследуя художественные особенности якутского народного предания, справедливо отметил синкретичность его жанровой природы, в котором представлены художественные достижения всех смежных с ним жанров /3, с. 113/. Действительно, в предании о первопредках присутствуют элементы разных повествовательных комплексов мифа (например, различные новшества Эллэ, в том числе устройство первого кумысного праздника, что и позволяет характеризовать Эллэ как культурного героя), сказки (чудесная жена), исторического предания (родословия). Преобладающим признаком, который может быть положен в основу классификации якутских народных преданий, по мнению исследователя, является степень искажения исторической правды и соотношение достоверности и вымысла, наличие или отсутствие которого устанавливается путем специального исследования. Отсюда заключение автора о том, что в предании об Омоее и Эллэ «отдельные мифологические и легендарные мотивы выполняют лишь орнаментальную роль»/3, с. 114/, которое, на наш взгляд, не учитывает природы фольклора как явления духовной культуры и определяет специфику народного предания в корректировании истории. Таким

образом, по мнению В.М. Никифорова, единственным и преимущественным жанрообразующим признаком народных преданий является оппозиция исторически достоверно // исторически недостоверно, отношение к положительному члену которой классифицирует предания на мифологические, легендарные и собственно исторические, к которым автор относит предания, где доминирующая установка на достоверность сочетается с отдельными эпизодическими элементами мифологического» /3, с. 11/. С этим нельзя согласиться: предание, как образец фольклорного жанра, не знает других способов отражения исторической действительности, и все его претензии на историчность закономерно реализуются в мифологических, сказочных, легендарных мотивах, и в том числе мотивах «исторического характера»; историзм, по выражению В.Я. Проппа, есть явление идейного порядка, мы бы сказали, метаповествовательное. Не случайно Г.В. Ксенофонов, не раз отмечавший громадную научную ценность преданий как исторического памятника интернационального героического эпоса номадов древней Азии /4, с. 193/, свои материалы по мифологии и легендарной истории якутов поэтично назвал Элэйадой, а цикл про Элэя - Элзевским мифом; точно так же монгольская хроника 1240 года - исторический памятник, во многом опирающийся на устные эпические традиции, названа Сокровенным сказанием монголов.

Другая точка зрения на предание принадлежит Н.В. Емельянову. По мнению исследователя, сюжет предания об Омогое и Элзэе имеет тематическое сходство с ранними типами сюжетов олонхо, а именно - олонхо об отверженных потомках божеств. Именно текстологическое сопоставление предания с сюжетами олонхо позволило исследователю установить стадиальную иерархию трех типов сюжетов олонхо - конкретно олонхо о заселении Среднего мира, сюжеты о родоначальниках и защитниках племени. Подобное сопоставление выглядит интересным. Например, таков один из вариантов олонхо в записи С.И. Боло, согласно которому Элэй - это спущенный на землю небожитель, прибывший специально для установления связи племени с божеством, и этот вариант, по-видимому, является неким промежуточным звеном в возможном развитии предания в сторону мифологического эпоса. Аналогичные тексты, возможно, могут пролить свет на проблему генезиса якутского эпоса олонхо.

Нельзя не упомянуть здесь гипотезу А.П.Окладникова, считавшего предание этого типа результатом трансформации мифологического сюжета о невинно гонимых героях-близнецах. В своих работах, посвященных Шишкинским писаницам, исследователь говорит о возможности объяснения некоторых рисунков мотивами бурятского и якутского фольклора. Указывая на сходство якутского предания и бурятской легенды о Хара-Ажирае и Харамцай-Мергене, двух богатырях, преследуемых, а затем убитых монголами, А.П.Окладников говорит об общем для якутов и бурят курыканском наследии. Писаницы Шишкинских скал, а, точнее, рисунки с изображением двух фигур, сидящих на одном коне, взявшихся за руки, борющихся, восходят, по Окладникову, к древнему курыканскому мифу «о божественных близнецах и властителях Лены», реконструировать который можно на основании сравнения и выявления общих элементов в легендах якутов и бурят, для которых курыканы, по мнению большинства исследователей, были общими предками. Основным ядром курыканского мифа, как считает А.П. Окладников, является рассказ о том, что «божественный беглец плывет на вывороченном водой дереве с торчащими вверх корнями». Этот мотив, действительно, является общим для обоих преданий. «Так плывет в якутской саге Эллэй, и точно так же плывут вниз по Лене Хара-Ажирай и Харамцай-Мерген» /5, с. 189/. Вместе с тем А.П. Окладников отмечает связь легенды об Омогое и Эллэе со сказаниями других тюркских народов; указывая, в частности, на сходство имен сыновей Эллэя с этническими наименованиями южных тюркских племен (Аргын, Айаал), он говорит о предании как о точной копии основных элементов родословной саги дархатов - саянских урянхайцев или уйгуров /6, с. 359/. Еще Г.В.Ксенофонтов обнаружил в Эллэаде генеалогические сказания и мифы, характерные для древнейших турецких и монгольских племен Центральной Азии /2, с. 192/. Уже в своих первых научных докладах Г.В.Ксенофонтов выдвинул тезис о том, что якутская легенда об Омогое и Эллэе является вариантом общетурецкой легенды об Огуз-Хане, а также легенды уйгуров об избрании ими двух царей /там же/. Но А.П.Окладников оперирует в своих изысканиях довольно сомнительным текстом. Он приводит вариант П.Е.Готовцева, который можно отнести к жанру предания с большой оговоркой, скорее это довольно пространное размышление о прошлой жизни якутов, где, кроме родословной Эллэя и Омогоя, действи-

тельно представленных братьями, приводится рассказ о легендарном Тыгыне, завоевании якутов русскими, смерти силача Чаал-бас и т.д. Однако, выводы А.П.Окладникова, касающиеся глубинной мифологической семантики фольклорных мотивов, не выглядят вовсе неожиданными: Эллэй - типичный культурный герой, в этом плане Омогой, безуспешно пытающийся превратить Талое озеро в молочное, действительно походит на антигероя. Но вряд ли здесь близнечный миф может быть семантическим содержанием конфликта между консервативным главой патриархального семейства и зятем-пришельцем, каковым и является основной конфликт предания. Тем не менее, предложенный А.П.Окладниковым путь сравнения якутского исторического предания о первопредках с бурятскими преданиями является вполне перспективным; хотя сравнение Эллэевского мифа с циклом преданий о Хоридой-мэргэне, легендарном прародителе хоринских бурят, вопреки ожиданиям, не представляет убедительных параллелей.

Таким образом, обращение к специфической тематике предания о первопредках неизменно приводит к выводам исторического характера, которые требуют не только историко-сравнительного изучения якутского предания и текстов других устных культур, близких якутам генетически и типологически, но и тщательного анализа жанровой природы, сюжетной и персонажной структуры предания.

Сюжетное содержание основных вариантов «Эллэевского мифа» однородно: несмотря на отдельные различия в деталях, большинство текстов сохраняет инвариантные элементы предания - прибытие беглецов на Лену, Эллэй в работниках у Омогоя, женитьба Эллэя, изгнание Эллэя и его жены, устройство Эллэем первого кумысного праздника, посрамление Омогоя и торжество Эллэя. В такой последовательности данный набор мотивов представляет распространенный в мировом фольклоре сюжет о смене поколений. Собственно якутская специфика реализации в текстах предания темы смены поколений заключается в том, что ему придан своеобразный этногенетический пафос. Тематикой конфликта старого (в лице консервативного и некультурного Омогоя) с новым, воплощенным в сильном и молодом культурном герое Эллэе становится основание рода человеком, имеющим на то высшее предопределение и божественную санкцию. Эллэй, доказав свою мужскую и магическую потенцию, становится родоначальником, и, по меткому

выражению А.П.Окладникова, «боги предпочитают Эллэя, а отвергнутый ими Омогой гибнет»/5, с. 190/. Противостояние Омогоя и Эллэя имеет много общего с древним обычаем смены царей-жрецов, подробно описанном Дж.Фрэзером в его исследовании «Золотая ветвь». В.Я.Пропп, описывая историко-генетические корни русской волшебной сказки, назвал фольклорную реализацию проанализированного Дж.Фрэзером ритуала мотивом престолонаследия. Сюжет престолонаследия реализован в предании в брачной тематике, реализованной в таких мотивах, как выбор Эллэем невесты, брачные испытания Омогоем Эллэя и произвольная дрожь Омогоя при виде входящего в юрту Эллэя. Остановимся на них подробнее.

По совету отца Эллэй выбирает себе в жены нелюбимую дочь Омогоя, которая, согласно приметам, должна стать многодетной матерью: «Если придется выбирать тебе жену, не зарься на белизну лица. Бери ту, которая будет мочиться с пеной и при работе с мутовкой все четыре пальца будет держать вместе, не отъединя мизинца» /7, с. 17/. Представление о бурном мочеиспускании как признаке плодovitости известно многим народам, это встречается в якутском фольклоре не только в цикле преданий о первопредках, но и в олонхо - например, так же откровенно демонстрирует перед родителями невесты свою мужскую силу и Строптивый Кулун Куллустур, герой одноименного якутского олонхо.

Мотив выбора Эллэем невесты является одним из обязательных сюжетных мотивов предания, он же имеет и важное смысловое значение: именно соединение с плодородным началом в лице дочери Омогоя становится залогом будущего процветания рода. Не менее важен в развитии конфликта поколений и мотив испытания Эллэя Омогоем, так как он уточняет именно брачную тематику предания: «Вот так Эллэй пригнал гурт скота и шумно ворвался в дом. Старуха ему поднесла чашу-атыйах с напитком из кислого молока, сдобренным маслом. Он стал пить напиток, присев на нары, опершись на рукоять пальмы, и выпил чашу-атыйах напитка. Когда он стал пить, Оногой Баай пальмой ударил Эллэя, нацелившись в самую середину его макушки. Эллэй, как будто ожидая этого, увернулся от удара» /8, с. 65/. Этот эпизод имеет прямые параллели с одним из записанных Г.В.Ксенофонтовым текстов о существовав-

шем некогда у якутов древнем обычае воспитания воинов: «На дочери человека, получившего воинское обучение, мог жениться только воин, прошедший такое же учение. Эта женитьба, как говорит предание, происходила так. Приехавший свататься входил в юрту. Тотчас же старуха-хозяйка подавала ему в посуде кумыс утолить жажду. В то время, когда он наклонялся к посуде, старик неожиданно вскакивал и колол пальмой, целясь в самую печень. Жених должен был отскочить в сторону, не пролив при этом кумыса... (выделено мной Л.С.) Только после этих предварительных испытаний начинались переговоры о женитьбе.» /7, с. 115/.

С мотивом брачного испытания Эллэя непосредственно связан другой обязательный для предания мотив - мотив страха Омогоя : «Старик, надо же, когда Эллэй входит в дом, тебя пробирает сильная дрожь, видно, твоя душа чувствует какую-то беду, видно, этот человек станет кем-то другим»? Омогой не признается в своем страхе и жена Омогоя производит следующий опыт, смысл которого кажется на первый взгляд совершенно неясным: она вручает Омогою чашу с кумысом, которую он, «задрожав, как лошадь после водопоя», расплескивает при виде входящего в юрту Эллэя. Однако для нашей темы наиболее интересен следующий эпизод повествования: вручив чашу, жена прикрепляет колышками полы его шубы к полу, к орону - месту в юрте, или к шкуре, на которой Омогой сидит, но дрожь его так сильна, что колышки выдергиваются, а чаша с напитком расплескивается.

Этот эпизод является одним из самых неясных мест в предании об Эллэе, он не имеет параллелей в других устных текстах якутской фольклорной традиции, не находит никакого объяснения в якутской этнографии, никак не раскрывается в тексте и как будто бы не имеет дальнейшего сюжетного развития. Не менее важным является тот факт, что эпизод с колышками является наиболее поверхностным элементом повествования, он не имеет особого сюжетобразующего значения и выглядит простым мотивационным элементом. Тем не менее данный эпизод обязателен для всех вариантов предания. Следовательно, этот мотив является важным смысловым элементом (в противном случае он был бы утрачен в процессе устного бытования), а его конкретное сюжетное выражение несет семантику, не лежащую на поверхности, но важную для общего смысла предания. Обратившись к тюрко-монгольскому фольклорному ма-

териалу, мы обнаружили, что интересующий нас мотив не является широко распространенным и в тюркской эпической традиции: он не найден нами нигде, кроме единственного текста тюркского эпоса о Едиге, и, только обратившись к эпосу о Едиге, можно объяснить внутренний смысл эпизода с колышками в якутском историческом предании. В монгольской эпической традиции, которая как будто бы весьма близка тюркской традиции, сходный мотив встречается также всего однажды – в одной из версий калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Сказание о Тохтамыше и Едиге, широко распространено от Нижнего Поволжья до Южной Сибири у тюркоязычных народов, исторически связанных с Золотой Ордой. Из многочисленных записей этого эпоса, имеющего только на татарском языке около двадцати списков, по мнению В.М. Жирмунского, наиболее надежным источником, «как по филологической тщательности текста, так и по близости содержания варианта к предполагаемому архетипу» /9, с. 351/, является запись Чокана Валиханова, казахского просветителя и офицера русской армии, короткая жизнь и научная деятельность которого была посвящена тому, чтобы, по словам Г.Н.Потанина, «сделать разоблачения в древней истории Востока посредством данных, которые представляют народные предания и остатки старины киргизского народа» /10, с. XX-XXI/. Оригинал записи Валиханова был опубликован П.М.Мелиоранским в 1905 г., а русский перевод напечатан в собрании сочинений Ч. Валиханова под редакцией Н.И.Веселовского (1904 г.).

«Изобретение этой рапсодии, писал Ч.Валиханов, по всем вероятностям относящееся к XIV в., чрезвычайно меня поразило. Существование Идыге так же несомнительно, как существование Тохтамыш-хана и Тамерлана. Оно подтверждается не только народными преданиями, но и письменными фактами» /11, с. 223/. Это тот самый лукавый и злохитрый Едигей русских и литовско-польских летописей, который учинил поражение Витовту на Ворскле и предпринял поход на Русь, разорив многие русские города и неудачно осадив Москву. Но «великодержавные претензии Идыге не сохранились в памяти народной, и историческое содержание эпоса целиком ограничено внутрифеодальными распрями между Тохтамышем, Идыге и Тимуром» /12, с. 378/.

Сказание об Едиге сложилось среди тюркских кочевых племен, входивших во второй половине XIII в. в состав орды темника Ногая и выделившихся в конце XIV начале XV в. из Орды при Едиге. Из племен, входивших в Ногайскую орду, племя мангыт, выходцем из которой и был Едиге, занимало главенствующее положение. Не будучи чингизидом, Едиге не имел наследственных прав на золотоордынский престол, тем не менее, он довольно долго фактически правил Ордой (через марионеточных ханов) и был убит в 1419 году в одной из стычек с сыном Тохтамыша Кадыр-Берди. Правление всесильного временщика стало последним ярким эпизодом в истории Золотой Орды, после чего могущественное степное государство окончательно распалось. Драматичная судьба Едиге сделала его любимым героем тюркского эпоса.

Сложившиеся еще при жизни Едиге легенды и стали тем зерном, из которого после развилось эпическое сказание о нем. П.М.Мелиоранский отмечал, что кроме имен Едиге, Тохтамыша и Тимура, сказание сохранило имена «многих исторических лиц, игравших роль в Золотой орде и в нынешних киргизских степях» /13, с. 6/. Но эпический Едиге мало похож на Едиге исторического, хитрого и коварного военно-политического диктатора. Рассказы о детстве Едиге имеют и вовсе легендарный характер: это его чудесное происхождение, мудрые решения, которые, по выражению П.М.Мелиоранского, «есть прямо суд Соломона в киргизской одежде».

По одной из версий сказания, Едиге сын мусульманского святого, имя которого Баба Туклас Чачты Азиз («волосатый святой») и красавицы пери. Однажды, совершая омовение у источника, Чачты Азиз увидел трех лебедей, которые, спустившись на берег и сбросив свои лебединые одежды, стали купаться. Святой похищает одежду одной из купальщиц и принуждает стать ее своей женой. Дальнейшее течение рассказа соответствует широко распространенному в фольклоре мотиву о деве-лебеди и нарушенных брачных запретах, скрывающих от мужа звериный облик жены.

Этот рассказ имеет различные варианты. Например, согласно записи Ч. Валиханова, святой встречает на берегу девицу, расчесывающую золотым гребнем свои золотые волосы: «Однажды Баба-Туклас (святой муж) встретил на берегу моря девицу, которая, прилетев в виде голубя, обратилась в девицу и, сидя на берегу, золотым

гребнем расчесывала свои золотые волосы, но лишь только он приблизился к девице на недалекое расстояние, она, увидев его, погрузилась в воду, оставив на берегу голубиную шкуру. Это была, по мнению одних, дочь солнца (Кун сулу), другие считают ее дочерью духа Албасты. Оставшись на берегу, Баба-Туклас сказал: «Разве я не Баба-Туклас Чачты-Азиз, что не могу нырнуть за нею?» Сказал и вслед за девицей бросился в воду. «60 белых отавов стоят под водою, в одном из них сидит девушка, сказал бы: солнце - глаза есть, сказал бы месяц - есть рот... Она была такой удивительной красоты» /11, с. 232/.

По другой версии сказания Едиге был сыном сокольника Тохтамыша по имени Кутлу-Кия (или Кутлу-Кая). Соблазненный посулами Са-Темира (Тамерлана), Кутлу-Кия отдает ему одно из яиц, снесенных соколом чудесной породы, который составлял предмет особой гордости Тохтамыша. Узнав о поступке своего сокольничего, разгневанный Тохтамыш велит казнить не только его самого, но и всю его семью. Едиге спасает друг его отца, подменив обреченного на смерть младенца собственным сыном, и воспитывает сына Кутлу-Кия как своего. Спасенный ребенок растет не по дням, а по часам и обнаруживает небывалую для своего возраста способность разрешать трудные задачи. Именно благодаря своей мудрости, он оказывается при дворе Тохтамыша, узнав, как мудро юноша разрешает одну из тяжб, хан приближает его к себе, не подозревая, что тот сын казненного им сокольничего. Пастух Едиге становится ханским советником и быстро завоевывает всеобщий авторитет. Здесь между Едиге и Тохтамышем происходит конфликт, один из эпизодов которого абсолютно идентичен эпизоду с колышками из Элэйады.

Нерасположение Тохтамыша к Едиге возбуждает ханша. Согласно одной из версий, Едиге отвергает любовь ханши (или одной из дочерей Тохтамыша). Желая испытать Едиге, ханша подносит ему отравленный (испорченный) напиток, но Едиге, благодаря своей мудрости, избегает опасности: «Ханша говорит: завтра, когда он придет утром сказать «салям», нужно напоить его мочой, а потом медом. Если он выпьет мочу, то он умрет с горя, а если не умрет с горя, то его нельзя будет убить ничем, потому что он человек храбрый!» Ханша наполнила чашку своей собствен-

ной мочой, и, когда Эдыге пришел к хану, ему подали эту чашку. Он взял ее и выпил жидкость. Ханша спросила, как он находит напиток. Он ответил, что напиток приятный, только посуда старая.» /14, с. 309/.

Согласно другим версиям, ханша вызывает в Тохтамыше подозрения в том, что «звезда Едиге стоит выше звезды хана». Как и Омогой, Тохтамыш не признается в своем невольном страхе: «Неправда! Дух сына не может быть выше духа отца». И ханша проделывает этот замечательный опыт, убедивший Тохтамыша в высшем предназначении своего работника. «Эдыге жил у хана Тохтомыса в работниках. Когда он, бывало, войдет в юрту, Тохтомыс не может усидеть на месте, но сам он этого не замечает; замечает только его жена Тогай-бью-бю. Зачем ты встаешь с места? - спрашивает она, но Тохтомыс сам этого не замечает и отпирается. Тогда она прикнула его одежду иглой. Когда назавтра Эдыге вошел в юрту, хан встал, сам того не замечая и сломал иглу. Стали тогда все бояться Эдыге и задумали убить его» /14, с. 312/. Этот эпизод, между прочим, проясняет другой, когда Едиге, еще будучи пастухом и предводителем над сверстниками, отказывается почтить вставанием приближенного хана (или самого Тохтамыша), мотивируя это тем, что «по шариату младший должен приветствовать старшего». «Девяносто при нас парней / Если возраст их подсчитать, / Сколько им лет и дней, / Выходит, что старше мы, / И нет превосходства у тебя, / Да и нет благородства у тебя: / Первым не поклонился нам. / Первым ты не сказал «салям».

Этот мотив имеет в своей основе реальные нормы бытового этикета - традиционный порядок приветствия. Эпизод с прикалыванием иглой ханского халата и чашей с испорченным напитком отсылает к нормам поведения при ханском дворе, регламентированным дворцовым церемониалом. Например, в приводимом В.В. Бартольдом сочинении о церемониале при дворе узбекских ханов «Море тайн относительно доблестей благородных» даются объяснения некоторых из обычаев Высочайшего церемониала и перечисление порядков и правил его по ясе и юсуну /15, с. 393/, где церемония питья кумыса, когда перед знатными и простыми накрывается скатерть милости и щедрости, сопровождается необходимым соблюдением правил и обычаев, и именно во время подобного приема Тох-

тамыш намеревается напоить допьяна Едиге и убить. Прикалывание одежды иглой и подаваемая вассалу царем чаша с напитком неизменно сопровождают друг друга как в тюркском эпосе, так в якутском предании, моделируя, как нам кажется, ситуацию дворцового приема (или церемониального приема гостей), когда любое отступление от существующего церемониала, будь то пролившийся напиток или нарушение порядка приветствия, расценивается как безусловно неблагоприятный для правителя знак. Невольное вставание хана при входе вассала не только противоречит общепринятым нормам этикета, согласно которым младший должен первым приветствовать старшего, но и рассматривается как свидетельство внутренней слабости правителя.

В якутской традиции подобные представления находятся на периферии поведенческой модели и неактуальны для предания, так как этикетная подоплека эпизода, важная для общего смысла повествования о Едиге, отсутствует в Эллейаде. В ногайском эпосе прикалывание одежды иглой призвано подчеркнуть сам факт вставания хана как нарушение норм этикета, в якутском предании эпизод с колышками превращается в своеобразный сказительский прием, способ гиперболизации страха Омогоя (дрожь его так сильна, что колья выдергиваются, а напиток расплескивается). В одном из вариантов Э.К.Пекарского на спине шубы Омогоя старуха пришивает несколько оборок, чтобы звук лопнувших ниток явственно засвидетельствовал страх Омогоя. О забвении семантики мотива свидетельствует и следующий вариант: «Во время спора жена поднесла Омогою в берестяном сосуде с ободком кумыс и предложила дожидаться, когда в дом войдет Эллэй. Как только он стремительно вошел в дом после работы тут же кумыс из берестяного сосуда с ободком, который держал в руках Омогой, расплескался, затрясся подол его верхней одежды и взлетел вверх осинового листа, который был приколот женой к его подолу. Вот только тогда Омогой признался себе, что страшится Эллэя» /16, с. 45/. Здесь игла уже заменена осиневым листом, что можно объяснить только тем, что исходная семантика мотива уже утрачена; не прочитывается и возможная семантика иглы (колышка, лука).

Таким образом, эпос об Едиге и Эллэйада обнаруживают паразитическое сходство не в основной сюжетной коллизии, а в самых

поверхностных, непринципиальных деталях повествования. Это трудно назвать случайным совпадением: предки якутов должны были быть знакомы с ногайским эпосом, иначе присутствие этого мотива в Эллэйаде остается загадкой. Мы не можем точно определить характер заимствования, предположим только то, что данный мотив, очевидно, мигрировал на восток вместе с носителями эпоса об Едиге. Закономерно возникающее здесь возражение, что подобные параллели могут иметь типологический характер, представляются нам несостоятельными, так как аналогичные мотивы оказываются чрезвычайно редкими для тюрко-монгольской устной традиции. Таким образом, можно предположить, что предки якутов имели в прошлом какую-то историческую связь (коль скоро известно время и место сложения «Едиге») с Ногайской ордой, или, по крайней мере, относились к периферийной части территории распространения эпоса о Тохтамыше и Едиге. О генетическом характере этих фольклорных параллелей говорит и Ф.В.Ахметова в своей работе «Эпические параллели якутской Эллэйады и татарских дастанов». Обратив внимание на интересующий нас эпизод, Ф.В.Ахметова отмечает наличие этих параллелей лишь у якутов и поволжских татар и отсутствие параллелей с сибирскими татарами /17, с.102/. Интересен вывод Ф.В.Ахметовой о том, что легендарный Эллэй мог быть поволжским, а не сибирским татаринном /там же/. Не останавливаясь подробно на проблеме этногенеза якутов, отметим только, что исследователями подтверждается факт былых кыпчак-якутских связей в области материальной и духовной культуры. Но Ф.В.Ахметова необоснованно ограничивает разыскания только татарским фольклором. Основной вариант Эллэевского мифа обнаруживает параллели не только в татарских версиях Едиге; например, ногайская версия Н.Семенова, по-видимому, наиболее полная и близкая к народной первооснове, также может предоставить подобные параллели; следовательно, мы можем расширить границы сравнительного анализа.

Несмотря на то, что правила дворцового этикета, которые являются семантическим содержанием эпизода с прикалыванием одежды в эпосе о Едиге, неактуальны для якутской традиции, якутское предание тем не менее сохранило в неизменности этот мотив. В чем причина подобной последовательности? Ответом на этот воп-

рос может послужить, на наш взгляд, тот факт, что в обоих текстах одинаковы не только эпизоды с колышками и иглами, но и идентичен сам смысловой контекст, в котором данные мотивы функционируют в Едиге и Эллэйаде.

Семантика основной сюжетной коллизии Эллэйады - смены поколений, не менее актуальна и для Едиге, сюжетный инвариант которого выражен тематикой престолонаследия со всеми положенными для этого сюжета атрибутами: стареющим правителем, враждебным зятем (по терминологии Проппа) и умерщвлением царей-жрецов. После позора Тохтамыша, когда становится очевидной слабость прежнего правителя и возникают подозрения на властные претензии Едиге, последний бежит из Орды и, заручившись поддержкой Тамерлана, убивает Тохтамыша и захватывает в Орде власть. Перед нами потестарный конфликт.

Согласно средневековым монгольским представлениям, власть правителя обеспечивалась божественным назначением, правитель являлся избранником Неба, которое санкционировало его и наделяло особой магической силой власти харизмой, сакральной силой правителя. В монгольских ритуальных текстах субстанция, через которую эта сила реализовалась, обозначалась термином сульде, материальным воплощением которой было знамя Чингис-хана. Она могла влиять не только на судьбу правителя, но и, как важный участник космологического действия, на судьбу народа, упорядочивая социум и обеспечивая нормальное протекание природно-хозяйственного цикла. Это воплощение жизненной энергии правителя имеет параллели в меланезийском мана обладании магического дара (вспомним мана-личность у Юнга). Она близка римскому гению, верховным носителем которого был император, или греческому «дару богов» (харизма), небесной силе, реализованной в избранном человеке. В ней есть нечто от гомеровского меноса (вспомним первый стих «Илиады»). Как пишет О.М. Фрейденберг, «часто менос означает гнев, но и «силу» в значении «души», эта сила-душа говорит; к ней обращаются как к человеку, и она служит его эквивалентом». Сульде в значении харизмы прекрасно описано Т.Д. Скрынниковой в недавно вышедшей монографии «Харизма и власть в эпоху Чингис-хана». Именно обладателей харизмы высшего порядка Л.Н. Гумилев называл пассионариями. Поскольку исторический Едиге не имел формальных прав на престол, его властвование

основывалось исключительно на его личных качествах политического лидера и полководца харизме, оказавшейся выше харизмы Тохтамыша. Именно личные качества исторического Едиге сделали его героем исторического эпоса в период политического упадка Золотой Орды, испытывавшей дефицит в сильном правителе, могущем возродить былую мощь государства. Таким образом, основной конфликт ногайского эпоса посвящен борьбе за власть двух лидеров, обладающих силой разного порядка.

Эпизод с прикалыванием ханского халата, который демонстрирует внутреннюю слабость Тохтамыша и, следовательно, иссякание его сакральной силы и невозможность дальнейшего исполнения обязанностей божественного правителя, функционирует в якутском предании в контексте этногенетической тематики если в Едиге вопрос стоит в обладании власти в Орде, то в Эллэйаде в основании рода. Брачная тематика, в которой разрабатывается этот конфликт, становится якутской спецификой потестарного конфликта.

Одним из примером подобного переосмысления монгольской идеи харизмы является эпизод с расплесканным Омогоем кумысом, который не смог побороть свою невольную дрожь (но дрожь его была так сильна, что колья выдернулись, а кумыс в чаше атыях расплескался). Семантика чаши с напитком известна в фольклоре как женское начало, материнское лоно; отсюда брачный обычай пить вино, разбивать сосуд, жених, выпивающий на свадьбе чашу с напитком, рекомендует себя как мужчина, способный создать семью. Понятно, что подобное действие сопровождается испытанием. Например, в старину на якутской свадьбе жениху или его друзьям подавался кумыс с мелко нарезанным конским волосом и пьющий должен был выпить его одним духом, всякое промедление при этом вызывало насмешки со стороны родичей невесты. Таковую же символику брачного испытания имеет и подносимая Эллэю чаша, и то, как он справляется с этим испытанием, характеризует его как сильного мужчину.

Тем более зловещим должен казаться этот знак Омогою, не сумевшему совладать со своей дрожью и расплескавшему кумыс. Зловещий смысл расплесканного напитка здесь очевиден, вспомним невольный грех героя одного олонхо, спущенного на землю за свой

буйный нрав, проявленный еще в материнской утробе. Когда его мать была беременна, небожители устроили великий праздник в честь конного и рогатого скота. Когда она подносила Урунг Айбы Тойону кубок с божественной влагой илге, находящийся в утробе ребенок брыкнулся и божественная влага расплескалась, вследствие чего в тот год погибло много новорожденных детей, телят и жеребят, здесь сосуд, наполненный священным напитком илге, земным эквивалентом которого является кумыс, напрямую связан с производительной силой природы и человека. В этом плане расплесканный Омогоем напиток свидетельствует о наступающей старости и слабости, потере мужской и магической потенции, а следовательно и о невозможности выполнения им божественной функции прародителя людей и приумножителя скота. И эпизод с прикалыванием кафтана, когда слабость Омогоя становится очевидна не только окружающим, но и самому Омогою, лишь подтверждает это. «Омогой Эллэйгэ сюр-кут баттатарын дьэ билинэр буолан барар» (вот только тогда Омогой признался себе, что сюр-кут Эллэя подавляет его).

Таким образом, якутское историческое предание об Омогое и Эллэе и тюркское сказание о Тохтамыше и Едиге обнаруживают сходство в эпизодах с прикалыванием одежды, которые присутствуют в обоих текстах в совершенно неизменном виде, но играют разную сюжетную роль. В Едиге халат Тохтамыша прикалывается к трону с целью подчеркнуть нарушение дворцового этикета и акцентировать внимание на неадекватном поведении повелителя при входе вассала. В Эллэйаде прикалывание подола шубы Омогоя является выражением страха старого (в лице Омогоя главы патриархального семейства) перед новым (воплощенным в сильном и молодом культурном герое Эллэе) и способом гиперболизации этого страха.

При том, что данные эпизоды в текстах имеют различную сюжетную реализацию, они сохраняют общую семантическую подоплеку, которая заключена в преобладании жизненной энергии молодого героя и ее иссякании у старого правителя. Эта борьба двух харизм в обоих случаях имеет свою специфику. В Едиге - историческом эпосе, посвященном событиям, предшествовавшим распаду Золотой Орды, предметом конфликта становится властвование,

которое, согласно монгольской традиции, является главной ритуальной функцией харизматического лидера избранника Неба. В якутском предании о первопредках монгольские представления о сакральной силе правителя переосмысляются в этногенетическом русле магическая сила харизматической личности направлена на основание рода и устройство первой богоугодной церемонии ысыаха, именно установление связи с божеством обеспечивает функционирование социума и нормальную хозяйственную деятельность. Отсюда собственно якутская специфика сюжетной реализации идеи борьбы двух харизм, т.н. брачная тематика предания: выбор Эллэем невесты по плодородным качествам, женитьба как соединение с плодородным началом и основание рода.

Эллэевский миф, таким образом, не просто заимствовал сокровенный смысл повествования об Едиге, но и превратил его в памятник этнической истории якутов в том ее смысле, который придавал процессу этногенеза Л.Н. Гумилев.

Мотив, аналогичный тому мотиву, который рассмотрен нами на якутском и тюркско-кыпчакском материале, встречается в версии калмыцкого эпоса «Джангар», записанной от Ээлян Овла. Во второй песни этой версии «Женитьба богатыря Хонгора» имеется следующий эпизод. Хонгор, превратив своего коня Кеке Галзана в заухдалого жеребенка-двухлетку, а себя – в плешивого мальчика, приходит ко дворцу хана Догшин Цаган-Зула, его усыновляют старик и старуха, живущие в цахаре (поселении при ханской ставке). Хонгор в образе мальчика-плешивца обыгрывает в альчики детей сановников; девушка узнает Хонгора и приглашает его во дворец к ханской дочери. Ханская дочь открывает Хонгору, что он – ее «четырёх лет нареченный жених». Девушка снова приглашает Хонгора во дворец, чтобы он исполнил для гостей эпос «Джангар» (!). Хонгор исполняет экспозицию «Джангара», упоминая и себя самого. В тот момент, когда Хонгор произносит: «Будь они людьми нашего времени, / Пусть бы схватились со мной / Те люди», начинает шататься ханский дворец. Далее в тексте мы читаем: «Боясь, что от этого крика еще больше разгорячится он, / *дочь хана плешивому мальчику в подол / Воткнула две большие иглы, держит его, Но тот рванулся и встал. / До рассвета исполнял он «Джангар» / 18, с.233 /*. На другой день Хонгор побеждает в поединке борца, жених

ханской дочери боится вступить в поединок с Хонгором; ханская дочь дает согласие выйти замуж за Хонгора. Приезжает Джангар, а позднее – и его богатыри. Цаган Зула-хан снова устраивает состязания: в скачках первым приходит Санал на своем коне Бурул Галзана, в стрельбе из лука побеждает самый искусный лучник Джангара Мерген Эркен Хара, в борьбе Хонгор побеждает другого сватающегося к ханской дочери, и берет ее в жены /18, с.226-240/. Таким образом, Хонгор приобретает себе жену – хорошо известную героиню «Джангара» с именем Герензел. Показательно, что имя Герензел встречается только в финале песни: «Девушку по имени Герензел Хонгор в жены взял» /18, с.239/, тем самым создается впечатление, что Герензел – это то самое имя, которое супруга Хонгора получила при вступлении в брак согласно калмыцкому обычаю (см. /19/), а ее девическое имя в эпосе не упоминается вообще.

Если пытаться разбирать данный мотив в контексте повествования, представленного в данной песни «Джангара», мы не сможем понять практически ничего – по какой причине дочь хана вкалывает две иглы в подол плешивому мальчику, с какой целью она это делает, и почему он должен непременно вырваться и встать. В других версиях «Джангара» и в других песнях «Джангара», записанных от Ээлян Овла, этот эпизод отсутствует. И только обращение к эпосу об Едиге и якутскому преданию об Омогое и Эллзе позволяет нам утверждать, что мы имеем дело с весьма редким эпическим мотивом, который весьма выразительно связывает тюркскую эпическую традицию с монгольской.

Как это часто бывает в сравнительном изучении эпоса, при сходстве «конструктивных элементов» - отдельных деталей мотива общий смысл мотива остается не вполне ясным. Жена Омогоя прикрепляет колышками к месту в юрте одежду Омогоя, видя страх Омогоя перед Эллзем, ханша-жена Тохтомыса прикалывает иглой его одежду, видя страх Тохтомыса перед Эдиге – здесь связи очевидны и понятны. Почему таким образом поступает ханская дочь, когда не ее нареченный-Хонгор боится ее родственников, а она сама и все вокруг могут пугаться Хонгора в образе мальчика-плешивца, от голоса которого сотрясаются стены ханского дворца – не вполне ясно. Остается полагать, что в данном случае мотивационный элемент страха претерпевает трансформацию инверсии, и героиня прикалывает иглами одежду героя к чему-то именно по той причине,

что сама пугается его неистовства, которое может стать опасным для окружающих. Отметим, что связь мотива прикалывания одежды с эпизодами сватовства, прослеживаемая по «Джангару» и преданию об Омогое и Эллэе, является вовсе не очевидной, если рассматривать эти тексты вне их типологического соотнесения друг с другом.

Рассмотрение данного мотива в «Джангаре» на фоне тюркского эпоса об Идиге и якутского предания об Омогое и Эллэе позволяет считать, что в «Джангаре» мотив прикалывания одежды иглами подвергся двойной трансформации – наряду с отмеченной выше инверсией субъекта страха мы имеем дело еще и с некоторым преобразованием сюжетных ролей героев. В «Джангаре», в отличие от эпоса об Идиге и предания об Омогое и Эллэе, потестарный конфликт выражен в иной временной перспективе – это конфликт между теми ханами, владениям которых заведомо суждено стать периферией государства Джангара, и Джангаром и его богатырями, в данном случае Хонгором. Об этих ханах в калмыцком эпосе говорится немного – все-таки эпос повествует не о них, а о Джангаре. И в этой ситуации мотив прикалывания одежды двумя иглами переносится с «немаркированных» героев предыдущего поколения на Хонгора – одного из героев того поколения, которым принадлежит будущее.

Размышления о том, что мотив прикалывания одежды кольщиками или иглами в тюркской эпической традиции связан с героем-правителем, героем-созеренном, а в «Джангаре» – не с верховным правителем страны Бумбы, а с одним из богатырей, заставляют вскользь затронуть сложную проблему генеалогии песен «Джангара» и исторической перспективы статуса его персонажей. В джангароведении уже не раз отмечалось, что по тем качествам, которые характеризуют эпического богатыря, Хонгор не только не уступает Джангару, но и превосходит его /20, с. 115; 21, с. 79-94/. Весьма возможно, что мотив прикалывания одежды Хонгора в «Джангаре», присутствующий в песни о женитьбе Хонгора (классическом событии богатырского эпоса), является чрезвычайно архаичным и восходит к такому состоянию ойратского эпоса, когда песни о подвигах Хонгора еще вполне могли составлять конкуренцию повествованиям о Джангаре, и лишь позднее идея государственности

выдвинула на первый план фигуру Джангара как правителя страны Бумбы, оставив Хонгору и другим богатырям роли ее защитников.

Так или иначе мотив прикалывания одежды эпического героя колышками или иглами как средства преодоления чьего-то страха – страха самого героя или страха других персонажей перед героем – при всей редкости и экзотичности не только оказывается общим не только для исторического и героического фольклора тюркских народов, но и обнаруживает аналогию в героическом эпосе монгольских народов, конкретно – в одной из калмыцких версий «Джангара». Представляется, что данный мотив является весьма архаичным, чем и объясняется затемненность его семантики, разрушенность смыслового континуума, выраженная в неясности роли эпизода прикрепления одежды в тех сюжетных блоках, в которых он отмечается, и его редкая встречаемость. Возможно, что этот мотив будет обнаружен в других эпических произведениях тюрко-монгольских народов, и тогда для его анализа будут полезными наблюдения, сделанные авторами в настоящей работе.

Литература

1. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука. 1974.
2. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. Л.: Наука. 1975.
3. Никифоров В.М. Якутские народные предания. Художественные особенности и историческое развитие жанра. Новосибирск: Наука. 1994.
4. Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар. Якутск. 1992.
5. Окладников А.П. Шишкинские писаницы. Памятники древней культуры Прибайкалья. Иркутск. 1959.
6. Окладников А.П. Якутия до присоединения к русскому государству // История Якутской АССР. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 1955. Т. 1.
7. Ксенофонтов Г.В. Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука. 1977.
8. Исторические предания и рассказы якутов // Издание подготовил Г.У. Эргис. М.-Л. 1960. Ч. 1-2.
9. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л. 1962
10. Потанин Г.Н. Биографические сведения о Чокане Валиханове // Сочинения Ч. Валиханова. СПб. 1904.
11. Валиханов Ч. Идиге (джирь) // Сочинения. СПб. 1904.

12. Жирмунский В.М. Сказание об Идыге // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука. 1974.

13. Мелиоранский П.М. Сказание об Едигее и Токтамыше // Записки ИРГО по Отделению этнографии. Приложение к Т. XXIX. СПб. 1905.

14. Потанин Г.Н. Тюркская сказка об Идыге // Живая старина. Периодическое издание отделения этнографии Императорского Русского географического общества. СПб. 1898. Вып. 3-4.

15. Бартольд В.В. Церемониал при дворе узбекских ханов // Сочинения. М.: Наука. 1964. Т. 2. Ч. 2.

16. Предания, легенды и мифы саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука. 1995.

17. Ахметова Ф.В. Эпические параллели якутской Эллэйады и татарских дастанов // Тезисы докладов областной научной конференции по лингвистике. Омск. 1984.

18. Джангар. Калмыцкий героический эпос. М., 1990.

19. Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.

20. Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988.

21. Бурькин А.А. Индивидуализация образов персонажей как средство композиции и сюжетообразования в калмыцком героическом эпосе «Джангар» // *Studia Culturae*. Вып. 3. СПб., Философский факультет СПбГУ, 2002. С. 79-94.

*А.А. Бурькин
Т.Г. Басангова*

Страна Бумба в калмыцком эпосе “Джангар”

Страна Бумба представляет собой основное место действия песен калмыцкого героического эпоса “Джангар”. Соответственно представления об этой эпической стране могут рассматриваться как минимум в двух аспектах. Во-первых, страна Бумба – это особое художественное пространство эпоса, которое заполнено ирреальными географическими объектами и населено эпическими героями. Во-вторых, страна Бумба, где живут и действуют герои эпоса

“Джангар” - это некий идеальный мир и идеальное государство, где буквально все является совершенным – природа и климат, люди и животные, правитель и те, кто ему служит – богатыри-сподвижники Джангара, правителя страны Бумбы.

Название эпической страны Бумбы, в которой, как считает большинство исследователей эпоса “Джангар”, воплотились представления об идеальном мире и государстве, и которая таким образом представляет своего рода эпическую утопию, имеет сложную историю. Предполагается, что в основе названия Бумба лежит название мифического моря или океана Бум-дала. Само слово бумба является названием сосуда для священного нектара-аршана в виде изящного кувшина. Маковка в виде сосуда-бумбы венчает ламаистский храм. Исследователи “Джангара” считают, что название богатырской страны Бумбы является контаминацией слов бум – названия океана и бумба – названия священного сосуда¹. В самом деле: контаминация этих слов, одно из которых обозначает географическое понятие: а второе – культовый предмет, могло привести к закреплению за названием Бумба обозначения некоей пространственной сферы, все содержимое которой мыслится как сакрализованное, идеальное, возвышенное. С.А.Козин полагал, что использование слова Бумба в качестве эпитета к океану, реке, стране, дворцу, сосуду с освященной водой является синонимичным понятиям “священный”, “заветный”²; в некоторых переводах “Джангара” на русский язык калмыцкое слово “Бумб” в позиции эпитета передается как “державный”. Как нам кажется, слово “Бумба” в названиях океана или реки, а также прилагательное “бумбайский”, которым переводится калмыцкий эпитет “Бумб” не представляют собой ни особых переносных значений имени собственного “Бумба”, ни сакрализующего эпитета: мы полагаем, что в этих случаях слово “бумб” используется в качестве маркера сферы действия, к которой принадлежат географические объекты (океан, река) или масштабные артефакты (дворец Джангара и т.п.), а стилистическая маркированность этого эпитета задается определяемыми им словами.

Художественное пространство эпоса “Джангар” по крайней мере в некоторых текстах соответствует таким религиозным представлениям об устройстве мира, какие характерны для народов Центральной Азии и Северо-Востока Азии; согласно этим представле-

ниям мир делится на три сферы – верхний, средний и нижний мир. Средний мир является обителью людей, в других мирах обитают сверхъестественные существа – божества или демоны. В песнях из малодербетовской версии “Джангара” действие смещается в верхний мир, где живут демоны-шулмусы: их хан Кюрюл-Эрдэни, эпический противник Джангара, одерживает над ним победу и уносит Джангара в верхний мир. Там, в верхнем мире, претерпев мучения, Джангар представляется ханше-жене Кюрюл Эрдени как “Нижней Бумбы-страны властелин”, он говорит о себе “Из земного, нижнего мира, из Бумбы-страны я”³. Когда же Джангар попадает в нижний мир, то обитатели нижнего мира – бесы или шулмусы говорят: “Появился здесь Джангар, Кто вышней Бумбы сновиденьем стал” и обращаются к нему: “Ну, Джангар, сновиденьем ставший В Бумбе, стране верхнего мира”⁴. Таким образом положение страны Бумбы в той модели мира, которая строится из расположенных друг над другом ярусов, определяется с абсолютной строгостью, в какую бы сферу мироздания ни переносилось действие эпоса – в верхние или нижние миры. В одной из песен “Джангара” упоминаются семь нижних миров и двенадцать вышних миров⁵, что служит дополнительной иллюстрацией отражения многоярусной модели мира в калмыцком эпосе.

В целом страна Бумба может отождествляться со средним миром как основной сферой действия эпического повествования, и соответственно – с миром людей. Однако страна Бумба в “Джангаре” – это не только весь средний мир, но, в особенности в том случае, если мироздание уже не членится в эпическом повествовании на разные пространственные сферы, это еще и государство, противопоставляющееся другим государствам или землям других владык. Джангар в своих странствиях, в которых он не покидает среднего мира, прибывает во владения хана Замбала, и тут из текста эпоса выясняется, что у хана Замбала есть своя страна Бумба⁶ – впрочем, возможно, что на самом деле в оригинале здесь речь идет о другой стране, принадлежащей другому правителю, но находящейся все в том же “бумбайском” среднем мире. Еще один аргумент в пользу того, что страна Бумба, владение Джангара есть только какая-то часть среднего мира – это наличие у нее своего духа-хранителя, в котором можно видеть духа-хозяина местности: именно к

этому духу-хранителю несколько раз обращается с молитвами богатырь Мингъян⁷. Эти детали весьма интересны и чрезвычайно важны для изучения перспективы изменения мировоззренческих характеристик героев «Джангара»: если Мингъян является настоящим анимистом и обращается к духу-хозяину местности, то другие богатыри выступают как ламаисты: Санал перед совершением подвигов поклоняется бронзовому божеству⁸, Джангар совершает молебен за своих богатырей в «бумбайском хуруле»⁹; Хонгор, отправляясь на подвиг, объезжает хурул¹⁰, Савар объезжает сто тысяч хурулов перед тем, как войти во дворец ханов страны Шаргули¹

Страна Бумба в песнях «Джангара» характеризуется как «Священно-прекрасная страна»; после того, как богатыри совершают свои подвиги, «Бумбайская страна, как и прежде, В мире и благоденствии пребывает»². Эта богатырская страна Бумба – богатырская страна имеет свой клич-уран и знамя желто-пестрого цвета, в нее доставляют пленников и добычу, пленника метят тамгой бумбайской страны³. Сам Джангар представляется идеальным правителем и устроителем государства: «Вера в их Бумбайской стране Подобно солнцу, сияет, Мирское правление стало крепким, как скала. Под покровительством хана Джангара В счастье, блаженстве все пребывают»⁴, «люди его ханства делают родовитыми сирот, бедных-богатыми»⁵. Страна Бумба обязана своим благополучием необыкновенному талисману – камню-скале с именем Менген-Джиндмин, похожей на голову коня и находящемся в одной из множества рек. Как говорится в тексте эпоса, «Благодаря Мерен-Джиндмин, Этому драгоценному камню, В стране Джангара Счастливы все: Вплоть до сироты и бездомной собаки»⁶. Очевидно, что благополучие и процветание страны Бумбы обусловлены не только мудростью и добродетелями правителя, но они имеют и иррациональные основы, связанные со сверхъестественной силой культовых объектов, причем таких архаических объектов, как камни, напоминающие по форме людей или животных.

Однако в стране Бумбе совершенны не только государственное устройство и правитель. – Это страна, где нет холода и жары, где люди не знают, что такое старость: «Его <Джангара> страна бессмертна, вечна, Ее люди всегда в облике двадцати пяти лет пребывают, Там зимой – по-весеннему, летом же – по-осеннему, Нет хо-

лодов, чтобы мерзнуть от них, Нет изнурительной жары. ... “Их страна бессмертна, вечна”¹⁷.

Очень интересны характеристики героев “Джангара” – обитателей страны Бумбы, в которых выражаются представления об идеальном возрасте человека и животных. Когда Джангар взял в жены прекрасную Ага Шавдал, ей было 16 лет, а самому Джангару – 20 лет; Жена богатыря Савара по имени Ангир Улан имеет возраст 18 лет; богатырь Хонгор родился у своей матери Шилтэ Зандан Гэрэл “в расцвете ее двадцати двух лет”, сам Хонгор пребывает “в расцвете своих восемнадцати лет”¹⁸. Расцветом жизни правителя страны Бумбы считается возраст в 40 лет: “Едва Джангару сорок исполнилось лет, Страны четырех частей света Власти своей подчинил он”¹⁹. Столь же выразительны и столь же определенны идеальные возрастные характеристики богатырских коней в разные периоды их жизни: кобылица богатыря Савара по имени Кюрюнг-Галзан куплена в годовалом возрасте за миллион семейств, конь Аранзал Зэрде, на котором ездит Джангар, имеет возраст в семь лет (кажется, что он навечно остался в том возрасте, когда женился его хозяин), и этот конь родился от пятилетней кобылицы²⁰. Такие указания – кстати, уникальные для героического эпоса – подчеркивают физическое совершенство богатырей, их жен и их коней, и истоки этого совершенства заключены не в каких-либо сверхъестественных свойствах, а в оптимальной реализации того потенциала, который заложен природой во все живое, и это физическое совершенство героев наследуется от предшествующих поколений при соблюдении совершенно определенных условий, которые как бы прописаны в эпическом тексте.

Комментаторы и исследователи эпоса “Джангар” в течение длительного времени полагают, что в нем выразилась “мечта о счастливой стране Бумбе, где все люди равны”²¹. Это конъюнктурный домысел: в “Джангаре” почти нет героев из числа простых людей, за исключением некоторых фигур со статусом статистов или сказочных персонажей. Мечтой создателей такого эпоса могли быть только комфортная природная среда и стабильная государственность с мудрым правителем, который защищает своих подданных от врагов, но не вмешивается в их жизнь – мы нигде не видим Джангара занятым внутригосударственными делами.

Образ страны Бумбы в калмыцком героическом эпосе “Джангар” оказывается довольно сложным. Наиболее архаические мотивы

вы: связанные с этим образом, побуждают видеть в стране Бумбе средний мир – мир людей, противопоставляющийся по крайней мере двум иным мирам, населенным демонами (верхнему и нижнему), и только в некоторых контекстах это понятие суживается до определенной местности, которая имеет своего духа-хозяина, духа-покровителя. Возможно, что это пространственное ограничение сыграло роль в преобразовании страны Бумбы из местности в государство - владения Джангара. Истоки идеализации мира страны Бумбы и ее жителей, как представляется, разнообразны. Отчасти это постепенное распространение эпической гиперболизации на все детали повествования и ее перенос с положительных качеств эпического героя, его физической силы, вооружения, снаряжения и жилища на внешний мир - природу, образцы искусства и т.д. В какой-то мере в идеализации всего живого и неживого, что имеется в стране Бумбе, играет роль ее противопоставление верхнему и нижнему миру, где живут демоны, – противопоставление, которое усиливается нарочитым контрастом. Возможно, свою роль в насыщении страны Бумбы идеальными и при этом ирреальными чертами сыграли сказочные мотивы, проникшие в эпос “Джангар”. С учетом сказанного можно говорить о том, что представления о стране Бумбе как о замкнутом мире внутри некоего священного сосуда, соотносимые с буддийскими религиозными понятиями, являются наиболее поздними и по существу не имеют поддержки в тексте эпоса.

Противопоставление моральных и правовых норм, которых придерживаются жители страны Бумбы в сравнении с нравами обитателей иных миров, можно проиллюстрировать интересным наблюдением. И сам Джангар и его богатыри имеют по одной жене, хотя многоженство у калмыков реально имело место, и было допустимым даже много лет спустя после сложения «Джангара»²². Но в “Джангаре” многоженство – это черта, характерная не для жителей страны Бумбы, а для обитателей иных миров; так, живущий в верхнем мире хан Кюрюл-Эрдэни имел трех ханш²³. Видимо, с нормами моногамного брака у жителей страны Бумбы связан и следующий эпизод «Джангара»: богатыри хотят отдать Мингъяну в жены девушку-красавицу, превосходящую своей красотой даже супругу Джангара Ага Шавдал и помогавшую Мингъяну одолеть хана Кюрмена, но Мингъян отказывается («Эта девушка жизнь мне спасла,

Как же ее я в супруги возьму?», и девушку отдают замуж за Аля Шонхора, сына богатыря Алтан Чэджи²⁴. Возможно, что дело тут не в заслугах девушки перед Мингъяном, а в том, что у Мингъяна имеется жена и дочь – об этом говорится в двух местах той же самой версии «Джангара», в том числе однажды в той самой песни, в которой встречается и рассмотренный выше эпизод с отказом Мингъяна от приобретения жены²⁵.

Сам эпос «Джангар» записан в основном корпусе довольно поздно – в начале XX века (версия, исполнявшаяся сказителем Ээлян Овла и записанная от него), более ранние записи песен «Джангара» не давали той монументальной общей картины, какую мы имеем в наши дни, как не дают ее и позднейшие записи отдельных песен «Джангара». На момент записи «Джангара» в культуре калмыков еще не отмечалось процесса миграции культурных понятий из одного вида искусства в другие виды искусства или какие-либо иные сферы духовной культуры, выражающегося по преимуществу в визуализации персонажей словесного искусства за счет средств изобразительного искусства или театра. Процесс интеграции эпоса «Джангар» в другие формы культуры начался в конце 30-х годов 20 века, во-первых, по причине интеграции этнической культуры в советскую культуру и активного проявления отмеченной выше визуализационной детерминанты, во-вторых, в связи с подготовкой празднования 500-летия эпоса «Джангар». Немалую роль в переосмыслении образа страны Бумбы сыграли появление авторской литературной обработки эпоса «Джангар», осуществленной Б.Басанговым, и стихотворные переводы «Джангара» на русский язык, в основе которых лежала эта обработка. Политическая конъюнктура того времени связывала образ идеального правителя с современной действительностью, и соответственно имелось стремление увязать представления об идеальной эпической стране Бумбе с реалиями тогдашней современности. В немалой степени этому способствовало то, что образ идеальной страны был, почерпнут не из религиозного вероучения, а из светского фольклора, из героического эпоса, отличающегося высокой художественностью. Такая установка продолжала действовать и во второй половине 20 века: книга писателя А.Бадмаева «Страна Бумба» возвышенно описывала реальность советской Калмыкии времен 60-х-70-х годов и явственно была пред-

назначена отождествлять современную действительность с эпической мечтой народа. В конце 80-х годов 20 века во время празднования 550-летия эпоса “Джангар” вековые мечты калмыков о стране Бумбе наполнялись новым содержанием. В принципе этот процесс мог бы быть бесконечным – но тут надо сделать одну оговорку: в период с 1943 по 1958 год калмыки были депортированы в Сибирь, вследствие этого образ идеальной эпической страны после 1943 года едва ли мог реально соотноситься с тем, что пыталась делать официальная пропаганда. Как можно судить, в зарубежной калмыцкой диаспоре (Чехословакия, Франция, США), представители которой, без сомнения, были знакомы с “Джангаром”, образ страны Бумбы в ассоциациях с какими-либо конкретными реалиями, а тем более – советскими реалиями, популярен не был⁶.

Необычность страны Бумбы в типологии образа рая – то, что эта страна хоть и принадлежала героическому эпосу, который сохранял отдельные мифологические черты, но была для эпических героев местом постоянного обитания, которое насыщено легко узнаваемыми и достаточно прозаическими бытовыми реалиями. Идеальные черты страны Бумбы установлены неизвестно кем – отчасти они обусловлены могущественной сверхъестественной силой камня-талисмана страны, и только во вторую очередь добродетелями правителя страны – Джангара. Герои эпоса не стремятся попасть в страну Бумбу как в вожделенный обетованный мир – они просто там живут: перемещение в другой мир (верхний или нижний) всегда сопряжено с драматическим конфликтом и опасностями. Вместе с тем эпическая страна Бумба с развитием культуры этноса все же не становится этнической утопией, хотя именно в этом направлении – в направлении превращения образа древней эпической страны в национальный утопический рай действовала официальная этнически ориентированная идеологическая пропаганда. Трудно однозначно сделать вывод о том, насколько в формировании представлений о стране Бумбе как об идеальной стране реализовались ламаистские религиозные представления калмыков – однако ясно, что после сложения основного корпуса эпоса “Джангар” в дальнейшем понятия об идеальной эпической стране Бумбе у калмыков уже не имели значимой связи с религиозными представлениями. Складывается впечатление, что ламаизм, выступаю-

6. Монголов-е., № 2. Сб. научн. гр.

щий в качестве государственной религии в стране Бумбе, относится к тем компонентам, которые приобрел героический эпос калмыков уже после своего сложения.

¹ См.: Владимирцов Б. Я. Образцы монгольской народной словесности. Л., 1926. С. 159; Джангар. Малодербетская версия. Элиста, 1999. С. 246-247.

² Козин С. А. Джангариада. М., Л., 1940. С. 75; Джангар. Калмыцкий героический эпос. М., 1990. С. 394, 453.

³ Джангар. Малодербетская версия. Элиста, 1999. С. 139, 143, 151.

⁴ Там же. С. 229, 231.

⁵ Там же. С. 123.

⁶ Джангар, М., 1990. С. 211.

⁷ Там же. С. 280, 295, 296, 297.

⁸ Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 105.

⁹ Джангар, М., 1990. С. 307.

¹⁰ Там же. С. 245. В версии Мукебюна Басангова Хонгор, отправляясь на подвиги, объезжает сто белых хурулов (Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 61).

¹¹ Джангар, М., 1990. С. 323.

¹² Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста, 1988. С. 14, 153.

¹³ Джангар, М., 1990. С. 262, 317, 270.

¹⁴ Там же. М., 1990. С. 288-289.

¹⁵ Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 44.

¹⁶ Там же. С. 18.

¹⁷ Джангар, М., 1990. С. 197, 206.

¹⁸ Там же. С. 199, 348, 201, 221, В одной из песен, где супругой Джангара названа Ага Герензел, она имеет возраст в 17 лет (Там же. С. 349). В другом месте говорится, что Джангару пожаловали в жены Ага Шавдал, когда ему было 7 лет (Там же. С. 205), но это ошибка или дефект записи: по другим песням, семилетний возраст имел конь Джангара Аранзал Зэрде на момент женитьбы своего хозяина (Там же. С. 348). У М. Басангова матерью Хонгора названа ханша Кюджи-Герел, дочь Ловсрги, но и ей на момент рождения Хонгора было 22 года (Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 25).

¹⁹ Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 99.

²⁰ Джангар, М., 1990. С. 201, 345; Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 19.

²¹ См., например: Джангар. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. С. 5.

²² См.: Батмаев М. М. Калмыки в XVII-XVIII веках. События, люди, быт. Элиста, 1992.

²³ Жангар. Малодербетская версия. С.139.

²⁴ Жангар. М., 1990. С.303.

²⁵ Там же. С.273, 291.

²⁶ См.: Борисенко И.В., Горяев А.Т. Очерки истории калмыцкой эмиграции. Элиста, 1998.

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

А.В. Цюрюмов

Реформа Зарго и эволюция института ханской власти

В начале XVII века часть ойратов появилась на территории России и образовала во второй половине века Калмыцкое ханство. В калмыковедении картина взаимоотношений России и калмыков представляется несколько статичной. Между тем на протяжении XVII - XVIII вв. они постепенно видоизменялись. Изменение их характера определялось, прежде всего, эволюцией государственного строя России в сторону абсолютной монархии, изменением ее геополитических интересов и целей, а также трансформацией традиционных институтов кочевой государственности в условиях вассалитета в составе России.

Среди важнейших государственных институтов Калмыкии главное место занимает Зарго, которому в исторической литературе уделено значительное внимание. Первое полное повествование о предназначении суда Зарго имеется в работе В.М. Бакунина «Описание калмыцких народов»¹. Подробный анализ реформы суда мы находим в работе М.М. Батмаева, описавшего место традиционного суда Зарго в общественном строе калмыков².

Характер русско-калмыцких отношений в первой половине XVII века позволяет характеризовать их как протекторат России над калмыцкими улусами. Отношения двух сторон не нарушали суверенитета калмыцких феодалов. За калмыцкой стороной сохранялась старая административная система управления без введения российских основ государственности. Калмыцкие ханы сохраняли наследственную власть, им предоставлялось внутреннее самоуправление

со всеми его атрибутами. Хан осуществлял полный контроль над аппаратом управления, который был представлен исключительно национальным чиновничеством. Сохранялась также национальная культура, семейные основы, налоговая система, законодательство и суд. Полицейские функции в ханстве осуществляли исключительно ханские войска.

Государственный статус Калмыкии определялся ее геополитическим положением как пограничной территории. К востоку от калмыцких кочевий имелась огромная степная территория, примыкавшая к границам Джунгарского ханства. До конца первой четверти XVIII века она контролировалась с запада калмыками, с востока – джунгарами. Необходимо заметить, что наличие в XVII- первой четверти XVIII вв. широкого и относительно свободного коридора от Волги до границ Джунгарского ханства, контролируемого только калмыками, лишало российское правительство возможности вести широкомасштабную ограничительную политику и давало возможность калмыкам уйти из пределов России.

В конце XVII – начале XVIII вв. улусы все чаще переходили на нагорный берег Волги, доходили до Дона, Кумы и Терека. Эта территория рассматривалась правительством как российская земля. В этот период российским правительством была окончательно определена территория ханства, включавшая в себя междуречье Дона, Волги и Яика. Северная граница проходила от Дона, Царицынской укрепленной линии до Самары и далее до Яика; южная – по побережью Каспийского моря и по р. Куме. С запада территория была ограничена землями Донского казачьего войска; на востоке калмыцкие кочевья доходили до р. Эмбы.

В литературе имеется единственное относительно полное описание традиционного калмыцкого суда Зарго. В.Бакунин в «Описании калмыцких народов» отмечал: «Зарго, на их языке - суд, бывает всегда при доме ханском, и присутствуют в особливой кибитке ханские первые и вернейшие зайсанги, между которыми бывают и из попов по человеку и по два, на которых верность хан надежду имеет. А всех, по их древнему обыкновению, больше осьми человек не бывает. По стольку ж человек бывало в Зарго и у зенгорских ханов и главных владельцев». Члены Зарго назывались тусулулки и заргучи («то есть советник и судья, а все вообще – сайт, то есть министры») ³.

Зарго имел штат писцов (бичачи), приставов (яргучи), рассыльщиков и других чиновников. основополагающим документом служило «уложение, писанное на белой камке». Итак, Зарго являлся ханским судебным органом, действовавшим согласно Монголо-ойратским законам 1640 г. «Ик цааджин бичик».

Зарго выполнял традиционные судебные функции, о чем сообщал В. Бакунин: «В той же Зарге между калмыками производятся во всяких судебных делах по словесным и по письменным прошениям присутствующими членами решения словесные, по которым и исполнение чинится. А ежели случится такое дело, в котором присутствующие члены в голосах будут несогласны (а хотя и согласны - да дело будет немалой важности), о том представляют хану, и чинятся решения по его конфирмации, словесные ж»⁴.

Кроме судебных функций, Зарго выполнял функции ханской канцелярии и являлся важным внешнеполитическим органом: «От той Зарги зависит правление всего калмыцкого народа, и в оной сочиняются отправляемые ко двору императорскому доношения и к ближним от них командирам российским письма, и указы ханские к калмыцким владельцам о публичных делах, и черныя - приносятся к хану для апробации и потом переписываются набело и припечатываются ханскою печатью, которая хранится у первейшего и вернейшего его зайсанга»⁵.

Следующей важной функцией было распределение мест кочевий. Для этого в ханской ставке присутствовали присланные от нойонов зайсанги и «при присутствии оных депутатов каждой весны и осени определяемо было, где которому нойону с улусом своим летовать и зимовать»⁶.

Вероятно, Зарго изначально зародился и развивался как орган управления и суда во владениях хана, поэтому в его состав входили ханские зайсанги. С момента образования ханства к нему перешли общегосударственные функции.

Таким образом, можно выделить несколько основных вопросов, решаемых Зарго: переписка с правительством России и местной администрацией, указы нойонам по различным («о публичных делах») вопросам, распределение сезонных кочевий. Все это позволяет считать Зарго не только и не столько судебным органом. Он являлся скорее совещательным при хане органом, имевшим широкий спектр законодательных и распорядительных функций.

В период правления хана Аюки (1669-1724) произошло окончательное определение функций Зарго. Здесь можно согласиться с мнением М.М. Батмаева, считавшим Зарго общекалмыцким судебно-управленческим органом: «Зарго, функционировавшее при ставке хана, было общекалмыцким учреждением, хотя, несомненно, решало различные проблемы судопроизводства и управления собственно ханских улусов»⁷. В посленаюкинский период «Зарго, - отмечал В.Бакунин, - на прежнем основании и продолжался, но депутатов от каждого нойона при ханском доме не бывало, и в том Зарге присутствовали от каждого хана вновь определенные зайсанги и их дети, а особенно при Дондук Омбе (хане – А.Ц.) некоторые были из рядовых калмык в зайсанги и попы произведены и в Зарго определены, что природные зайсанга почитали себе за крайнюю обиду»⁸.

В начале второй четверти XVIII века к Эмбе прикочевали казахи Младшего жуза, вошедшие затем в состав России и ставшие вместо джунгаров восточными соседями калмыков. В результате калмыки потеряли контроль над коридором, связывающим их с Джунгарией, основная масса улусов передвинулась на правый берег Волги. К середине века Кабарда окончательно вошла в состав России. По Дону, Тереку и Яику окрепли казачьи поселения, ставшие форпостами российской политики и отодвинувшие калмыцкие кочевья от предгорий Кавказа и от границ с Крымом. В итоге земли калмыков частично теряют статус пограничных и постепенно становятся внутренней административно-территориальной единицей Российской империи с некоторыми особенностями в управлении и в укладе внутренней жизни населения.

Обычно термином «автономия» обозначают независимость действий на внутригосударственном уровне, в то время как оборона и внешняя политика оказываются в ведении центральных органов власти. Однако у калмыцких ханов существовало право заключения международных соглашений. Судебная система автономии являлась самостоятельной сферой. При этом для автономии Калмыкии было характерно отсутствие официального конституционного статуса и общественных законодательных органов власти. Отсутствие национальной Конституции до середины XVIII века сочеталось с не применением российского законодательства. Сохранялось традиционное административное устройство, при котором адми-

нистративная и судебная власть сосредоточивалась в руках ханов и калмыцких феодалов - тайшей и нойонов.

Изменение статуса калмыцких кочевий неминуемо повлекло изменение государственной политики России. Ее целью становится унификация системы управления Калмыкией, ликвидация ее национальных особенностей, распространение на Калмыкию общеимперской системы власти, управления и суда.

Интегрирование Калмыкии в состав Российской империи открыло с начала XVIII века новый этап в ее экономическом и социальном развитии. Характер политической эволюции в этот период во многом определялся как целенаправленной политикой самодержавной власти, так и изменениями структуры управления, которую правительство стремилось максимально приблизить к губернской. С середины века российское правительство задумывает ряд реформ. Цель этих реформ - сокращение сферы суверенитета калмыцких ханов, формирование общеимперских органов управления, введение российского или близкого по содержанию к нему законодательства.

Местная законодательная власть со второй четверти XVIII века передала часть своих функций центральной, оказавшись наделенной так называемой «остаточной властью». У центрального правительства оказалось право вето по отношению к местным законодательным и исполнительным властям в вопросах земельной собственности и контроля над природными ресурсами (пастбищами и речными угодьями). Данные вопросы относились к наиболее острым, и власть автономии при решении этих проблем оставалась ограниченной⁹.

Российское правительство старалось проявлять определенную гибкость в своей административной политике в Калмыкии. Ставка делалась не на военную силу, а, прежде всего, на правовое регулирование местной системы управления. Начиная с 40-х гг. XVIII века российское правительство попыталось ограничить самостоятельность калмыцких правителей. В середине 50-х гг. правительство утвердило «Законы Дондук-Даши». По мнению К.Ф. Голстунского, «составление для волжских калмыков новых законов и пополнение законов 1640 года было вызвано обстоятельствами и условиями жизни калмыков и изменившимся отношением к ним русского правительства, которое распространило в то время свое влияние на

внутренние дела этого народа и подчинило его своей власти»¹⁰. В качестве мер взыскания в этих законах, кроме штрафа скотом, назначаются уже и телесные наказания. Уложение 1640 года не знает телесных наказаний, и так как в законах Дондук-Даши они появляются впервые, то влияние русского законодательства в данном случае несомненно.

Законы Дондук-Даши частично изменили или дополнили Монголо-ойратские законы 1640 года. Самым наглядным примером изменения, последовавшего в законах Дондук-Даши, служат меры пресечения преступлений в виде телесных наказаний. Таким образом, в 50-е гг. начались попытки применения российского законодательства, были утверждены законы, в которых прослеживается стремление России привести их в соответствие с имперским законодательством. После выработки законов Дондук-Даши калмыцкий суд постепенно становится нижним уровнем в общей судебной системе государства, сохраняя иногда при этом относительную независимость, например, в вопросе назначения судей.

По мнению М.М. Батмаева, в начале 60-х гг. XVIII века правительство искало такое решение, которое бы могло, с одной стороны, уменьшить претензии нойонов и волнения среди них, а с другой - умерить власть наместника и подчинить его распоряжениям сверху¹¹. Для решения этого вопроса главная роль отводилась реформе суда Зарго. В 1761 году наместником Калмыцкого ханства стал 16-летний Убаши (1761-1771).

По этому поводу в Коллегии иностранных дел был разработан и подан для рассмотрения Екатерине II доклад о мерах, которые способствовали бы достижению поставленных целей. Автор доклада В. М. Бакунин, указав, что при «несовершеннолетстве наместника и когда он остается еще неподтвержденным» появился удобный случай «нечувствительным образом силы и власти его убавить», а вместе с тем и владельцев, «для содержания в сем народе спокойствия, оставить в настоящем повиновении к их калмыцкому правительству». Такую возможность он усматривал в реорганизации Зарго¹².

Был изменен порядок выбора судей-заргучеев. Теперь предполагалось назначать членов Зарго от всех крупных улусов: от наместника ханства – 3 судей, по 1 судье – от шабинеровских улусов, принадлежавших буддийской церкви, от Цохоровского, Табун-Отоков-

ского, Дербетовского и Хошоутовского улусов. Глава суда назначался наместником. Назначенные подобным образом заргучеи должны были принимать решения с ведома наместника по большинству голосов¹³.

Чтобы назначенные судьи меньше зависели от своих нойонов, решено было право отстранения судьи от должности передать Коллегии иностранных дел. Чтобы еще более уменьшить зависимость заргучеев от своих владельцев, им назначалось жалование по 100 рублей в год. С каждого назначаемого в Зарго предлагалось брать присягу «в должной верности и к надлежащему своим владельцам почтению»¹⁴.

Комментируя реформу Зарго, М.М. Батмаев указывал, что от реорганизации Зарго автор доклада ожидал не только приведения власти наместника «в тесные пределы», но и максимального ограничения сношений его с заграничными правителями, так как он будет остерегаться доноса на себя со стороны зайсангов других владельцев, ему ничем не обязанных¹⁵.

Доклад Коллегии иностранных дел в общих чертах был утвержден Екатериной II и на основе его была составлена и отправлена на имя наместника, владельцев, зайсангов, духовенства и всего калмыцкого народа грамота от 12 августа 1762 года, которою Убаши подтверждался в своем звании, доводилось до сведения решение о судьбе Дондуковых и т. д.

В грамоте специально разъяснялось, что если ни судьи, ни наместник с российским командиром при «Калмыцких делах» и с теми же судьями не смогут прийти к единому мнению по вопросу, не терпящему отлагательства, то собирать в Зарго близко кочующих нойонов и знатных зайсангов и решать дело с общего с ними совета. Выбор председательствующего в Зарго передавался на усмотрение наместника и владельцев. Дела предписывалось решать по древним калмыцким законам и обычаям.

М.М. Батмаев считал, что мероприятия правительства вызвали недовольство и брожение в среде господствующих слоев Калмыцкого ханства, да и среди части простого народа. Наместник и его приближенные были недовольны ограничением их власти в связи с введением нового положения о Зарго и другими мерами, которые также ущемляли их самостоятельность. За этой мешаниной различных настроений, побуждений и действий в конечном счете просмат-

ривался один повод – общее недовольство господствующих слоев Калмыцкого ханства все нарастающим ограничением их самостоятельности¹⁶. Неоднократно на Зарго жаловались Бамбар, Ондон, Шибзан, Басурман-гайджи.

На наш взгляд, калмыцкое нойонство было далеко от проявления открытого недовольства. Например, нойон Асарха сообщал, что Убаши приказал всем «наместнику и учрежденной Зарге во всем повиноваться, в противном же случае опасатца штрафа, а по нашим калмыцким правам ежели по троекратной от суда посылке к суду кто не явитца, то таковым от суда отказывают и претензии его лишить»¹⁷.

Мы видим, что судьи-заргачинеры относились к сословию зайсангов. Вероятно, выбор судей из сословия зайсангов не был случаен. Это была, в первую очередь, дань традиции. Но в то же время правительство России считало именно зайсангов социальной опорой своей политики. Например, на одном из совещаний в Коллегии иностранных дел в 1765 г. было высказано следующее мнение: «впредь для спасения невинных зайсангов от безразборчиваго мщения калмыцких лехкомысленных владельцев и ослабления некоторым посторонним образом их силы, и, следовательно, для приведения их в такая пределы, чтоб они меньше в состоянии остались своевольствовать, не излишно для того было б калмыцких зайсангов привести в некоторую безопасность от своих владельцев». Привлечение зайсангов к решению важнейших вопросов жизни калмыцкого общества сразу же вызвало недовольство нойонов. Екатерина отмечала, что многие нойоны не едут в Зарго, т.к. в нем заседают зайсанги. Для этого необходимо было назначить к восьми зайсангам одного нойона и одного офицера из команды Кишенского. Императрица указала назначить главным в Зарго нойона Цебек-Дорджи¹⁸.

Предполагалось зайсангские дела в большей степени решать в Зарго. Хотя Коллегия и не покушалась отнять у нойонов «полную власть, что будет касаться до их им услуг и собирания с них податей», но желала, чтобы нойоны зайсангов «за вины их плетьюми не секли, огнем не жгли, а паче живота не лишали, а отдавали б таковых в суд правительства народного (т.е. Зарго), где с ними поступлено будет, поколику кто виноватым окажется».

Реформа Зарго продолжалась в последующие годы. В апреле 1763 г. в императорской грамоте Убаше сообщалось, что некоторые из владельцев выдвигают претензии на улусы, захваченные лет со-

рок и более назад. Императрица постановила, чтобы «разобрание зашедших из одного улуса в другой учинено было с того только времени, как отец твой учрежден наместником ханства, а именно с 1742 года»¹⁹. В 1765 г. императрица указала, чтобы Зарго сообщал о месте кочевий в улусы заблаговременно²⁰.

Итоги деятельности Зарго начали подводиться спустя два года. К этому времени Зарго рассмотрел дело об улусе Емеген-Убаши, о шабинерах ламы Мерген-цоржи, об улусе Еремпеля²¹. К осени 1765 г. Кишенский сообщал, что многие споры в Зарго закончены, кроме спора между Бамбаром и Убаши²².

В 1764 г. в докладе КИД признавалось, что с созданием Зарго «польза в том, что наместник ханства меньше власти в своем нарде имеет, и владельцы калмыцкие, оставаясь в повиновении правительству, меньше однако ж имеют причины чаять и опасаться действий его к себе неудовольствия и огорчения». В следующем докладе (1765 г.) признавалось, что «сим народным правительством наместник ханства в такое состояние приведен, что он против прежних ханов в лучшем послушании находится»²³.

Таким образом, в период правления Убаши (1761-1771) в результате реформы 1762 г. властные функции правителя были ограничены судом Зарго, превратившегося в орган сословного представительства. Причем члены его назначались, а не выбирались. Реформа Зарго фактически вела к трансформации абсолютной формы монархии в дуалистическую - переходную форму монархии, при которой власть монарха ограничена этим органом в законодательной, исполнительной и судебной областях. Дуалистическая монархия формировалась в условиях оформления имперской политики правительства Екатерины II, являясь своеобразным компромиссом между интересами российской империи и традициями кочевого государства. При этом политика России включала в себя меры по преобразованиям сферы управления в сочетании с мерами социальными. С правлением Убаши связан особый этап становления монархии с сословным представительством.

¹ Бакунин В.М. Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. 2-е изд. Элиста, 1995.

² Батмаев М.М. Калмыки в XVII-XVIII веках. События, люди, быт. Элиста, 1993.

- ¹ Бакунин В.М. Указ. соч. С.146.
² Там же.
³ Там же.
⁶ Там же. С.147
⁷ Батмаев М.М. Указ. соч. С.82, 103.
⁸ Бакунин В. Указ. соч. С.147.
 Подробнее см.: Цюрюмов А.В. Политическое положение Калмыцкого ханства в 20-30-е годы XVIII века // VII Международный конгресс монголоведов. Доклады российской делегации. М., 1997. С.87-89. Он же. Вопрос о ханском престоле в середине 20-х годов XVIII века // Проблемы современного джангароведения. Материалы научной конференции. Кн.2. Элиста, 1997. С. 210-213. Он же. Административная система Калмыцкого ханства в 1-й пол. XVIII в. // Вопросы всеобщей и отечественной истории. Элиста, 1998. С. 23-38.
¹⁰ Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года. СПб., 1880. С.60-61.
¹¹ Батмаев М.М. Указ. соч. С.305.
¹² Там же.
¹³ Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998. С.243-244.
¹⁴ Батмаев М.М. Указ. соч. С.306.
¹⁵ Там же.
¹⁶ Там же. С. 307-308.
¹⁷ Национальный архив Республики Калмыкия. Ф.36. Д.368. Л.59.
¹⁸ Там же. Д.375. Д.176-181, 203-204об.
¹⁹ Сборник Русского исторического общества. Т.48. С. 460.
²⁰ Национальный архив Республики Калмыкия. Ф. 36. Д.375. Л.176-181, 203-204об.
²¹ Там же. Д.368. Л.75-об. Д.370.Л.4. Д.373.Л.68. Л.719.
²² Там же. Д.378. Л.122-123.
²³ Сборник русского исторического общества. Т.51. С.410. Т.57. С.224.

С.Ю. Деев

**Роль съездов калмыков-скотоводов
 в общественной жизни Калмыцкой степи
 (кон. XIX – нач. XX вв.)**

Рубеж XIX-XX вв. в России стал временем бурных перемен в судьбах народов империи, временем оживления национальной жизни во всех ее проявлениях. Население получило политические права, возможность выразить свои национальные интересы и свое от-

ношение к существующему порядку вещей. Не стала исключением из общего процесса и Калмыцкая степь Астраханской губернии.

Одной из форм проявления национального движения в Калмыцкой степи стали съезды калмыков-скотоводов, разрешенные Управлением калмыцким народом (далее УКН) в 1886 г. Эти съезды были первой попыткой консолидированного отстаивания интересов калмыцкого народа во взаимоотношениях с царской администрацией. Программы съездов сводились к экономической защите интересов калмыков-скотоводов, содержали требования остановить захват калмыцких пастбищ и угодий, а также обсуждались и другие вопросы, например улучшения коневодства. Именно решения съездов в конце 80-х гг., выраженные в энергичных протестах против русской колонизации, послужили поводом к их закрытию в 1892 г. Лишь в 1903 г. представителям калмыцких улусов удалось добиться от Министерства внутренних дел (далее МВД) разрешения провести очередной съезд. Однако этот съезд стал последним поскольку, правительство не без оснований видело в этих съездах формирующийся центр оппозиции, прежде всего богатых скотоводов, борющихся за монопольное право владения землей и пересмотр политико-административного статуса Калмыцкой степи. Поэтому в дальнейшем стали проводиться съезды попечителей улусов, а делегаты от собственно калмыцкого народа могли посещать их по желанию, без права участвовать в обсуждении проблем.

Данная статья посвящена работе съездов калмыков-скотоводов, попыткам выработки национальной элитой программных требований защиты национальных интересов. Источником для ее написания послужили архивные материалы по подготовке и проведению съездов хранящиеся в Национальном Архиве Республики Калмыкия¹.

В начале 80-х гг. XIX в. резко обострился вопрос использования пастбищных угодий в Калмыцкой степи крестьянами соседних губерний и жителями сел расположенных по различным трактам, проходящим через степь. Связано это было, в первую очередь, с тем обстоятельством, что в хозяйстве окружающих степь сел, станиц и деревень преобладающей отраслью стало животноводство, хотя изначально формировались они как земледельческие. Следствием такой постепенной трансформации переселенческих хозяйств стали нехватка земли, отведенной селам для выпаса, и участвовавшие случаи самовольного захвата пастбищных угодий, нахо-

дившихся в пользовании калмыцкого населения. В 1885 г. чиновником особых поручений Д. Дондуковым был составлен проект «О защите Черных земель»². Вопросы, затрагиваемые в проекте, были настолько важны, что для их решения в УКН было решено созвать съезд представителей калмыцкого народа. Первоначально планировалось участие в съезде по одному представителю от улуса, для чего он должен был избираться предварительно на улусных сходах, но в дальнейшем нескольким улусам было разрешено иметь по два представителя. Правители и опекуны всех улусов также должны были принимать участие в работе съезда³.

Подготовка к такому мероприятию, которое проводилось впервые, заняла длительное время, что было вызвано не только необходимостью выборов его участников на улусных сходах, но и стремлением местной администрации основательно подготовить программу съезда. Съезд начал свою работу 8 августа 1886 г., местом проведения которого была избрана Астрахань. На рассмотрение съезда были вынесены три вопроса: 1) использование Черных земель во время суровых зим; 2) о прогонах крестьянского скота через калмыцкую землю; 3) об устройстве трактов для фуршиков.

По первому пункту, который предусматривал принятие мер по обеспечению продовольствием калмыцкого скотоводства, были приняты следующие постановления: 1) скотоводам всех улусов дозволялось с ноября по февраля кочевать со скотом на Черных землях в порядке общего пользования без указаний и ограничений; 2) для охраны Черных земель от вторжения посторонних лиц, для наблюдения и сохранения порядка предлагалось назначить на период с 1 сентября по 1 марта двух чиновников, в обязанности которых входило также осуществление надзора за прогоном крестьянского скота в южной части Малодербетовского улуса. Для улучшения работы чиновников признавалось желательным назначить в распоряжение каждому из них по одному казаку от улусных команд. Содержание данного штата брали на себя все улусы.

Что касается наиболее важного для скотоводов второго вопроса, то съезд принял решение ходатайствовать перед УКН о воспреещении прогона крестьянского скота через калмыцкую степь по линии Царицынско-Ставропольского тракта. Если такой запрет невозможен, то признавалось крайне желательным, чтобы крестьянам

запрещалось кочевать по калмыцкой земле вдоль границы Ставропольской губернии. Срок перегона крестьянского скота от села Тундутова до границ Ставропольской губернии предлагалось оставить трехнедельным в один конец. Плата в оба конца должна была быть увеличена в два раза⁴.

По последней обсуждаемой проблеме съезд высказался за закрытие для фурщиков тракта от Черного Яра до Царицынско-Ставропольского тракта через село Садовка. Было предложено создать ветеринарный пункт при ставке Икицохуровского улуса для осмотра скота фурщиков и определить место в версты для выпаса их скота⁵. Все решения съезда были признаны УКН целесообразными и утверждены к исполнению.

Практика проведения подобных съездов была признана полезной, и в начале 1888 г. началась подготовка нового съезда, который вновь проходил в Астрахани 16 сентября 1888 г. На этот раз в его работе принимали участие по два представителя от каждого улуса.

Учитывая опыт прошлого съезда, губернская администрация приняла решение не выносить на обсуждение вопросы, связанные с проблемой использования калмыцких земель крестьянами соседних губерний. Программа была ограничена только одним вопросом об использовании Черных земель, где съезд четко определил, что считать Черными землями, кто, когда и в каком порядке имеет право пользоваться ими. Еще раз было определено, сколько требуется на содержание одного чиновника и на наем рассыльных (все расходы на их содержание раскладывались по числу окладных кибиток на все улусы, кроме Яндыковского и Александровского).

Однако избежать обсуждения важной для калмыков проблемы использования их земель крестьянами соседних губерний администрации не удалось. В последнем пункте своих постановлений съезд внес несколько предложений, касающихся вопросов использования земельных угодий в Калмыцкой степи. Во-первых, предлагалось полностью запретить использование свободных земель Эркетеневского улуса даже за плату. Во-вторых, вернуть в пользование калмыков выгон при Можарском соленом озере, который был у них изъят и составил казенную оброчную статью. В-третьих, еще раз был поднят вопрос о введении запрета на прогон крестьянами своего скота через калмыцкие земли. Представители калмыцкого народа также просили разрешить им беспрепятственную перекочевку из степных улусов в Мочаги и обратно.

Предложения съезда, кроме последнего пункта, были признаны полезными. Все возникающие проблемы, связанные с использованием земельных угодий, предлагалось решать в рамках ранее (циркуляры от 3,13 июля и 24 сентября 1886 г.) установленных администрацией правил, изменять которые, несмотря на просьбы съездов, администрация не собиралась⁶.

Естественно, что такое положение не устраивало калмыцких делегатов. Поэтому подготовка к очередному съезду, который постепенно становился органом, способным решать насущные вопросы, и давал возможность вести диалог с властью, была проведена более тщательно. Одновременно была предпринята попытка перенести место проведения съезда из Астрахани в степь (в урочище Утта Харахусовского улуса), и поданы прошения от сходов нескольких улусов с просьбой разрешить предварительную подготовку программы съезда и увеличить число представителей от калмыцкого народа. Все эти просьбы были удовлетворены, кроме первой.

Очередной съезд начал свою работу в Астрахани 8 октября 1889 г. На этот раз в его работе принимали участие кроме выборных делегатов и специально приглашенные крупные скотоводы. Съезд был представлен депутатами от всех социальных групп калмыцкого общества, всего в количестве 23 человек. Вопросы, вынесенные на обсуждение съезда, касались не только уже привычной проблемы использования Черных земель, но и сроков выпаса, определения трактов прогона, более совершенных способов надзора за порядком, обеспечения чиновников – все это были проблемы, которые неоднократно обсуждались и были знакомы⁷. Съезд высказался и за скорейшее начало хозяйственной съемки калмыцкой степи, так как эти материалы необходимы были для распределения земли между улусами и установки точных границ между ними, а также было предложено составить карту скотопрогонных трактов.

Важно отметить, что 23 представителя калмыцкого народа высказали особое мнение в защиту зайсангов от произвола чиновников УКН, оформленное отдельным документом, дополнившим постановления съезда. Подчеркнув значимость зайсангов в деле ближайшего надзора за аймачными албату, калмыцкие делегаты просили определять вину того или иного зайсанга только после проведенного следствия, а не по словесным донесениям⁸. Этот документ,

ставший первым совместным выступлением представителей всех улусов, где речь шла не только об экономических проблемах, который, вероятно, был подготовлен и согласован заранее. Администрации ничего не оставалось, как принять данное предложение к рассмотрению. Одновременно были подтверждены все решения предыдущего съезда, что еще раз подчеркивало преемственность и значимость съездов.

Успешная реализация планов еще больше воодушевила депутатов от калмыцких улусов. Подготовка к следующему съезду, который предварительно намечался на осень 1890 г., началась с удвоенной энергией. Вследствие совместного заявления калмыцких делегатов на съезде, проходившем 14-15 сентября 1890 г., астраханский губернатор своим приказом от 3 октября 1890 г. запретил выпас и прогон скота на территории калмыцких улусов. Однако в ноябре, после настойчивых просьб главного попечителя, прогон скота был вновь разрешен. Тем не менее, это был уже ощутимый результат. На следующем съезде, который состоялся 13 сентября 1891 г., как обычно, в Астрахани, делегаты рассмотрели вопросы охраны и пользования скотопрогонными трактами. На основе их предложений был составлен проект и 5 октября представлен на утверждение губернатора⁹.

Особым протоколом съезда было оформлено прошение калмыцких представителей о воспреещении прогона скота через Калмыцкую степь¹⁰. Но так как решение по данному вопросу затягивалось, а самовольные захваты земли продолжались, калмыцкие делегаты решили напрямую обратиться к министру государственных имуществ, воспользовавшись его посещением Астраханской губернии. В прошении, поданном на имя министра, затрагивались вопросы, касающиеся исключительно проблем землепользования.

Назначенное по приказу министра рассмотрение этого дела закончилось запрещением прогона скота через калмыцкие земли (утверждено астраханским губернатором 30 октября 1891 г.) и отставкой главного попечителя. Однако новый главный попечитель В.А. Башкиров после рассмотрения дела занял в этом вопросе еще более жесткую позицию. Он активно поддержал крестьянское население окрестных губерний и добился для них разрешения возобновить незаконное использование калмыцкой земли, а после протестов калмыцких скотоводов против русской колонизации в начале

1892 г. запретил калмыцкие съезды¹¹. Но работа съездов не прошла бесследно. Их постановления были использованы при подготовке «Правил пользования скотопрогонными трактами в Калмыцкой степи», утвержденных императором 6 марта 1889 г., и «Правил пользования Черными землями калмыцкими скотоводами всех улусов» (кроме Эркетеневского и Икицохуровского), утвержденных в 1892 г. министром государственных имуществ. Последовательная позиция калмыцких делегатов на съездах позволила добиться того, что все разрешения на использование калмыцкой земли под выпас администрация давала только после согласия аймачных сходов и исключительно за плату, которая шла в счет погашения долгов по казенным сборам и мелких мирских повинностей¹².

Созыв подобных съездов способствовал уяснению общего положения дел в Калмыцкой степи и был весьма полезен для администрации. Эти сведения нужны были Министерству государственных имуществ для подготовки реформы управления Калмыцкой степью, которая должна была стать логичным продолжением реформы 16 марта 1892 г. Поэтому не удивительно, что после перемен в руководящем составе местных органов управления было признано необходимым возобновить проведение съездов калмыков-скотоводов¹³. Проведение очередного съезда было намечено на 14 сентября 1895 г. в Астрахани после проведения скачек и выставки калмыцкого скота. Астраханским губернатором генерал-лейтенантом Н.Н. Тевяшовым была утверждена обширная программа намеченного съезда, в основном, касающаяся предстоящей реформы. Прежде всего, это были вопросы, относящиеся к проблемам землепользования и изменений в управлении, как-то: оставить ли землю в общем пользовании или распределить ее между улусами и аймаками; чем обусловлен установившийся порядок пользования земель; каким должен быть порядок допущения лиц постороннего ведомства выпасать свой скот на калмыцких землях и какие следует принять меры к пресечению незаконного выпаса скота; следует ли разрешить аренду земли под выпас и распашку и что необходимо предпринять для развития земледелия в степи; какие необходимо внести изменения в положение об управлении калмыками и какие достоинства и недостатки имеются у существующей системы административно-территориального деления; следует ли образовать особые административно-судебные центры по типу волостей, устроенных по общему положению о крестьянах, и какое их число

должно быть в каждом улусе, а также определить количество мест для будущих улусных управлений. Кроме того были рассмотрены вопросы обеспечения кормами калмыцкого скота на предстоящую зиму 1885/86 гг.; какие улусы нуждаются в перекочевке на Черные земли и какое количество кормов заготовлено, а какое необходимо заготавливать впредь; какой должен быть порядок пользования скотопогонными трактами¹⁴.

Именно на основе сведений, полученных на съезде, астраханский губернатор Н.Н. Тевяшов составил свой проект «Положения об устройстве общественного и административного управления калмыками», представленный в марте 1895 г. на рассмотрение в Министерство государственных имуществ.

Суровая зима 1885/86 гг., ставшая для хозяйств Калмыцкой степи настоящим бедствием, еще раз подтвердила, что управлять хозяйством старыми методами невозможно. Инициатива стала исходить не только от представителей национальной элиты, но и от местной администрации. Ею принимаются решения по изменению налогообложения, упрощению верхнего звена попечительского аппарата, ведомственного переподчинения управления калмыцким народом. Однако вопросы развития и совершенствования животноводческого хозяйства по-прежнему оставались в тени. Для разрешения этих вопросов калмыцкие скотоводы предлагали возобновить практику проведения съездов, но Министерство государственных имуществ отвечало отказом на эти просьбы.

Изменения произошли только после того, как в 1902 г. Управление кочующими в Астраханской губернии калмыками было передано в МВД. Калмыкам-скотоводам была предоставлена возможность, каждый раз с особого разрешения, собираться на свои съезды. В Астрахани 4 октября 1903 г. начал свою работу первый из вновь разрешенных съездов. При его работе наиболее серьезные разногласия вызвал вопрос о выпасе постороннего скота на территории Калмыцкой степи. Подавляющее большинство калмыцких представителей (за исключением южной части Малодербетовского улуса) высказалось за воспрещение предоставления территории калмыцких угодий в пользование крестьянам соседних губерний. В постановлении, в частности, было заявлено, что с разрешением выпаса все больше наблюдается поступательное движение оседлого населения в глубь калмыцких кочевий и имеют место неизбежные при этом захваты земли, тем самым порождается дефицит в

пастбищах. Участники съезда, понимая, что единовременное воспрепятствие невозможно, предлагали это сделать поэтапно, а до того времени выпас должен разрешаться только специальной комиссией под председательством главного попечителя и представителей заинтересованных сторон. Положительно был решен и вопрос об участии крупных скотоводов в заготовке сенных запасов. Все решения съезда были утверждены министром внутренних дел 19 сентября 1903 г. и подлежали исполнению¹⁵. В 1904 г. администрацией губернии были организованы улусные сходы для решения вопроса о выпасе постороннего скота. Им было предложено выделить из своих земель участки для образования оброчных статей. Однако все без исключения сходы высказались против этого предложения, мотивируя отказ отсутствием свободных земель.

Съезд 1903 г. стал заметной вехой в организационном формировании национального движения. Стало очевидным, что для защиты собственных интересов необходимы консолидированные выступления представителей всех улусов. В этом отношении показательным стало другое постановление съезда – постановление о создании сельскохозяйственного общества астраханских калмыков, принятое по инициативе калмыцких представителей. Главной задачей этого общества должно было стать содействие развитию скотоводства как основной отрасли калмыцкого хозяйства¹⁶.

Противоречия, выявившиеся на съезде 1903 г., и не оправдавшие надежд администрации улусные сходы в июле 1904 г., несомненно, стали причиной того, что на очередной съезд не были приглашены калмыцкие скотоводы. Открывшийся в ноябре 1904 г. в Астрахани съезд проходил как съезд только улусных попечителей. В преддверии реформы местного самоуправления правительству необходима была четкая картина административного и хозяйственного положения в Калмыцкой степи. Поэтому программа съезда была подчинена именно этой задаче. В результате обсуждения в основу реформы были определены два принципа: принцип укрупнения аймаков в более крупные общества (вместо существующих 284 аймаков предполагалось создать 43), которые должны были соответствовать налоговым участкам, и принцип «децентрализации» улусного управления, согласно которому каждый улус должен был быть поделен на административные участки во главе с помощниками попечителей, наделенных одновременно и полицейскими фун-

кциями. Направленность обоих принципов была очевидной – утвердить единую систему управления калмыками, близкую к той, которая установилась в отношении русских крестьянских обществ в результате реформы 1861 г. Права аймачных старшин приравнивались к правам волостных старшин¹⁷.

Съезд улусных попечителей 1904 г. продемонстрировал, что подготовка и осуществление реформы будут проводиться бюрократическими методами без привлечения калмыцкой национальной элиты. Такое положение не могло не сказаться на подготовке к реформе. Проведение аймачных и хотонных сходов в марте-июне 1905 г., на которых должны были решаться вопросы ассигнования средств на строительство новых аймачных управлений, на мирские расходы и подбор должностных лиц, фактически закончилось провалом¹⁸. Поэтапная подготовка реформы была сорвана.

Социальные потрясения 1905 г., закончившиеся провозглашением демократических свобод, созывом Государственной думы, возродили надежды национальной элиты на возможность более активного участия в общественной жизни. Уже 28 октября 1905 г. улусный сход северной части Малодербетовского улуса выступил с инициативой созыва весной 1906 г. нового съезда калмыков-скотоводов. Сход Багацохуровского улуса, состоявшийся 12-13 ноября, поддержал предложение Малодербетовского улуса и ходатайствовал о разрешении ежегодных съездов скотоводов в урочище Яшкуль¹⁹. После получения от администрации принципиального согласия на созыв съезда началась работа по его подготовке. Единственным условием, требуемым местными органами власти, стала предварительная подготовка и согласование с УКН программы съезда.

К середине апреля в УКН поступили программы от большинства улусов. Подавляющее число вопросов, включенных в улусные программы, совпадали или дополняли друг друга. Важнейший из предлагаемых вопросов касался использования земельных ресурсов²⁰. Однако подготовка к съезду была прервана выборной кампанией в Государственную думу и возобновилась в сентябре 1906 г. Дата же проведения съезда под предлогом окончательной подготовки программы съезда была перенесена на весну 1907 г. Программы всех улусов, кроме Малодербетовского, поступили в УКН в апреле 1907 г., были

сведены в единую программу и вместе с проектом правил работы съезда отправлены на утверждение в земской отдел МВД¹.

Долгожданный съезд начал свою работу 17 мая 1907 г. в пос. Яшкуль. Всего состоялось 17 заседаний, по числу вопросов утвержденной программы. В работе съезда принимали участие 124 представителя калмыцкого народа²², но они не имели права выступать с докладами, а участвовали лишь в обсуждении проблем. При обсуждении всех вопросов (кроме проблемы использования Черных земель) позиция калмыцких скотоводов была единой. Наиболее сложный вопрос о взаимоотношениях калмыцкого и русского населения при хозяйственном использовании земли был рассмотрен на последнем заседании. Было принято компромиссное решение о том, что в ближайшее время никакого отчуждения калмыцких земель производиться не будет ввиду сокращения выпасов и порчи земли. Проблема переустройства управления нашла свое отражение в решении съезда предоставить улусным и аймачным сходам право выбора поверенных по земельным делам, одна из функций которых должна была состоять в разрешении споров о пользовании землей. В организации суда критике подверглись различная практика отправления судопроизводства в улусах, отдаленность судебных органов от кочевий, волокита при рассмотрении дел.

Проблема создания общественных сенных запасов, как и вопрос о казенной пескоукрепительной организации, не получила поддержки калмыцких участников съезда. По вопросу о распространении в Калмыцкой степи спиртных напитков съезд принял решение об уничтожении ввозимой в степь русскими купцами и крестьянами водки²³.

В целом, подводя итоги съезда, необходимо отметить его прогрессивное значение. Он способствовал делу объединения калмыцкой общественности и положительно влиял на решение управленческих, экономических и просветительских проблем. Несомненным было и желание калмыцких скотоводов превратить съезды в постоянно действующий коллегиальный орган управления.

Однако администрация не хотела способствовать превращению съездов калмыцких скотоводов в органы, причастные к обсуждению вопросов внутренней политики правительства. Еще накануне съезда 1907 г. из земского отдела МВД на имя астраханского губер-

натора И.Н. Соколовского было направлено письмо, в котором его просили «... иметь неослабное наблюдение за тем, чтобы на предстоящем съезде обсуждались... вопросы, касающиеся исключительно хозяйственных интересов местного скотоводческого населения»²⁴.

В январе 1908 г. началась работа по подготовке очередного съезда. УКН предлагало всем улусным сходам подготовить и прислать программы²⁵. Утвержденная программа включала в себя восемь пунктов: 1) введение общекрестьянских установлений в отдельных улусах; 2) возобновление в урочище Яшкуль ярмарок; 3) землепользование (необходимость упорядочения родового и улусного землепользования путем точного разграничения угодий между улусами вообще и между аймаками в улусах); 4) упорядочение делопроизводства; 5) меры к обеспечению и улучшению животноводства; 6) борьба со скотокрадством; 7) паспортная система и порядок её применения в Калмыцкой степи; 8) продовольственное обеспечение. Накануне съезда земской отдел МВД рекомендовал астраханскому губернатору, чтобы вопросы общественного управления суда и землеустройства калмыков обсуждались без участия представителей от местного населения, «дабы не возбуждать в среде его неосновательных или превратных толков о предстоящей реформе управления калмыками»²⁶. Во исполнение данного указания организаторы съезда провели первое заседание, состоявшееся 17 сентября 1908 г., без участия калмыков-скотоводов, которые были допущены только на второе заседание.

Естественно, что такое отношение администрации не способствовало усилению интереса к проблемам реформирования со стороны калмыцкой национальной элиты. Понимая, что им не удастся не только противопоставить правительственной реформе собственную программу, но даже полноценно участвовать в обсуждении существующих проблем, калмыцкие скотоводы перестали активно участвовать в последующих съездах. С 1910 г. стали проводиться просто заседания улусных попечителей (хотя в некоторых документах они и упоминались под названием съезда), а хозяйственные вопросы стали обсуждаться на совете правления Сельскохозяйственного общества астраханских калмыков. Однако сами съезды, несомненно, внесли оживление в общественную жизнь Калмыцкой

степи. По их примеру в декабре 1906 г. состоялся съезд врачей Калмыцкой степи²⁷, в 1907 г. предпринимается попытка созвать съезд учителей Калмыцкой степи. Все это способствовало накоплению опыта в умении вести диалог с властью, полноценно отстаивать свои позиции.

Общие оценки работы съездов начала века даны в работе М.П. Иванова «Осуществление ленинской национальной политики в Калмыкии» (Элиста, 1973. С. 19-37). Этой же теме посвящена статья А.И. Наберухина, А.В. Тепикина «Программные требования калмыцкой национальной буржуазии накануне и в годы первой русской революции», опубликованная в сборнике «Калмыкия в трех революциях и гражданской войне» (Элиста, 1981. С. 42-62). Используются материалы съездов и в книге А.И. Наберухина «Калмыкия в трех российских революциях» (Элиста, 1987). Эти работы внесли несомненный вклад в изучение данной темы. Однако необходимо отметить отсутствие материалов о подготовке и проведению съездов калмыков-скотоводов конца 80-х гг. XIX века, которые явились предшественниками съездов начала века и первым опытом совместных выступлений крупнейших скотоводов всех улусов в защиту своих экономических интересов, а также односторонний анализ работы съездов, связанного с идеологическими штампами исследований советского периода.

Данный проект был поддержан улусным сходом Эркетеневского улуса и 18 октября представлен в УКН. Предложения Д. Дондукова сводились к следующему: допускать перекочевку со скотом через калмыцкую степь не иначе, как с разрешения УКН; выдачу пропускных свидетельств производить при участии управляющих улусами; производить контроль за количеством действительного наплыва скота; не допускать перекочевки во время эпидемий; составить проект о порядке пользования Черными землями калмыцкими скотоводами, так как эта проблема вызывает постоянные споры и жалобы. См. НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 575. Лл. 2, 5-5об.

НА РК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед. хр. 575. Лл. 9-11. По два представителя было от Яндыковского, Багацохуровского и Эркетеневского улусов.

¹ Чтобы избежать наблевших проблем по данному вопросу УКН предварительно (3 июля 1886 г.) утвердило и разослало новые правила прогона скота: 1) прогон допускается не ранее октября, по окончанию в степи сенокосения; 2) срок прогона – 3 недели; 3) за выпас каждой овцы во время прогона в оба конца должно уплачиваться в пользу калмыцкого общественного капитала по 5 копеек. За прогон крупнорогатого скота по 15 копеек с каждой головы; 4) за каждые сутки сверх трехнедельного срока взимать пени по три копейки с головы; 5) в случаях эпидемий в соседних с Калмыцкой степью местностях, прогон скота разрешать только после врачебного освидетельствования. А 13 июля того же года были утверждены правила, на основании которых могли быть арендо-

ваны калмыцкие земли. Условия были следующие: 1) приговор родового общества об отсутствии препятствий к сдаче участка; 2) условия должны быть предварительно утверждены в УКН; 3) за выпас в течение шести летних месяцев, по 30 копеек за крупный скот, по 10 копеек за овцу в пользу общественного калмыцкого капитала; 4) никакого сенокосения и распахки земли со стороны крестьян. За нарушение штраф 25 рублей за каждую распаханную десятину; 5) УКН обязано устраивать ежемесячные проверки количества выпасаемого скота. Если будет найден излишек скота, взимать без суда двойную плату. После прошедшего съезда (24 сентября) были изданы правила выдачи свидетельств на право прогона скота через Калмыцкую степь.

⁵ НА РК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед. хр. 575. Лл. 52-61

⁶ Там же. Оп. 4, Ед. хр. 628

В русле обсуждаемых проблем прозвучало предложение депутатов от Эркетеневского улуса организовать постоянный пункт для надзора за Черными землями в урочище Адык, однако оно было отклонено.

⁸ НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 663. Лл. 12-12об., 14-24.

⁹ Там же. Ед. хр. 746. Лл. 4-5. Этот проект был утвержден 15 марта 1892 г. Основными принципами, на которых строился документ, были: 1. тракты должны охраняться самими калмыками, эти обязанности возлагались на хотонных старост, аймачных старшин и родовых начальников, кочующих вблизи трактов; 2. все взыскания должны производиться без суда в административном порядке. (Необходимо отметить, что с 1885 по 15 марта 1891 гг. взыскания производились через полицейское управление, так как ни мировые судьи, ни следственная палата уголовных и гражданских дел не принимали исков УКН. Мировые судьи, потому что калмыцкая степь не входила в район их юрисдикции, а следственная палата, из-за незначительности исков, которые не превышали 300 руб. После 1891 г. взысканиями занимались попечители и их помощники: попечители на правах уездных исправников могли взимать до 15 руб., помощники на правах станových приставов – до 5 руб., улусные управления – до 30 руб.). Одновременно в утвержденном проекте была точно определена территория отводимая в каждом улусе под тракты: Малодербетовском - 10937,85, Багацохуровском – 13125,42, Икицохуровском – 26042,50, Харахусовском – 13542,10, Эркетеневском – 17604,73, Яндыко-Мочажном – 13333,76, Александровском – 2078,42.

¹⁰ НА РК. Ф. И-9. Оп.4. ЕД. хр. 839. Лл. 1-8. 26-27.

¹¹ Минкин Г.З. Об общественном строе Калмыкии и колониальной политике царизма. Элиста, 1968, с. 41-42. Если ранее все договоры об использовании земли составлялись родовыми обществами и улусными сходами, то по предложению нового главного попечителя, эти решения должны были утверждаться администрацией. И еще одно новшество. Если съезды предлагали деньги, полученные за аренду, использовать на охрану Черных земель, то по распоряжению Башкирова все сборы от выпаса стали вноситься в казначейство и поступали в уплату мирского кибиточного сбора за тех калмыков, на

земле которых был допущен выпас скота. См.: НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 865. Лл. 20-25.

¹² НА РК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед. хр. 720. Л. 4

¹¹ Новым главным попечителем Калмыцкого народа был назначен действительный статский советник Ф.И. Агафонов, а его помощником стал коллежский советник М.И. Овечкин.

¹¹ НА РК. Ф. И-9. Оп. 5. Ед. хр. 774. Лл. 4-7, 35-37, 41-44. Увы, но возобновление ежегодного проведения съездов не последовало. При губернаторе М.А. Газенкампе, сменившего в 1896 г. Тевяшова, в 1896-1897 гг. проводились только особые совещания под председательством губернатора, на которые приглашались только представители местной администрации. См.: НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 948. Лл. 3-3об., 23-24об. Одновременно с приходом нового руководства губернии, стала меняться само отношение к использованию Черных земель. Выдача разрешений на перекочевки было признано вредным, так как это не столько не помогало, сколько вредило хозяйству. В 1899 г. последовал официальный запрет на использование Черных земель скотоводами других улусов, а для защиты скотоводческих хозяйств в зимнее время была разработана программа заготовки общественных сенных запасов. В 1900 г. для образования этих запасов были выработаны обязательные правила. См.: НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 985. Л. 40-45.

¹³ Там же. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 219. Лл. 9-11; Там же. Ф. И-9. Оп. 4. Ед. хр. 1325. Лл. 404, 458-460. Первого мая 1903 г. астраханским губернатором было запрещено использование земли в Калмыцкой степи для жителей Ставропольской губернии и Терской области.

¹⁴ Труды съездов улусных попечителей 1904, 1907 и 1908 гг. Астрахань, 1910. С. 215. Устав общества был утвержден в 1904 г.

¹⁵ Там же. С. 75. Предлагаемая реформа была направлена на подрыв власти привилегированного сословия и подчинение всего калмыцкого населения исключительно государственным властям. Новые аймаки формировались на основе территориального принципа, а не родового, в связи с чем планировалась реформа налогового и податного обложения. Несомненно, что именно данная направленность работы съезда стала одной из главных причин неприглашения калмыцких представителей на съезд.

¹⁸ НА РК. Ф. И-9. Оп. 9. Ед. хр. 6. Лл. 178-180.

¹⁹ Там же. Оп. 10. Ед. хр. 1. Лл. 1-10. Подобное же решение было вынесено на сходе южной части Малодербетовского улуса, состоявшемся не позднее декабря 1905г.

²⁰ Там же. Лл. 11-22. В программы были так же включены вопросы о школьном образовании, о борьбе с угоном скота, об улучшении скотоводства, о организации ежегодных скачек и выставок скота на урочище Яшкуль, о принятии мер против чрезмерного употребления спиртных напитков. В программу Яндыко-Мочажного улуса был включен вопрос об урегулировании пользования прилегающими водами Каспийского моря. При условии свободного

обсуждения данных программ самими калмыцкими делегатами, а не администрацией стала бы возможной выработка на их основе единой программы, которая могла бы стать хорошим основанием для планируемой реформы.

Там же. Лл. 55. Желание Малодербетовского улуса, разрабатывать программу на самом съезде, было вполне понятным, так как его представители намеревались вынести на его обсуждение вопрос «О введении воинской повинности в Калмыцкой степи» на общих основаниях или в порядке комплектования специальных калмыцких частей на особых условиях (переход в казачество). Это требование было направлено на достижение юридического равноправия калмыцкого народа с другими народами империи, и его осуществление означало бы расширение гражданских прав калмыков, а в дальнейшем пересмотр политико-административного статуса Калмыцкой степи. Однако, несмотря на то, что это требование и попало в первую редакцию, во вторую окончательную редакцию программы съезда, утвержденную министром, оно не попало. Что же касается правил, утвержденных министром внутренних дел 2 мая 1907 г., то они включали в себя три основных пункта: 1) съезды имеют характер совещательного учреждения и резолюций обязательного значения принимать не могут, 2) съезды имеют задачей всестороннее освещение вопросов скотоводческого хозяйства; 3) съезды созываются под председательством заведующего калмыцким народом в составе всех попечителей и тех калмыков-скотоводов, которые пожелают принять добровольное участие в заседаниях съезда. (См. НА РК. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 308. Лл. 24-24об.)

³² Среди делегатов (Ц-Д. Онкоров, М. Хадбитов, Г. Балзанов, Э. Кармыков, Л. Арлуев, с. Талтаев, Ц-У. Леджинов) присутствовали и служители ламаистской церкви во главе с ламой Ч. Балдановым.

³³ Труды съездов улусных попечителей. С. 226, 235-236, 238, 243, 255.

³⁴ НА РК. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 308. Лл. 34-36.

³⁵ Там же. Лл. 1-24. К сожалению, в окончательную программу съезда так и не попали многие вопросы, поднимаемые улусными сходами, что естественно не способствовало установлению доверительных отношений между властью и подданными.

³⁶ Труды съездов улусных попечителей. С. 239-240.

³⁷ НА РК, ф. И-9, оп. 9, ед. хр. 18.

В.Г. Дауышен

Население Западной Монголии в конце XIX в. и проблемы региона

Западная Монголия была завоевана и включена в состав Цинской империи в XVIII в., центром которой стал г. Кобдо. В административном отношении Западная Монголия составляла отдельный

округ во главе с чиновником, назначаемым из Пекина, обычно маньчжуром. Эта должность «цаньцзань дачэнь» («министр-секретарь») по-русски обычно называлась амбань. Кобдоский округ находился в ведении Улясутайского цзянцзюня - генерал-губернатора Халхи (Внешней Монголии). Собственно Кобдо не входил в состав Халхи, и амбань формально подчинялся цзянцзюню лишь в военном отношении. Однако, отсутствие разделения гражданской и военной власти, а также сложившаяся практика создавали систему двойного подчинения - напрямую Пекину и параллельно Улясутаю. Кроме того, в некоторых ситуациях Пекин рекомендовал амбаню Кобдо действовать совместно с властями провинции Синьцзян. Территория Кобдоского округа определялась в 453 тыс. кв. верст¹. Округ составлял около 20 % территории Монголии (Внешней и Внутренней) и имел около 10% ее населения. Численность населения Западной Монголии по русским данным в 80-х гг. XX в. составляла около 150 тыс. чел. западно-монгольских племен и 60 тыс. чел. казахов («киргиз абак-киреевского рода»)², в округе проживали и представители других этнических групп.

Цинские власти осуществляли лишь общий контроль, население же управлялось своими родовыми князьями, хошун-цзасаками. Цзасак был полновластным, наследственным правителем хошуна, но обязан был следовать маньчжурским законам. Цзасаки хошунов в Западной Монголии, как и в других частях Цинской империи, получили титулы служилой знати. Среди них были цинь-ваны (князя 1-й степени), цзюнь-ваны (князя 2-й степени), бэйлэ (князя 3-й степени), бэйсэ (князя 4-й степени), улус-ту-тусалакчи-гуны (князя 6-й степени), тайджи. Военно-административная система монгольского населения Кобдоского округа строилась на общих для Монголии принципах, однако в отличие от Халхи, отсутствовали аймаки, было лишь два сейма (совета князей). По этой системе хошун приравнивался к дивизии, а сейм к корпусу (чугулгану). Сейм Сайн-цзяягату объединял 16 хошунов, кочевавших преимущественно в северной части округа. 4 хошуна сейма Чин-сэтхильту кочевали в южной части округа. Большинство хошунов - 13 из 20, состояло всего из одного сумона (эскадрона). В Западной Монголии очевидно не имелось монголов Шабинского ведомства.

Этно-племенная и административная структура Западной Мон-

голии, в отличие от других монгольских территорий, была довольно сложной. З. Матусовский в своей фундаментальной работе «Географическое обозрение Китайской империи»³ выделил в составе монгольских народностей Кобдо: урянхаев, кочующих по Алтаю; ойратов, «к коим причисляются: дурбэты (дербэты), торгуты, и хойты»; хошотов; байтов (баяты); дархатов; захачитов. Кроме того, были перечислены тюркские народы Кобдо: киргизы (казахи), урянхай (тувинцы) и котоны (хотоны); а также названо китайское население. В составе сейма Чин-сэтхильту было три сумона «Новых торгоутов» и сумон «новых хошутов», т.е. вернувшихся с Волги калмыков. Очевидно этот сейм исследователь Б.В. Долбежев упомянул в числе «7 синьцзянских калмыцких сеймов»⁴. Другой известный путешественник и исследователь М.В. Певцов среди населения Кобдоского округа называл следующие хошуны: дурбет (дербэт), мынгит (мингар, мянгат), олет, алтайских урянхаев, торгоутов (торгутов) Южного Алтая, цзахачин (захчин), а кроме того землю киргизов-киреевцев⁵.

По данным российских исследователей к концу XIX в. наблюдались значительные отличия среди различных западномонгольских этнических групп, поддерживаемых военно-административным устройством населения. Кроме того, сохранялись различия между местными ойратами и пришельцами с Волги и Синьцзяна, являвшихся представителями тех же племенных групп. Алтайские урянхайцы, вероятно, относятся к монгольской народности, и можно предположить, что они не являлись тувинцами, воспринявшими монгольский язык, но и не были племенным объединением ойратов. Хотоны к концу XIX в. еще не были сильно монголизированы.

Из материалов исследователей видно, что во 2-й пол. XIX в. значительную долю населения Кобдоского округа составляли казахи, в основном, племени киреев, а также найманов. Составляя до 30% населения, они не были включены в традиционную военно-административную систему Монголии, формально же были подчинены Кобдо лишь в 80-х гг. XIX в. З. Матусовский отмечал, что 12 тыс. кибиток абак-киреев, кочующих по Иртышу в Кобдоском округе, подчинялись Чугучакскому амбану.

Казахи (найманы и киреи) заселили Черный Иртыш в XVIII в. Однако восстание мусульман Синьцзяна привело к некоторому от-

теснению их из верховьев Иртыша бежавших калмыками. В Западной Монголии проживало значительное число российских казахов, бежавшее через границу в разное время. В середине XIX в. из кочевавших на Алтае 4,5 тыс. кибиток 2 тыс. кибиток ушло в Кобдоский округ Внешней Монголии⁶. В конце июля 1878 г. 750 юрт Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда, вследствие изъятия у них кочевков на правом берегу Бухтармы, откочевали на территорию Цинской империи. В октябре 1878 г. почти вся Алтайская волость, 1061 кибитка, откочевала в Китай. В 1898 г. по Зайсанскому уезду из 23659 кибитковладельцев, внесенных в списки, числилось бежавшими в Китай 1977 семей, по Усть-Каменогорскому уезду - из 17413 - 248 семей⁷. Следует отметить, что из Западной Монголии нередко казахи откочевывали в другие места. Например, в 1879 г. из Монголии в Чуйскую долину, а затем на Бухтарму перекочевало около тысячи семей киреев.

Отношения между ойратами и казахами были напряженными, но цинские власти в конце XIX в. не могли решиться на поддержку одной из сторон. Но монгольские народы являлись в XIX в. наиболее надежным и важным союзником Цинской династии в борьбе с мусульманским сепаратизмом, и как-то ущемить их права на землю в пользу ненадежных тюрков-мусульман Пекин не решался. Однако в противостоянии с Россией Китай всячески переманивал к себе казахов, создавая льготные условия.

В конце XIX в. в Западной Монголии постоянно находились китайцы. Российский исследователь В. Радлов писал о Кобдо: «Возле этих укреплений поселились сами собою китайские купцы и ремесленники и открыли здесь торговые базары для окрестных монголов. Ремесленники и купцы приезжают сюда большею частью партиями и без семейств; от купцов являются только доверенные и прикащики, а ремесленники почти все самостоятельные хозяева. Почти все приезжие останавливаются здесь на очень непродолжительное время. В последние годы приютилось здесь много бежавших из Илийского края, как женщин, так и мужчин. Женщины, вдовы и девицы снова вышли замуж за живущих здесь китайцев; и от того в последнее время в этих посадах образовалось значительное число китайских семейств»⁸.

В.В. Радлов дал довольно подробную картину китайского присутствия в Кобдо в начале 70-х гг. XIX в.: «Верстах в двадцати от

города Хобдо есть маленькое место, годное для хлебопашества; оно принадлежит казне и обрабатывается китайцами по вольному найму. Хлеб сполна собирается в казенные магазины для продовольствия стоящих в городе войск и семейств чиновников... Кроме этих лавочников, есть еще значительное число ремесленников, которые работают необходимые для городских жителей вещи и приготавливают многие изделия для кочующих жителей края. Наконец, живут в Хобдо садовники, столяры, маляры, портные, сапожники, кузнецы и мастера серебряных и медных изделий. В конце XIX в. в Кобдо были отправлены китайцы - зеленознаменные солдаты для занятия земледелием. В 1903 г. в Кобдо жило несколько дунган-торговцев, но монголы их не отличали от остальных китайцев.

Кроме китайцев в Кобдо также несли службу знаменные маньчжуры. Летом 1878 г. в Кобдо проживало около 400 солдат. В 1900 г. Маньчжурских знаменных войск в Кобдо было немногим более 270 человек офицеров и солдат⁹. Кроме гарнизона, маньчжурские офицеры командовали монгольскими пограничными караулами.

Во 2-й пол. XIX в. на территории Кобдоского округа появились русские. В 1864 г. томский губернатор Лерхе по ходатайству купцов отправил в Кобдо штабс-капитана Принца для установления торговых отношений. Так как в Западной Монголии не было российского консульства, то российские подданные не имели права постоянного проживания и строительства своих домов. Китайские власти старались оказывать всяческие препятствия русским торговцам и для объединения купцов и переговоров с местными властями в Кобдо в начале 1883 г. выбрали старосту, купца И.П. Котельникова. Защита интересов русских подданных в этом районе была возложена на консула в Урге. Несмотря на сложности, русские торговцы постоянно жили в Кобдо, в городе имелось большое русское подворье, на каждой из 3-х его улиц были русские лавки. Особо следует отметить, что Западная Монголия, вместе с Тувой, до конца XIX в. были единственными территориями в Цинской империи, где русские торговцы жили и работали вне городов, непосредственно с местным населением. К началу XIX в. несколько десятков русских торговцев вели свои дела в этом регионе, в том числе 24 купца имели значительные торговые обороты. В Кобдоском округе жили не только торговцы, но и русские крестьяне, например, чердынс-

кий крестьянин Ф.И. Минин прожил в Западной Монголии с 1873 по 1898 г. Он владел разговорным и письменным монгольским языком и даже составил русско-монгольский словарь. Частыми гостями в Кобдоском округе были русские ученые.

Население и власти Кобдоского округа находились в сложных отношениях со своими соседями. Ойраты имели проблемы в отношениях с мусульманскими народностями Цинской империи, что было вызвано недавними мусульманскими восстаниями, заставившими монголов не только бросить свои кочевья в Синьцзяне, но и бежать через Россию в Монголию, а в 1872 г. дунганская армия сожгла город Кобдо. Еще большей проблемой в двухсторонних отношениях был земельный вопрос, вызванный увеличением казахского населения в южных районах округа. О сложности отношений говорит тот факт, что монгольские возчики русских товаров отказывались ездить через казахские кочевья даже за повышенную плату. В 90-х гг. в Кобдо был командирован чиновник из Гирина, специально для улаживания споров между казахами и алтайскими урянхайцами.

Отношение к цинской администрации в конце XIX в. было лояльным, но «без усердия». В отличие от части своих соплеменников в Синьцзяне, ойраты не принадлежали к служилому знаменному сословию, хотя и были включены в военно-административную систему Монголии. Большинство западномонгольских народностей (за исключением олётгов), было силой оружия покорено цинами, либо они пришли в Китай после маньчжуро-джунгарских войн. Цинские власти в конце XIX в. не доверяли монголам. В начале конфликта с Россией летом 1900 г. Кобдоский амбань Жуй Сюнь докладывал в Пекин: «Я еще боюсь, что Монголия думает только о выгоде ... я боюсь, что они нарушат приказ»¹⁰. Монгольских князей подкупали дорогими подарками, но собранное в Кобдо в 1900 г. монгольское ополчение перебило маньчжурских офицеров и разбежалось.

Отношение собственно к китайцам формировалось в процессе торгово-экономических связей. Как всяких торговцев и ростовщиков, монголы их не любили, но не могли обойтись без них. Китайцы для монголов во 2-й пол. XIX в. не выступали в качестве нации, представляющей государство-эксплуататора или носителей великоханьского шовинизма по отношению к кочевникам.

Отношение к русским формировалось двумя основными факторами. Русские выступали как торговцы и ростовщики, а также как представители сильного соседнего государства. Негативные стороны от соседства с русскими в этом отношении монголами ощущались гораздо слабее, чем тувинцами и казахами, которые имели земельные споры и находились под «большим давлением» торговой и хозяйственной деятельности русских, а положительные, как противовес китайской деятельности, - больше. Немаловажную роль играла и религия, в частности более терпимые взаимоотношения между представителями христианства и буддизма. Показательным является мнение Г.Н. Потанина: «Жизнь монголов проходит тихо; нравы их мягки, преступления редки, о зверском обращении с женами или детьми не слышно ... Иностранец может спокойно путешествовать по стране, русские приказчики в одиночку разъезжают по кочевьям и не жалуются на обиды ... в киргизской степи ... путешествовать по стране без конвоя едва ли так безопасно, как в Монголии»¹.

Кобдоский округ в конце XIX в. представлял собой своеобразный регион в составе Цинской империи, по многим параметрам отличный от соседних Халхи и Синьцзяна. Отношения с соседними территориями Китая и России были важным фактором развития Западной Монголии, но в тот период не вызывали серьезных противоречий и проблем. Основные проблемы в регионе формировались в сфере межнациональных отношений на базе культурно-конфессиональных, экономических и политических противоречий. Большое значение для Кобдоского округа во 2-й пол. XIX в. приобретают проблемы, связанные с увеличением числа казахского населения в округе. К началу XX в. также созрели условия для нового этапа ханьского освоения Западной Монголии, появления китайских поселков в других местах Кобдоского округа. Ко времени монгольской революции, например в Уланкоме уже проживало около 300 китайцев. Важным фактором дальнейшего развития региона стали противоречия между цинской администрацией и местным населением, также проявившиеся к концу XIX в. Все эти противоречия привели к превращению Кобдоского округа в одну из наиболее конфликтных зон в период Синьхайской революции.

¹ Баторский А.А. Монголия. Опыт военно-статистического очерка. Ч.1. СПб., 1889. С. 167.

¹ Баторский А.А. Монголия. Опыт военно-статистического очерка. Ч. 2. СПб., 1891. С. 13.

² Матусовский З. Географическое обозрение Китайской империи. СПб., 1888.

³ Долбежев Б.В. Судьба калмыков, бежавших с Волги // Сборник материалов по Азии. Вып. 86. СПб., 1913.

⁴ Певцов М.В. Очерк путешествия по Монголии и северным провинциям Внутреннего Китая // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Кн. V. Омск, 1883.

⁵ Государственный архив Красноярского края (ГАКК). Ф. 217. Оп. 2. Д. 74. Л. 2.

⁶ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 573. Оп. 12. Д. 13280.

⁷ Радлов В. Торговые сношения России с Западной Монголией и их будущность // Записки ИРГО по отделению статистики. Т. II. - СПб., 1871. С. 356.

⁸ Ихэтуань данань шиляо (Архивные материалы об ихэтуанях). Т. 2. Пекин, 1959. С. 444.

⁹ Там же. С. 443.

¹⁰ Сборник к 80-летию дня рождения Григория Николаевича Потанина. Избранные статьи и биографический очерк. Томск, 1915. С. 5.

У.Б. Очиров

К вопросу о численности калмыцких этнических групп за пределами калмыцких кочевий в кон. XVII – нач. XX вв.

В XVII-XVIII вв. в калмыцких улусах неоднократно вспыхивали междоусобные столкновения, в результате которых ряд этнических групп ушел за пределы калмыцких кочевий, а некоторые из них при этом приняли православие и перешли к оседлому образу жизни. Калмыцкие феодалы и духовенство пытались воспрепятствовать этим процессам, но к концу XVIII в. численность «мигрантов» достигла уже 22,6 тыс. человек¹ (более 25,6% численности всего калмыцкого народа). Исследование динамики численности калмыцких этнических групп за пределами Калмыцкой степи осложняется отсутствием развернутых статистических исследований, особенно

в конце XVII – 1-й половине XVIII в. Анализ ситуации также затрудняется отсутствием стандарта в исчислении населения в источниках того времени. Общая численность калмыков упоминается редко, чаще используются такие показатели, как количество кибиток, лиц мужского пола, мужчин, годных к воинской службе. Тем не менее, имеющиеся материалы позволяют составить достаточно полную картину динамики численности этих групп.

Наиболее крупной этнической группой являлись донские калмыки. При сведении всех показателей к единому знаменателю пришлось принять ряд условностей, имеющих приблизительное значение. При исчислении семьи используется условный показатель 1:4,5, количество лиц мужского пола считается равным количеству лиц женского пола, количество мужчин, годных к воинской службе, соотносится с общим числом лиц мужского пола приблизительно как 1:5. Например, в Большедербетовском улусе в 1799 г. значилось 9525 лиц мужского пола, из которых 2016 считались годными к воинской службе², т.е. это соотношение равно примерно 1:4,7. На Новую Днепровскую линию в 1778 г. было переведено 378 доломановских калмыков мужского пола, в том числе 73 служилых³, здесь этот показатель равен 1:5,2. Поэтому, на наш взгляд, усредненный показатель 1:5 при работе с группами донских калмыков вполне приемлем.

Первые крупные группы калмыков на Дону появились в последней трети XVII в. В 1670 г. на Дону появился улус торгутовского тайши Бока, положивший начало поселению калмыков на Дону⁴. В конце 70-х гг. XVII в. поселение калмыков появилось и в слободской Украине, в Чугуеве⁵. После разорения поселения крещеных калмыков на р. Терешке российское правительство приняло решение о направлении всех крещеных калмыков на поселение в Чугуев. Позже на Дон стали прибывать другие группы калмыков, причем не только крупными улусами, но и небольшими семьями. После того, как ситуация стабилизировалась, калмыки вновь возвращались к своим кочевьям, до новых междоусобиц. Например, дербетовские улусы за 130 лет (1670-1800 гг.) откочевывали на Дон восемь раз (в 1690, 1701, 1717, 1723, 1741, 1762, 1788, 1795 гг.)⁶.

Однако часть калмыков во время этих перекочевков осталась на Дону и вошла в состав войска Донского на условиях несения казачьей службы. В 1695 г. после возвращения дербетов Четеря и Чер-

кес-батыра к своим кочевьям на Дону осталась группа калмыков, способная выставить 600 воинов. При возвращении улусов Менко-Темира в 1704 г. казачьим властям удалось удержать у себя группу дербетов, имеющих 555 «человек, способных к службе». В 1723 г. на территорию войска Донского откочевали зюнгары Даши-Батора, дербеты Четеря и Лабан-Дондука, где 300 кибиток калмыков «поступили в казачье звание»⁷. В 1733 г. на Дон перекочевал зюнгарский улус Будучжаба, который вошел в состав казачьего войска⁸. Кроме того, значительный процент донских калмыков могли составить мелкие группы и одиночные беглецы. Известно, что в период 1736-1753 гг., когда ситуация в калмыцких улусах была достаточно стабильной, на Дон бежало 366 кибиток (1515 человек). Эти группы калмыков были возвращены владельцам, но те, кто ушел раньше, остались в составе войска Донского. К концу XVIII в. общая численность донских калмыков составляла около 10 тыс. человек⁹.

В конце XVIII – начале XIX вв. на территории нынешней Украины кочевали довольно крупные группы калмыков, несущих казачью службу. На Новой Днепровской линии с 1778 г. кочевало более 760 доломановских (беляевских) калмыков¹⁰. Согласно IV ревизии (1782 г.) численность калмыков Екатеринославской губернии составляла 968 человек¹¹. Когда формировалось Екатеринославское казачье войско (1788 – 1796 гг.), в его состав вошли 1014 чугуевских калмыков-мужчин¹². Исходя из этого, можно предположить, что общая численность беляевских и чугуевских калмыков в тот период составляла 3 тысячи человек. По данным V ревизии (1795 г.), в Новороссии было 13622 донских, чугуевских и беляевских калмыков¹³. В 1803 г. беляевские и чугуевские калмыки вошли в состав войска Донского.

Некоторые исследователи полагают, что в состав донских калмыков позже переходили другие группы¹⁴. Например, в 1818 г. представ Ю. Тапилин сообщил, что на территорию войска Донского перешли 3 тысячи кибиток дербетов. Однако, по данным Калмыцкого правления в 1819 г. на Дону числилось 13326 калмыков¹⁵, т.е. эта группа не вошла в состав донских улусов. В 1832 г. в результате тяжелого кризиса из Малодербетовского улуса начались массовые побег. Около 2 тыс. кибиток откочевали на Дон, но они были воз-

вращены. Еще 975 кибиток из Ульдючинов, Чоносов и части Кевюдов бежали на Ставрополье и в область Кубанского войска, однако 700 кибиток позже вернулись к своим кочевьям. Что касается оставшихся 275 кибиток, то Н.Н. Пальмов полагал, что им удалось пробраться на Дон¹⁶. Указов об их переводе в состав казачества нам найти не удалось, но в более поздних документах есть упоминания о новых сотнях в составе Калмыцкого кочевья: Кевюдовской и Геленгекинской. Это подтверждают и данные переписей, согласно которым численность донских калмыков увеличилась с 13622 человек в 1822 г. до 16505 человек в 1834 году¹⁷.

К 1840 г., когда учет донских калмыков стал ежегодным, их численность выросла за 6 лет еще на 2910 человек. Такой демографический всплеск мог быть вызван как установлением более точной системы учета, так и приходом новых групп населения. В течение следующих 31 года численность донских калмыков увеличилась на 6721 человек (в среднем на 216 человек в год), несмотря на то, что в 1841, 1845, 1847, 1848, 1850 гг. были периоды спада. В 1840, 1841, 1846, 1866, 1869 гг. отмечены резкие колебания в динамике народонаселения. Например, в 1840 г. численность донских калмыков увеличилась на 2128 человек, а в следующем году она сократилась на 3114 человек. Колебания до 1870 г., скорее всего, были вызваны перекочевками донских калмыков за пределы калмыцкого кочевья. Это подтверждается и тем, что прирост населения очень редко совпадал с цифрой превышения рождаемости над смертностью. Например, в 1870 г. численность донских калмыков к 1 января 1870 г. увеличилась на 1863 человека, в то время как превышение рождаемости над смертностью составило 420 человек¹⁸. В последующем, динамика роста населения донских калмыков продолжала оставаться устойчивой (средний ежегодный прирост – 220-227 человек). Согласно данным Всероссийской переписи 1897 г. на Дону было около 32 тысяч калмыков¹⁹. «Памятные книжки Области Войска Донского» показывают другие данные, например, численность калмыков в 1898 г. была определена в 28 тысяч человек, на начало XX в. – 28,6 тысяч, а на 1903 г. – 30,6 тысяч, на 1913 г. – 31,5 тысяч²⁰.

Следующей по численности была группа ставропольских калмыков. Ставропольское войско было образовано в 1738 г., когда

царские власти поселили крещеных калмыков под управлением княгини Анны Тайшиной на средней Волге возле крепости Ставрополь²¹. К 1754 г. их число составляло 8695 человек²². После разгрома Джунгарского ханства в 1755-1759 гг. в состав Ставропольского войска вошло еще 2961 человек из числа ойратов²³, прибывших с территории Центральной Азии. Таким образом, общая численность ставропольских калмыков в середине XVIII в. превысила 11,5 тысяч человек. При сведении различных показателей к единому знаменателю использовались те же критерии, что и у донских, за одним исключением: соотношение мужчин, годных к службе, с общим числом лиц мужского пола для ставропольских калмыков равняется приблизительно 2:5. Например, из 4304 мужчин, числившихся в 1768 г., «способными к службе» считались 1816 человек²⁴, т.е. это соотношение было равно 2:4,7. В 1805 г. это соотношение было равно 2:5 (1030 годных к службе из 2554 калмыков)²⁵. Это различие было вызвано тем, что у ставропольских калмыков, формально считавшихся крещеными, ламы и гелюнги не имели льгот и зачислялись на военную службу. Однако ставропольских калмыков не устраивали условия жизни в казачьем войске, поскольку им пытались навязать оседлый образ жизни.

9 февраля 1764 г. астраханский губернатор Н.А. Бекетов сообщил Екатерине II о том, что до тысячи семей калмыков бежали из ставропольского поселения из-за неблагоприятного климата и ностальгии по родным местам²⁶. По данным III ревизии на Средней Волге численность ставропольских калмыков сократилась до 8,5 тыс. калмыков²⁷. В декабре 1768 г. в Ставропольском войске значилось уже 8217 калмыков²⁸, а в 1771 г. – 8015 калмыков²⁹. К.П. Шовунов утверждал, ссылаясь на данные ЦГИАР, что к 1771 г. численность ставропольских калмыков возросла до 14 тысяч³⁰, однако эти цифры вызывают сомнение.

В ведомстве Оренбургской губернии находились также уральские и оренбургские калмыки. В 1725 г. 110 калмыков вошли в состав Яицкого войска. После этого в состав войска по решению Оренбургской администрации было зачислено еще несколько групп и к 1748 г. их численность составила 470 калмыков, годных к службе, в том числе некрещеных. После требования Дондук-Даши в 1749 г. о возвращении их в улусы 84 некрещеных калмыка приняли православие, остальные были возвращены³¹. В 1748 г. был создан Орен-

бургский казачий корпус, четверть штата которого составляли крещеные калмыки, татары и мешчеряки. В составе Оренбургского корпуса были сформированы две роты из числа калмыков «ныне тамо обретающихся»³². Позже в состав корпуса зачислялись другие группы калмыков – вышедшие из казахского плена и Джунгарии. Согласно III ревизии в Оренбургском уезде в 1762 г. кочевало 1483 калмыка³³. По данным Т.И. Беликова в 1773 г. в числе прихожан г. Оренбурга значилось 226 кибиток калмыков (895 человек)³⁴. Таким образом, можно сделать вывод, что к 1771 г. в корпусах Оренбургской губернии числилось до 10 тысяч калмыков.

Однако численность калмыков в Среднем Поволжье и Южном Приуралье продолжала сокращаться. Большой урон нанесла крестьянская война 1773-1775 гг.: если в 1771 г. насчитывалось 8 тыс. ставропольских калмыков, то в 1774 г. – не более 5,5 тыс.³⁵ По данным IV ревизии численность оренбургских калмыков сократилась до 200 человек³⁶. Кроме того, в 1776 г. Ставрополь был закрыт для новых переселенцев-калмыков³⁷. По данным V ревизии численность ставропольских и оренбургских калмыков возросла на несколько сотен (до 6,3 и 0,5 тыс. соответственно), вероятно, за счет улучшения системы учета. Уральские калмыки по этим переписям не учитывались и проследить изменения численности этой группы во 2-й половине XVIII – начале XIX вв. довольно трудно. Однако условия службы в казачьих войсках для калмыков оказались очень тяжелыми, что привело к их разорению и обнищанию. Отрицательно сказались на состоянии здоровья калмыков «дурная пища, зимние холода и особенно дурное устройство жилищ». Средняя продолжительность жизни ставропольских калмыков в этот период не превышала 40 лет. В улусах была высокая детская смертность: 72% умерших составляли дети в возрасте до 3 лет³⁸. Если в 1805 г. в войске числилось 2554 калмыка мужского пола, то в 1840 г. – уже 1749³⁹. В 1842 г. был издан указ об упразднении Ставропольского войска. Калмыки в количестве 3321 человек были переведены в Оренбургское войско и расселены малыми группами среди иноэтничного населения, что привело к быстрой ассимиляции.

Время показало, что политика обоседления и ассимиляции оренбургских (ставропольских) калмыков имела весьма трагические последствия. В 1866 г. численность оренбургских калмыков состав-

ляла всего 2770 человек, а к 1893 г. сократилась до 1288 душ. Условия, не соответствовавшие образу жизни калмыков, вели к вымиранию целых селений. Резкий переход от полукочевой жизни к оседлой тяжело отразился на всем калмыцком поселении. В Оренбургской губернии калмыки преследовались за любое проявление кочевой жизни, им запрещалось ставить кибитки, вести традиционный образ жизни⁴⁰. Первая всеобщая перепись 1897 г. зафиксировала в Оренбургской губернии 1204 человека⁴¹.

Группа уральских калмыков, видимо, переживала схожий кризис, хотя и не в столь тяжелых формах. Подавляющая часть уральских калмыков вела кочевой образ жизни, хотя перекочевки разрешались только 4 месяца в году. По данным на 1845 г. в войске проживало около 1200 уральских калмыков, а в 1862 г. зарегистрировано 1184 калмыка. Однако в результате высокой смертности численность их катастрофически падала. Например, за период с 1876 по 1885 гг. родилось 450, а умерло 574 человека, т.е. темпы роста населения были отрицательными (-124). В 1885 г. в Уральском войске числилось 934 калмыка, а к концу XIX в. – всего 706⁴².

После ликвидации Калмыцкого ханства 1771 г. образовалась еще одна этническая группа за пределами калмыцкого кочевья – терские калмыки. В 1777 г. 80 калмыцких кибиток из 200, бежавших под покровительство астраханской епархии, стали переселяться на Северный Кавказ, где 495 калмыков были причислены к Моздокскому казачьему полку сверх штата⁴³. Переселение остальных 120 семей обычно датируют 1780 г., но в данных IV ревизии они не учтены. К концу XVIII в. терские калмыки разделились на три группы: Верхний улус (расположенный ближе к Моздоку) и Нижний (у Кизляра) улус и группу кумских калмыков, поселившихся между реками Кума и Гайдук. Калмыков из Верхнего и Нижнего улусов стали именовать «хуторскими». Численность этих групп постоянно колебалась: в 1794 г. на Тереке значилось 1052 человека, в 1800 г. – 800, в 1809 г. – 1058⁴⁴. Однако в целом их численность увеличивалась и к 1905 г. достигла 4392 человек. Столь необычный для кочевников рост населения, на наш взгляд, объясняется тем, что к терским калмыкам перекочевывали калмыки из приволжских улусов. По мнению ряда исследователей, это было вызвано тем, что Терское войско имело широкие неконтролируемые степи, а служба

здесь была не столь тяжелой, как в других войсках. Поэтому многие калмыки, недовольные условиями жизни в приволжских улусах, могли тайно переходить на Терек⁴⁵. С конца XIX в. вопросы землепользования на Кавказе стали упорядочивать, и территория, занимаемая калмыками, стала сокращаться. Видимо, это и привело к оттоку населения в начале XX в.: в 1908 г. числилось уже 4079 терских калмыков.

В дореволюционный период из состава калмыцкого народа выделились еще несколько групп: шереты, астраханские казаки-калмыки и др., но их численность была невелика. Согласно переписи 1897 г., в Ставропольской губернии проживало 1323 калмыка, а на территории области Кубанского войска значилось 378 калмыков. В Астраханском войске на 1904 г. было зарегистрировано 960 калмыков, а к 1911 – уже 738⁴⁶. Все эти группы были слишком малочисленны, чтобы представлять из себя устойчивые субэтноты, что вело к постепенной ассимиляции.

Таким образом, мы можем прийти к выводу, что этнические группы за пределами Калмыцкой степи представляли собой почти четвертую часть калмыцкого народа: в конце XVIII в. – более 25,6%, в конце XIX в. – более 22,5% всего калмыцкого населения. Однако темпы роста населения у этих групп были совершенно разными. Так, если кочевников принуждали к смене образа жизни, как это было со ставропольскими и оренбургскими калмыками, то это приводило к резкому увеличению смертности. Если же калмыкам позволяли сохранять прежний образ жизни и проживать компактной группой, как, например, донским, то это способствовало росту населения даже по сравнению с астраханскими улусами. Например, за период с 1795 по 1897 гг. численность Калмыцкой степи (с учетом Большедербетовского улуса) выросла на 211,4%, а численность донских калмыков за этот же период увеличилась на 237,5%.

¹ Кабузан В.М. Народы России в XVIII в. Численность и этнический состав. М., 1990. С. 225-230.

² Научный архив КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 17. Л. 55.

³ Шовунов К.П. Калмыки в составе Российского казачества. Элиста, 1992. С. 63

⁴ Гучинов М.И. Об отношениях калмыков с донскими казаками во второй половине XVII века // Вестник КНИИЯЛИ. № 3. Элиста, 1968. С. 90.

- ⁵ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 43.
- ⁶ Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998. С. 105, 132, 248-254; Шовунов К.П. Указ. соч. С. 36, 39-40, 66-67 и др.
- ⁷ Научный архив КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 17. Л. 38.
- ⁸ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 38-40.
- ⁹ Дон и степное Предкавказье. XVIII – первая половина XIX в. (Заселение и хозяйство). Под ред. А.П. Пронштейна. Ростов н/Д, 1977. С. 32.
- ¹⁰ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 63.
- ¹¹ См.: Кабузан В.М. Указ. соч. С. 248.
- ¹² Шовунов К.П. Указ. соч. С. 166.
- ¹³ См.: Кабузан В.М. Указ. соч. С. 228.
- ¹⁴ Борисенко И.В. Численный состав калмыков в основных ареалах их расселения (XVIII – начало XX вв.) // Проблемы аграрной истории дореволюционной Калмыкии. Элиста, 1982. С. 61.
- ¹⁵ См.: Шовунов К.П. Указ. соч. С. 70.
- ¹⁶ Национальный архив Республики Калмыкия (далее НА РК). Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 158. Лл. 106-107, 214.
- ¹⁷ Научный архив КИГИ РАН. Ф. 4. Оп. 2. Д. 23. Л. 27.
- ¹⁸ Маслаковец Н.А. Статистическое описание кочевья донских калмыков / Труды областного Войска Донского Статистического комитета. Вып. 2. Новочеркасск, 1874. С. 37.
- ¹⁹ См.: Митиров А.Г. Указ. соч. С. 350.
- ²⁰ Памятная книжка Области Войска Донского на 1904 г. Новочеркасск, 1904. Раздел II. С. 16. Раздел III. С.8; Памятная книжка Области Войска Донского на 1915 г. Новочеркасск, 1915. Раздел II. С. 12.
- ²¹ Беликов Т.И. Ф.И. Дербетев - сподвижник Пугачева. Элиста, 1978. С. 11.
- ²² Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. Элиста, 1967. С. 205.
- ²³ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 135.
- ²⁴ Беликов Т.И. Участие калмыков в Крестьянской войне под руководством Е.И. Пугачева (1773-1775). Элиста, 1971. С. 72.
- ²⁵ З-в Н. Исторический обзор ставропольских калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1848. Т. XXXV. № 7-8. Отд. 2. С. 34.
- ²⁶ НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 190. Л. 8.
- ²⁷ Кабузан В.М. Указ. соч. С. 84-85.
- ²⁸ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 136.
- ²⁹ З-в Н. Указ. соч. С. 32.
- ³⁰ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 136.
- ³¹ Научный архив КИГИ РАН, Ф. 4. Оп. 2. Д. 170. Л. 18.
- ³² Архив внешней политики Российской империи. Ф. 119. Оп. 1. 1750 г. Д. 17. Л. 23.
- ³³ См.: Кабузан В.М. Указ. соч. С. 248.

³⁴ Беликов Т.И. Указ. соч. С. 36-37.

³⁵ З-в Н. Указ. соч. С. 33.

³⁶ См.: Кабузан В.М. Указ. соч. С. 227.

³⁷ НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 190. Л. 8.

³⁸ Беликов Т.И. Ф.И. Дербетев - сподвижник Е.И. Пугачева. С. 34.

³⁹ З-в Н. Указ. соч. С. 35.

⁴⁰ Шовунов К.П. Указ. соч. С. 157.

⁴¹ Первая всеобщая перепись населения Российской империи. XXVIII. Оренбургская губерния. СПб., 1904. С. 10.

⁴² Шовунов К.П. Указ. соч. С. 162.

⁴³ НА РК. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 190. Л. 15.

⁴⁴ Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний по гражданскому и естественному их состоянию в отношении к земледелию, промышленности и скотоводству. СПб., 1809. С. 423.

⁴⁵ Шовунов К.П. Терское поселение калмыков // Проблемы этногенеза калмыков. Элиста, 1984. С. 100.

⁴⁶ Борисенко И.В. Указ. соч. С. 51.

В.П. Санчиров

О материальной культуре ойратов XIII-XVII веков

Самобытная материальная культура монгольских народов, являющаяся составной частью цивилизации Центральной Азии, изучена еще далеко недостаточно. Однако даже то, что о ней известно, позволяет говорить о довольно высоком, применительно к центральноазиатским условиям, ее развития. В докладе академика Б. Ширендыба на открытии Международного симпозиума «Роль кочевых народов в цивилизации в Центральной Азии», проводившегося в Улан-Баторе в мае 1973 г. под эгидой ЮНЕСКО, особо отмечалось значение для науки цивилизации такого обширного региона, каким является Центральная Азия: «Данный регион был довольно рано заселен первобытным человеком, здесь же возникло и развивалось первое крупное разделение общественного труда в форме кочевого скотоводства, а в дальнейшем образовались многие кочевые племенные союзы и государства»¹.

Предки средневековых монголов и ойратов – различные древнемонгольские и родственные им племена вошли в состав единого этнополитического объединения монголов, существовавшего в период империи чингисидов (XIII-XIV вв.). Специфические особен-

ности исторического развития и монголов, и ойратов, сформировавшихся если не на единой, то на близкородственной основе, а также общие характерные черты их материальной культуры связаны в первую очередь с кочевым бытом и занятием кочевым скотоводством.

Однако так было не всегда. Отголоски далекого прошлого монголоязычных народов, навсегда исчезнувшего быта, отдельные этнографические детали обнаруживаются в героических эпopeях ойратов, записанных в Западной Монголии в начале XX века. Академик В.Я. Владимирцов обратил в свое время внимание на то, что «ойратские эпопеи очень часто и довольно подробно рисуют нам охоту, притом так, что можно догадываться, что занятие охотой было одним из главных для того общества, которое рисуется в эпопеях. Нередко говорится в былинах Западной Монголии, что ставка того или иного богатыря была построена из рогов и костей диких животных и обтянута шкурами»². Это подтверждает известные нам из источников («Тайная история монголов», «Сборник летописей» Рашид ад-Дина) сведения о том, что ойраты в дочингисову эпоху относились к «лесным народам» и, прежде чем стать скотоводами, долгое время были охотниками-звероловами, но в то же время «не гнушались и рыболовством»³. Доказательством первоначального проживания ойратов в горных лесистых районах Приангарского края и Верхнего Енисея может служить, по мнению исследователей, и отсутствие в прошлом у ойратов способа передвижения на телегах⁴.

Термин «лесные народы» (*hoiᠠᠨ ᠢᠷᠭᠡᠨ*) в источниках позволяет говорить скорее о характеристике места обитания того или иного племени, а не о специфике его хозяйственной деятельности. К «лесным народам», по данным «Тайной истории монголов», относились следующие племена: ойраты, буряты, бархуны (баргуты), урсуну (урсуты), хабханасы, ханхасы, тубасы, хори-туматы. Большинство из этих племен впоследствии вошли в состав позднейших бурят. Они не были однородными по своему общественному и экономическому уровню развития. К XIII веку по образу жизни и хозяйству «лесные народы» разделились на две группы: 1) охотничье-рыболовческую, то есть собственно «лесную» и 2) скотоводческо-земледельческую, в хозяйстве которых охота хотя и занимала значи-

тельное место, но отнюдь не являлась их главным родом занятий. Ойраты вместе с древнебурятскими племенами хори-туматов и баргутов, своими ближайшими восточными соседями по Прибайкалью, которое у монголов того времени называлось страной Баргуджин-Токум, принадлежали ко второй группе.

«Для второй группы «лесных» народов, то есть «скотоводческо-земледельческой», - отмечал Г.Н. Румянцев, - характерно синтетическое, комплексное хозяйство – примитивное земледелие с развивающимся скотоводством, в сочетании с охотой и рыболовством, которые еще играли значительную роль в пищевом балансе. Их общество отличалось более высокой социальной организацией, чем общество первой группы «лесных» племен. Само наименование «лесные» ко второй группе древнемонгольских и древнебурятских племен может быть применено лишь условно, в географическом, но не в экономическом смысле»⁶. Ойраты к моменту образования империи Чингис-хана представляли собой уже в известной мере сложившуюся этническую общность. Широкому переходу этих в прошлом таежных жителей к занятию кочевым скотоводством на занимаемой ими территории Верхнего Енисея и Прибайкалья благоприятствовало наличие здесь степных районов с обильным травостоем и горных пастбищ, где скотоводство тоже было возможно.

Что касается материальной культуры ойратов рассматриваемого периода, то прямых исторических свидетельств о ней нет. Некоторое представление о ней можно составить на основании археологических данных, правда, не имеющих непосредственного отношения к самим ойратам. Раскопки могильников XI-XIII вв. дали в руки исследователей любопытный и ценный археологический материал, свидетельствующий о значительном имущественном расслоении, о двух укладах в хозяйстве древних обитателей бассейна Верхней Лены, Прибайкалья и отдельных районах Забайкалья⁷. Речь идет о предках западных бурят, которые в то время являлись ближайшими соседями древних ойратов и имели однотипное с ними хозяйство. Этнические взаимосвязи ойратов с западными бурятами существовали в разные периоды их истории, в том числе и в древнейшую эпоху, о чем свидетельствуют предания о происхождении бурят⁸.

В богатых погребениях, раскопанных Б.Э. Петри в Тункинском районе Бурятии, были обнаружены кости барана, остатки крытых

лаком седел и конской сбруи с богатыми бронзовыми накладками, фрагменты сложного монгольского лука, наконечники стрел со свистунками и т.д., а также предметы роскоши: жемчуг, серебряные и золотые украшения, серебряная чаша на высокой ножке, шелковые ткани. Могилы эти сверху обозначались площадками из булыжника, выложенного в виде правильного круга. Совсем иная картина предстает в бедных погребениях из долины р. Обусы и дер. Окининой (Приангарье), где сохранились зерна проса, остатки грубой шерстяной одежды, унтов (обуви), пряслица, берестяные женские коробки, наконечники стрел. В аналогичных по характеру могилах близ села Зарубино на р. Селенге найдены зерна гречихи.

Все это позволило А.П. Окладникову написать: «Перед нами здесь встает очень яркая картина быта двух слоев населения. Масса занималась земледелием, скотоводством и домашней промышленностью (ткачество и обработка продуктов скотоводства). Верхи же этого общества явно состояли из богатых скотоводов, чьей гордостью являлись любимые кони, а занятием охота, перемежающаяся с пирами, как у витязей, сподвижников Чингиса, по Юань-чао-Би-ши»⁹.

Такова была локальная специфика материальной культуры ойратов к моменту сложения в Монголии раннефеодального государства Чингис-хана. Они стали одними из первых жертв монгольских завоевателей, когда в «год Зайца» (1207) старший сын Чингиса Джучи был отправлен с войском в поход для покорения «лесных народов» страны Баргуджин-Токум¹⁰.

Завоевательная политика правителей Монгольской империи, превративших свою страну в огромный военный лагерь, а ее народ в нацию воинов, нанесла значительный урон и экономике самой Монголии. После свержения власти Юаньской династии в Китае и возвращения монгольских феодалов к себе на родину в Монголии наступила феодальная раздробленность и вспыхнули с новой силой кровопролитные феодальные междоусобицы. Культура страны находилась в жалком состоянии. Исчезли появившиеся в период Монгольской империи немногочисленные города, представлявшие собой довольно крупные центры оседлости с относительно развитым земледелием и ремесленным производством. Все захлестнула кочевая стихия. Пришли в упадок торговые пути, проходившие по

территории Монголии, перестали приезжать иноземные купцы и посольства. Оборвались экономические и культурные связи Монголии с другими странами и народами. Оказались даже забытыми некоторые достижения монгольского народа из области материальной и духовной культуры прежнего периода. Так, в частности, совершенно перестали пользоваться в хозяйстве юртами на колесах и даже обычными телегами, предпочитая перевозить грузы, главным образом, навьючив их на лошадей¹.

Ойраты также превратились в чистых кочевников. В конце XIV и начале XV века они уже обитают в Западной Монголии, где кочуют по Алтаю и прилегающим к нему степям и гористым местностям. Экстенсивное скотоводство стало у них доминирующим средством существования, как и у восточных монголов. На новых местах очаги земледелия у них не возникли, а к занятию земледелием небольшие группы населения Западной Монголии, чаще всего, беднейшая его часть, возвращается вновь только в XVII в., да и то в очень скромных размерах.

К сожалению, дошедшие до нашего времени письменные источники мало что могут дать при изучении материальной культуры ойратов XIV-XVII вв. По-видимому, в суровых природно-климатических условиях Монголии крайне примитивное экстенсивное земледелие сильно уступало скотоводству в возможности извлечения прибавочного продукта, товарного сырья и обеспечения пищевыми запасами населения. Именно полный переход к скотоводству привел к росту поголовья скота и концентрации крупных стад в одних руках, что ускорило имущественное расслоение и развитие феодальных отношений в ойратском обществе. По образному выражению Д. Майдара и Д. Пюрвеева, «кочевой быт позволил степнякам использовать все богатства природы и экономить силы, которые шли на создание оригинальной культуры, фольклора, мифологии и разнообразных социальных систем...»¹².

В то же время вследствие указанных факторов (экстенсивное скотоводческое хозяйство, кочевой образ жизни) ойратское общество на всем протяжении своего существования имело недостаточно развитую производственную базу. Это нашло выражение в том, что материальная культура, приемы ведения хозяйства, включая качественный состав стада, способы производства и использова-

ния продуктов животноводства, изготовление инвентаря и домашней утвари и т.д., совершенствовались медленно и мало в чем изменились с течением времени. Многие из того, чем в позднейшие времена располагали приволжские калмыки, имеет ойратское происхождение, так как те ойраты, которые переселились на Волгу, принесли с собой на новую родину и свою самобытную культуру кочевого народа. Достаточно упомянуть из ойратского наследия калмыков знаменитый крупный рогатый скот калмыцкой породы, грубошерстную курдючную овцу, неприхотливых и выносливых лошадей, калмыцких верблюдов-бактрианов. Первоначальной родиной этого скота была Джунгария, откуда в XVII веке он попал в Нижнее Поволжье¹³.

Основным богатством ойратов и основой их благосостояния был «скот четырех видов» (*дөрвн хошу мал*): лошади, верблюды, крупный рогатый скот, овцы. Прекрасные поэтические описания, воспевающие четыре вида скота или «скот четырех мастей», как переводит Б.Я. Владимирцов, встречаются в произведениях монголо-ойратского эпоса¹⁴.

Скотоводство снабжало кочевников помимо продуктов питания еще и ценным сырьем – кожей и шерстью, без которых у них не могло быть ни жилища, ни одежды. Все, что находилось внутри и снаружи кочевой кибитки, изготовлялось из продуктов животноводства. Кожа шла на изготовление обуви, посуды и домашней утвари, конской сбруи и многих других предметов быта. Из овечьей шерсти ткали шерстяные ткани и валяли войлок, который шел на изготовление стеганых ковров, подстилок для постелей, потников под седла и главным образом как теплоизоляционный и конструктивный материал для покрытия юрт. Исследователи отмечают, что «изделия из кожи, войлока и тканей давно и довольно прочно вошли в быт монгольской семьи. Это объясняется не только тем, что для их изготовления всегда под руками необходимое сырье, но и тем, что именно изделия из мягких материалов были наиболее легкими, прочными и удобными в условиях кочевой жизни¹⁵. Таким образом, скотоводческое хозяйство позволяло ойратам удовлетворять свои потребности в пище, одежде, жилище и т.д., а кроме того, избыточную продукцию поставлять на экспорт для обмена с земледельческими народами на отсутствующие в хозяйстве кочевников товары.

Из Джунгарии же попала на Волгу и калмыцкая кибитка. Общая для всех обитателей Монголии войлочная юрта (*геп*) продолжала оставаться основным жилищем ойратов, но по сравнению с ранним периодом ее форма сильно изменилась и почти приблизилась к форме современной и по сию пору еще распространенной в Монголии юрты⁶. В ходе многовековой эволюции мобильного жилища сложились его четкие пропорции и правила сборки и разборки. Основные конструктивные элементы юрты: верхний круг (*харач*), образующие вместе с ним каркас крыши деревянные жерди (*уньн*), разборные решетчатые стены (*терм*), обвязки (*үдэр*), дверные косяки и пр. с течением времени усовершенствовались и приобрели легкость, столь необходимую при транспортировке. Юрты богатых людей отличались роскошным убранством. Так, в юрте, которую преподнесли Далай-ламе его ойратские адепты, верхний круг, двери и косяки были украшены серебряными и железными накладками, в интерьере юрты использовались драпировки из разноцветных шелковых и шерстяных тканей⁷.

В XVI веке среди ойратской знати получают распространение дворцовые юрты, гэры-дворцы (*өргэ геп*), выделявшиеся своими большими размерами. В одном из немногих письменных источников ойратского происхождения встречается рассказ о хошутском Байбагас-хане, который «в юрте-дворце своем дело ойратской державы и веры он судит»⁸. Этот его дворец имел «стены в пятнадцать решеток-тэрмэ» и был «пестро-тигровыми шкурами крыт»⁹.

Кто же были эти мастера-умельцы, выполнявшие заказы феодальной знати, а позднее, с принятием ойратами буддизма и буддистского духовенства. У ойратов, как и у восточных монголов на всех этапах их истории существовали домашние ремесла, и простые кочевники становились мастерами своего дела и, как это было в более поздние времена, специализировались на каких-либо трудно-выполнимых работах (например, кузнечном деле, ювелирном деле, изготовлении седел и т.д.). К сожалению, мы не можем говорить более предметно о них, так как в связи со спецификой кочевого быта и многими потрясениями, которые пережили ойраты, ничего из предметов материальной культуры, образцов народного искусства рассматриваемого периода не сохранилось до нашего времени, во всяком случае, у волжских калмыков.

¹ Ширендыб В. Некоторые вопросы исследования проблемы «Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии» // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Материалы Международного симпозиума. Улан-Батор. 1974. С. 23.

² Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Петроград-Москва. 1923. С. 51.

³ Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л. 1934. С. 34.

⁴ Вяткина К.В. Очерки культуры и быта бурят. Л. 1969. С. 17.

⁵ Румянцев Г.Н. Некоторые проблемы истории культуры монголов XII-XVII вв. // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ. 1968. С. 150.

⁶ Там же. С. 151.

⁷ См.: История Сибири. Т. I. Древняя Сибирь. Л. 1968. с. 379-387. Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов. Л. 1937. С. 284.

⁸ Вяткина К.В. Указ. соч. С. 17.

⁹ Окладников А.Р. Указ. соч. С. 284-285.

¹⁰ Козин С.А. «Сокровенное сказание». Монгольская хроника 1240 г. Т. I. М.-Л. 1941. с. 61-62.

¹¹ Бугд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх. Тэргүүн боть. Нэн эртнээс XVII зуун. Улаанбаатар. 1966. С. 459.

¹² Майдар Д. Пюрвеев Д. От кочевой до мобильной архитектуры. М. 1980. С. 12.

¹³ См. напр.: Нармаев М.Н. Калмыцкий скот и его совершенствование. Элиста. 1963. Лус Я.Я. и др. Домашние животные Монголии. Материалы Животноводческого отряда Монгольской экспедиции Академии наук СССР в 1931 г. М.-Л. 1936 и др.

¹⁴ Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. С. 56-57.

¹⁵ Кочешков Н.В. Народное искусство монголов. М. 1973. С. 73.

¹⁶ БНМАУ-ын түүх. Тэргүүн боть. С. 46.

¹⁷ Биография Зая-пандиты. В кн.: Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста. 1969. С.175. Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста. 1999. С. 70-71.

¹⁸ Козин С.А. Ойратская историческая песнь о разгроме халхасского Шолой-Убаши-хунтайджи ойратами в 1587 г. // Советское востоковедение. Т. IV. М.-Л. 1947. С. 98.

¹⁹ Там же.

О луке и стрелах у монгольских народов (XII-XVIII вв.)

*«Взяли герои в руки свои
Ясеньевые луки свои».
Калмыцкий героический
эпос «Джангар»*

Без лука трудно представить себе развитие человеческой цивилизации. По сути лук был первым механическим устройством, изобретенным человеческим разумом. Эффективность этого оружия объясняет его распространение среди почти всех племен и народов земного шара.

Время появления лука относят к позднему палеолиту или к самому началу мезолита (40–30 тысяч лет тому назад). С выделением скотоводческих племен возросла и роль лука в жизни человека. Связано это в первую очередь с тем, что из охотничьего он становится военным, боевым оружием. Социальная дифференциация и необходимость вести военные действия для завоевания новых пастбищ приводили к ожесточенным военным столкновениям. В обстановке постоянных конфликтов лук становится одним из главных орудий войн.

Трудная и опасная жизнь кочевника на открытых пространствах, где паслись тысячные стада скота, нуждавшиеся в охране от хищников и врагов, сама по себе сделала главным оружием степняка лук. Ведь гораздо проще отгонять хищников и скотокрадов на расстоянии стрелами, чем гоняться за ними верхом, стараясь поразить их ручным оружием.

Идея лука проста и гениальна. Лук представляет собой палку, удерживаемую в согнутом положении веревкой (тетивой). При всей своей внешней простоте лук – довольно сложно устроенный механизм. Различают в луке несколько частей. Главные части лука – древко и тетива. Древко является пружиной, тетива – струной. Древко состоит из следующих частей: кибить – средняя часть, середина кибити, рукоять – место, за которое лук держали, рога – концы, подзоры – толстая часть рогов, мадианы – тонкие части рогов, кости – вставки на мадианах (которые делались из кости или рога, чтобы тетива хорошо держалась на месте и не протирала деревянные концы лука).

Таким образом, дуга лука состояла из рукояти, двух плеч (рогов) и двух концов. Сторона лука, обращенная к цели, считалась «спиной», а обращенная к стрелку – «животом». Часть, поднятая во время стрельбы вверх, именовалась верхней, обращенная к земле – нижней.

По конструкции луки подразделялись на следующие типы: простой, усиленный и сложносоставной. Если древко лука было цельное (из одного куска дерева), лук назывался простым. В усиленном луке цельнодеревянная основа укреплялась в определенных местах накладками из пластин дерева, рога, кости и других твердых материалов, а также путем привязывания или крепления пучков сухожилий. Сложносоставные луки в зависимости от используемых материалов были, во-первых, склеенными из дерева разных пород и сухожилий; во-вторых, с дугой из дерева, костяных накладок и сухожилий; в-третьих, с дугой из дерева, роговых пластин и сухожилий.

Монгольские племена в своей жизни чаще всего использовали сложносоставные луки. Различались они между собой по месторасположению усиливающих накладок и по своим размерам.

По положению усиливающих накладок различали луки со срединной фронтальной накладкой, со срединной и плечевыми накладками, с вкладышами на концах, и луки, сочетающие в себе все эти признаки.

Форма сложносоставных луков при снятой тетиве изогнутая, при этом различают два варианта изгиба дуги. Более слабые луки, называемые открытыми, выгибаются в обратную сторону только концами. У наиболее мощных, так называемых закрытых, луков в обратную сторону выгибаются (и порой очень сильно) концы и оба плеча. К закрытым относятся и калмыцкие луки.

По размерам луки классифицируются на «большие» до 1,4 метра в высоту, с четко обозначенными плечами и длинными, практически прямыми «рогами») и «малые» (не более 90 см, с чуть выделенной рукоятью и небольшими изогнутыми «рогами»).

У монгольских племен, обитавших на Великой Монгольской равнине и в XII-XIII веках сумевших, одерживая неисчислимое количество побед, создать Великую Монгольскую империю, которая обеспечила потомкам Чингис-хана господство над большей частью Евразии, лук со стрелами был основным и самым массовым ору-

жием дистанционного боя. Сохранившиеся свидетельства современников говорят о монголах, как о непревзойденных конных лучниках, поднявших тактику конного боя с применением лука на небывалую высоту.

Так, Матвей «Парижский» в своей «Великой Хронике» оставил такое описание монголов: «...Эти татары (монголы – Б.А.) несравненные лучники... И так как они не падают своей жизни, а луки являются для них самым привычным оружием, наряду со стрелами и прочим метательным оружием, каким они постоянно пользуются (отчего и руки их сильнее, чем у других людей)»¹.

Для изготовления луков использовалась тщательно подобранная древесина различных пород (береза, можжевельник и др.). Кибить лука делали из двух планок: для внутренней использовали сосну или ель, а для внешней - березу. При этом подходящая древесина тщательно выбиралась среди еще не срубленных деревьев. Дерево должно было расти на опушке леса и быть обращенным к солнцу. В этом случае оно больше пропитывалось смолой. Выструганные деревянные планки выгибались на специальной форме, а чтобы получить изгиб в нужную сторону, их просушивали и дополнительно смолили. Потом планки подгоняли друг к другу и склеивали рыбьим клеем. Концы лука вырезали из черемухи и на шип вставляли между верхней и нижней планками. Сверху лук оклеивали тонкими полосками бересты, предварительно хорошо проваренной. На один лук могла потребоваться кора с пяти берез. Помимо знания природных материалов и немалого мастерства, изготовление хорошего лука требовало большого количества исходных материалов. Поэтому луки тщательно берегли, а хорошие луки были очень дорогие.

Качество тетивы имеет для боевых свойств лука первостепенное значение. Тетива изготовлялась из различных материалов, а главным требованием, предъявляемым к ней, была прочность: ее разрыв мог привести не только к поломке лука и тем самым невозможности продолжать стрельбу, но и к ранению стрелка. Также тетива не должна была изменять своих свойств под воздействием различных природно-климатических условий: мороза, жары, сырости и т.д. Другими словами, она не должна была разбухать, скручиваться, усыхать и т.д. Любое изменение качества тетивы могло привести к ухудшению качества стрельбы, а то привести и к ее невозможности.

Качество тетивы больше зависело от способа приготовления, чем от самого материала. Многие народы (в том числе монголы и ойраты) использовали шелковые нити. Имелись также тетивы из «кишечной струны» - особым способом обработанных кишок животных. Она была хороша для теплой и сухой погоды, но в сырую сильно вытягивалась. Использовалась тетива и из сыромятной кожи. После тщательной обработки она не боялась никакой непогоды. Для ее изготовления шкуру молодого тощего верблюда замачивали в холодной пресной воде, затем из спинной части, где кожа толще и прочнее, нарезали полоски несколько шире будущей тетивы, а если резали с боков, то полоски делали значительно шире. Эти полоски развешивали в темном помещении, куда не проникал свежий воздух. На концах полосок проделывали дырочки, куда вставляли деревянные палочки. С их помощью полоски кожи осторожно вытягивали и скручивали, одновременно обрабатывая чем-нибудь шероховатым.

Эту операцию проводили до тех пор, пока полоска кожи не переставала вытягиваться и скручиваться, становясь совсем ровной и круглой в сечении. Но для того, чтобы свежая тетива не вытягивалась в холодную или сырую погоду, а в жаркую и сухую, наоборот, не сокращалась, ее несколько раз размачивали и выдерживали под сильным натяжением, осторожно шлифуя при этом мягким камнем. Затем пропитывали смесь жира и желтого воска, после чего тетива не боялась ни холода, ни жары. Из лука с такой тетивой можно было стрелять под дождем, а при необходимости без особого вреда и погрузить его в воду.

Чтобы лук зря не испытывал натяжения, тетиву снимали и надевали перед боем. Натянуть тетиву на сложносоставные луки было трудно. Поэтому применяли специальные приемы. Один из самых простых вариантов, подходивший для длинного лука, состоял в следующем. Стоящий стрелок упирал конец нижнего плеча лука в ступню левой ноги.левой рукой тянул рукоять лука к себе, правой сгибал верхний конец дуги и одновременно большим и указательным пальцем толкал тетиву до выреза на конце. Левое колено служило упором для нижнего плеча лука. Для снятия тетивы приходилось сгибать лук таким же способом.

Но приемов надевания тетивы было значительно больше. Так, в арабском наставлении, написанном в XV веке Абу Хашимом аль

Маварди, приводится двенадцать различных способов натягивания тетивы. Автор перечисляет приемы скрытого надевания тетивы (лежа), приемы, которыми пользовались во время переправы через реку, способы для положения сидя. Существовал даже способ для раненного в одну руку. При этом автор постоянно жалуется, что, мол, его современники уже утратили многие черты искусства, присутствующего стрелкам минувших веков(!)².

Монгольские народы (монголы, ойраты, калмыки) применяли собственный метод натягивания тетивы для выстрела.

Большой палец правой руки загибался вокруг тетивы и оттягивал ее назад при помощи налегающего на него ногтя указательного пальца, который в то же время должен был еще придерживать стрелу. Как раз это и оказывалось чрезвычайно трудным, между тем как натягивание тетивы требует минимального усилия. Для большого пальца необходимо было предохранительное кольцо (металлическое или костяное), которое защищало внутреннюю сторону пальца от ранения при натягивании тетивы.

Этот способ употреблялся во всей Азии, Турции, Персии и по всему Западному Судану и назывался «монгольским» способом стрельбы³.

Чрезвычайно важным для эффективности стрельбы из лука было прицеливание. Чтобы яснее представить процесс прицеливания, нужно запомнить, что у лука на изготовке к стрельбе (то есть в вертикальном положении) правая сторона называлась внутренней, а левая - внешней. Одни лучники считали, что на цель нужно смотреть с внешней стороны лука (то есть слева от лука), другие предпочитали смотреть с внутренней, третьи - с обеих сторон.

Поскольку стрела проходила горизонтально или почти горизонтально недалеко от глаз (на уровне усов или носа), наведение на цель через оперение и наконечник было необязательным и производилось оно через наконечник стрелы. Погрешность при этом отклонении была ничтожной, а сила удара увеличивалась. При натяжении тетивы «за ухо» невозможно было визировать цель через оперение и наконечник стрелы, игравших роль прицельной рамки и мушки.

Прицеливание производилось по-разному.

Первый способ прицеливания: наконечник стрелы устанавли-

вается на одной линии с целью и визируется поочередно одним глазом и другим с внешней стороны лука (слева) и, наконец, нацеливается левым глазом. Когда наконечник накроет цель, лучник немедленно пускает стрелу быстрым спуском тетивы. Другой вариант этого способа состоит в том, что наконечник устанавливается на линии с целью, берется фокус обоими глазами, и прицеливание производится левым глазом с внешней стороны лука через наконечник на цель, тогда как правый глаз берет в фокус рукоять лука, которая полностью закрывает от него цель. При этом голова держится прямо, а верхний рог лука немного склонен налево.

Второй способ (прицеливание с внутренней стороны от лука): наконечник стрелы наводится на цель обоими глазами, затем тетива натягивается без отрыва глаз от цели и спускается, когда наконечник стрелы коснется большого пальца левой руки. Другой вариант: правый глаз во время натяжения визирует цель через наконечник, левый глаз – концентрируется на рукояти лука. Спуск тетивы производится немедленно после того, как наконечник коснется большого пальца левой руки. Этот метод очень точный для стрельбы на небольшое расстояние и пригоден для учебных целей.

Сторонники третьей точки зрения, то есть визирования цепи с обеих сторон лука, применяли следующий метод. Верхний конец рукояти лука держится на уровне носа, наконечник стрелы устанавливается на одной линии с целью, берется фокус обоими глазами: левый глаз с внешней стороны, правый – с внутренней стороны лука. Натяжение производится в горизонтальном положении на полную длину стрелы и быстрый спуск.

Лучшим методом прицеливания с военной точки зрения считался тот, при котором прицеливание производится в момент, когда стрела натянута на $2/3$ своей длины. Затем следуют прицел, резкое натяжение до предела и быстрый спуск. Это дает возможность стрелку скрыть от врага свои действия и не дать ему времени уклониться от выстрела. Здесь необходимы были выдержка, сила, быстрота и точность.

Стрелы и их качество для стрелка из лука имели первостепенное значение. Для изготовления стрел применяли различные породы древесины. Для стабилизации и точности полета стрелы оперяли. Выбор оперения стрелы зависел от наличия в конкретной местности тех или иных крупных птиц – орла, ястреба, сокола, грифа,

филина, морских птиц. При этом перья расщепляли и приклеивали, как правило, по три штуки, несколько отступив от ушка древка.

Боевые стрелы обыкновенно имели до 75 см длины и часто в бою не только использовались для стрельбы из луков, но при необходимости и металась в противника рукой.

Академик П.С. Паллас (1741 – 1811) в XVIII веке путешествовавший по калмыцким улусам, писал следующие: «Стрелы употребляют калмыки разного вида, а именно: короткие... с шишкою на конце, коими бьют птицу и зверьков; еще легкие стрелы с узкими железными копейцами, также малыми на долотце похожие, а большие военные стрелы с большими остроконечными копейцами». Он также отмечал: «Все такие стрелы опушевались орлиными перьями, которые берут только из хвоста; ибо перья из крыльев к тому не способны, по той причине, что опущенные ими стрелы косо летают»⁴. Он же писал о калмыцких луках: «Калмыцкое оружие состоит по большей части в копьях, стрелах и луках, сделанных из дерева, а особливо из ясеня или еще из рога, которые за лучшие и по тому драгоценными почитаются»⁵.

Изготовленные калмыцкими мастерами луки и стрелы высоко ценнились и у соседних кочевых народов (ногайцев, башкир, казахов)⁶. При этом часто при ведении боевых действий наконечники стрел выдерживали в гниющем мясе или в собачьих экскрементах, что зачастую делало смертельной даже легкую царапину. Использование отравленных наконечников стрел было издревле присуще кочевникам Великой Степи. Еще Элиан писал про скифов: «Скифы носят с собой самок гадюк, иногда совсем маленьких, и каждые несколько дней умерщвляют часть из них. Когда они достаточно перегниют, скифы наливают человеческую кровь в небольшой котелок и, накрыв его крышкой, помещают в навоз. Когда кровь также перегнивает, выделившуюся на поверхности жидкость смешивают с полученным гноищем гадюк, и таким образом получается смертельный яд»⁷.

Лук и стрелы были грозным оружием в умелых руках.

Об убойной силе стрельбы из лука говорит эксперимент, проведенный исследователями в XX веке. По манекену, на который была надета кольчуга из булатной (дамасской) стали XVI века, стреляли

из лука с силой натяжения, равной 34 кг, стрелой со стальным наконечником. С расстояния 75 метров, стрела пробила кольчугу и проникла в манекен на глубину 20 см⁸.

При исследовании действий стрелы и пули в теле животного врачи пришли к выводу, что при проникновении пули в тело отрывается большой кусок ткани, который отчасти закупоривает рану, стрела же разрезает кожу и ткани, что ведет к быстрой потере крови и к смерти⁹.

Георги отмечал у калмыков, что «оружия их суть, лук и стрелы. Стрелы держат они в красивых, кожаных, плоских сумках»¹⁰.

Эвлия Челеби в XVII в. писал о калмыках: «Все они носят луки, стрелы и копья. Стрелы их - из тополя Чина и Фагфура, толщиной в палец; железные наконечники величиною с ладонь. Они постоянно затачивают наконечники на (особом) камне... делая их острыми как бритва... Луки у них из Хатая¹¹ и Хотана¹² – толщиной в руку»¹³.

Воины, а воинами тогда были почти все мужчины от 15 до 60 лет, постоянно тренировались во время охоты в использовании лука. Подросток же часто тренировался отдельно, заставляя натягивать боевой лук к уху. Нужно было натянуть тугую тетиву, напрячь мышцы, продержать лук в натянутом состоянии (тридцать медленных вдохов-выдохов), а затем отпустить.

Искусство стрельбы всегда было у монгольских народов на высоком уровне. О меткости и мастерстве стрельбы говорится в калмыцком героическом эпосе «Джангар»:

*«Некогда Джангар и весь богатырский стан
В меткой стрельбе с четырьмя владыками стран
Соревновались. Привешена к ветке кривой
Дуба, что в небо своей уходил головой,
Тонкая, нежная ветка мишенью была.
И не одна ее не сорвала стрела,
Лучшие воины не попадали в мету,
Лучники, что сбивали орлов на лету!
Ловкий Хавтин Энге Бий примчался вдруг,
Взял он восьмидесятисажженный лук,
Чья тетива натянута, сказывал он,
Всем теленгутским родом; с обеих сторон
Ложка для стрел увековечил резчик
Битву гиены с барсом, и огненный бык
Справа бежал, и слева бежал олень...
Сразу Хавтин Энге Бий оборвал мишень!»¹⁴ »*

Из исторических примеров мастерской стрельбы из лука можно вспомнить о том, как в 1722 году, во время встречи хана Аюки и императора Петра I, приняв от императора в подарок дорогую саблю, Аюка-хан велел находившейся неподалеку группе своих воинов стать в круг и пустить вверх стрелы, которые, упав и воткнувшись в землю, также образовали круг вокруг Аюки-хана и Петра I. Указав на саблю и на стрелы, Аюка-хан сказал: “Эта сабля и эти стрелы всегда будут готовы на поражение врагов России”.

Благодаря своей эффективности и боевым возможностям лук и стрелы долгое время оставались на вооружении различных народов. Так, еще в 1807 году, когда из калмыков было организовано 10 полков ополченцев по 500 человек в каждом, калмыцкие воины имели на вооружении кроме других видов оружия и лук со стрелами¹⁵. А о первом сражении с французами калмыцкого Ставропольского полка в 1807 году А.И. Михайловский-Данилевский писал следующее: «В колонне Платова было несколько сшибок, не имевших никаких следствий. Одна из них замечательна по участию в ней только что прибывших к армии двух башкирских пятисотенных команд и Ставропольского калмыцкого полка. По усердной просьбе их они были введены в дело и пустили в неприятеля несколько сот стрел. Изумленная новостью оружия, которым против нее действовали, французская конница отступила»¹⁶.

¹⁵ Матвей Парижский. Великая Хроника // Альманах «Арабески истории». Русский разлив. ч. I. М. Ди-Дик Танаис Вып. 3-4. 1996. С. 269, 276.

¹⁶ Стрельба из лука. Редакционный обзор // Боевое искусство планеты. 1994. № 4-5.

¹ Г.К. Панченко. История боевых искусств. Т.4. Москва.: Олимп; ООО «Издательство АСТ». 1997. С. 333-334.

⁴ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб.1809. Ч. I. С.477.

Там же.

⁸ Шовунов К.П. Вооружение калмыков в XVII-XVIII вв. // Обычай и обряды монгольских народов. Элиста, 1989. С. 87.

Элиан. Книга 9. Глава 15.

⁹ Г.К. Панченко. История боевых искусств. Т.4. Москва.: Олимп; ООО «Издательство АСТ». 1997. С.355.

⁹ Там же. С. 356.

¹⁰ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве наро-

дов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. 4. СПб. 1779. С. 8.

¹¹ Хатай – одно из названий Китая в Западной Европе и на Ближнем Востоке в средневековье и новое время.

¹² Хотан – оазис и город в Восточном Туркестане (сейчас южная часть Синьцзян-Уйгурского автономного округа КНР); находился на Великом шелковом пути и был крупным торговым и ремесленным центром.

¹³ Эвлия Челеби. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. М.: Наука, 1979. С. 170-171.

¹⁴ «Джангар». Калмыцкий героический эпос. Элиста. 1977. С. 345.

¹⁵ К.П.Шовунов. Очерки военной истории калмыков (XVIII-XIX вв.). Элиста, 1991. С. 177.

¹⁶ Н.Шефов. Битвы России. М., 2002. С. 576.

Э.П. Бакаева

Этнические стереотипы и проблема семантики кочевого жилища¹

Формирование этнической специфики в жилище, в способах систематизации пространства при его освоении, взаимосвязано со сложением этнических стереотипов в культуре и представляет собой круг интересных, но все еще недостаточно разработанных проблем. Жилище центральноазиатских кочевников исследовано в плане конструктивных особенностей, символики основных элементов, типологии². В ряде работ обращалось внимание на взаимосвязь традиционных правил поведения и структуры жилища. Концепция жилища как прообраза космоса, модели вселенной, символики его как микромира кочевника разрабатывается как отечественными, так и зарубежными этнографами³. Нашей задачей является попытка анализа отдельных стереотипов в символике жилища и сравнения их с этническими стереотипами в одежде, исходя из тезиса о единстве традиционных представлений об этнической специфике в материальной культуре, формирующейся на ранних этапах этногенеза.

Кочевая юрта (кибитка) – жилище, появляющееся на стадии освоения человеком скотоводческого хозяйства, а возможно, при переходе от пастушеского к кочевому типу скотоводства. В типологии жилища исследователи материальной культуры выделяют два типа жилища скотоводов: шатры и палатки; юрты. Шатры (палат-

ки) считаются производными от элементарных искусственных типов жилья (навесы, шалаши, хижины), связанных с присваивающими типами хозяйства, господствовавшими на протяжении длительного периода до возникновения в неолите скотоводства и земледелия. Напротив, юрта, как сооружение, в котором “четко выявляется противопоставление каркаса перекрытия разборным решетчатым стенам, уже должна рассматриваться на ином типологическом уровне – как разборно-переносный вариант настоящего дома”⁴.

Время возникновения скотоводства и земледелия (период неолита) исследователи учитывают при датировке условного периода “возникновения дома”. “Историческое развитие человеческого жилища подразделяется на 5 этапов: 1) использование в эпоху нижнего палеолита возможностей, предоставляемых самой природой (пещеры, укрытия под деревьями), дополняемых каменными обкладками, навесами из ветвей и коры и т.п.; 2) появление в верхнем палеолите первых примитивных жилищ (искусственные пещеры, шалаши, хижины); 3) появление дома в эпоху неолита; 4) развитие традиционных форм крестьянского и городского дома в античности и при феодализме; 5) смена традиционных форм современными строениями с начала промышленного переворота”⁵.

В культуре скотоводов на третьем этапе, в период первоначального появления скотоводства, традиции жилища были взаимосвязаны с предшествовавшими традициями. Как известно, скотоводство прошло в своем развитии несколько стадий, на протяжении которых хозяйственный уклад развивался от пастушеского к кочевому (главные типы: пастушеский, отгонно-пастбишный, полукочевой, кочевой), соответственно прогрессу скотоводческой техники⁶.

Совершенствованию орудий производства и техники сопутствовало и развитие строительной техники, в частности, становление традиций кочевого сборно-разборного жилища. Необходимо отметить, что сложение этнических характеристик, этнических стереотипов в строительстве жилища в приведенной периодизации типов жилья, в основном, относятся к третьему и четвертому этапам; “смена традиционных форм современными”, как правило, предполагала некоторое размывание этнических характеристик жилища. Хотя племя и является первым стадийным типом этнической общности, примитивные конструкции хижин охотников и собирателей,

находясь в прямой зависимости от географо-климатических условий, не отличаются многосторонностью характеристик. Становление этнических стереотипов в конструкции, объемно-планировочных решениях юрты (кибитки) связано с древнейшими этапами этногенеза кочевых народов, связанных с основными этапами развития хозяйственного уклада. Так, переход к кочевому скотоводству был совершен в различных областях в период бронзового века и раннего железа. В I тысячелетии до н.э. в центральноазиатских степях происходило становление тюркоязычных и монголоязычных этносов, в процессе которого контакты разноязычных племен сменялись периодами борьбы. Процессы этнической дивергенции и консолидации, приведшие в I тысячелетии до н.э. к образованию новых этнических общностей тюркского и монгольского мира, не могли не отразиться в культуре этносов.

Проблема стереотипа культуры в контексте взаимосвязи с этногенезом монголов явилась на материале одежды и пищи монголов предметом исследования Л.Л. Викторовой⁷, которая пришла к следующим выводам: “в культурном комплексе, свойственном монголам, такие его компоненты, как пища и одежда, в основных чертах сложились у их предков в период становления кочевого скотоводства и прямо с ним связаны... При сохранении основного типа хозяйства обнаружилась и повторяемость доминирующих форм упомянутых компонентов культуры, что позволяет рассматривать их как часть стереотипа культуры монгольских народов... Роль стереотипа и его отдельных составляющих была очень велика в этногенезе и этнической истории монголов. Во все периоды развития от этно-лингвистических общностей до формирования устойчивого, осознанного этногенетического единства стереотип культуры имел интегрирующее значение для этой группы народов. Именно поэтому вторая его функция – этноразличительная”⁸.

Жилище является важным компонентом культуры, стоящим в одном ряду с одеждой и пищей. Прежде всего, как место обитания человека, оно является одним из маркеров пространства, освоенного человеком, представителем конкретного этноса. Среди общечеловеческих характеристик традиционного жилища – защита от окружающей среды, удовлетворение общих человеческих потребностей (приготовление и прием пищи, отдых, сон). Второстепен-

ные характеристики обладают этнодифференцирующими свойствами, которые позволяют разграничить однотипные конструкции жилища, присущего культурам различных народов.

В целом конструкция монгольской юрты и калмыцкой кибитки схожа с юртами тюркских народов. Однако исследователями указывались и черты отличительные. В первую очередь конусообразная крыша у монгольских народов, в отличие от куполообразной у тюркских; ориентация входа на юг в отличие от ориентации на восток у тюрков.

В связи с последней этноразграничительной характеристикой обратимся к традиционной схеме жилища монгольского типа.

Преемственность примитивного типа жилища ранних скотоводов с развитым типом (юртой) в калмыцкой культуре отразилась в функционировании двух разновидностей жилища. Первое – “жолм” (джолум), небольшая кибитка. Второе – “деглэ” – кибитка без верхнего круга и дымохода. Оба типа жилища калмыков-скотоводов использовались либо семьями с небольшим достатком, либо в качестве дополнительного жилья. Однако несовершенные конструкции “жолм” и “деглэ” не позволяли в мировосприятии калмыков являться этническими символами. Юрта в традиционных представлениях монгольских народов – символ взаимосвязи с Вселенной, ее модель. Отсутствие стен, не позволяющее отнести “деглэ” к типу кочевого “дома”, в традиционном мировоззрении подобно нарушению порядка. Символика хаоса, нарушения порядка отражена в калмыцкой пословице “Деглэ гер өркэн бардг” (кибитка без дымохода - губит обитателей)⁹.

Среди кочевых тюркоязычных народов Южной Сибири распространена ориентация юрты, отраженная в следующей пословице: “Дверь на восток – тор на запад” (тор – почетное место)¹⁰. Восточной части присваиваются характеристики: младший, не член семьи, потомок, неполный, неполноценный. Западной части придают следующие характеристики, относящиеся, в основном, к социальной сфере обитателей и посетителей кочевого жилища: старший, член семьи, предок (старший в роду), полный, полноценный. Кроме того, противопоставление линии “восток-запад” сопряжено с понятиями “позади - впереди”. То есть, точка начала освоения пространства кочевого жилища тюрками Сибири находится неподалеку от входа, человек обращен лицом к почетной части юрты,

спиной к двери. Восток является “задней” стороной, запад – “передней”. Отметим, что мужская половина юрты у жилища тюркоязычного кочевника находится слева (от входа), то есть с южной стороны. Женская – с северной (правой стороны, если стоять лицом к почетному месту). Таким образом, в юрте тюркоязычного кочевника линия восток-запад связана с социальными характеристиками пространства. В монгольской же юрте, наоборот, несущей характеристики социальной организации является линия “юг-север”. У монголоязычных народов почетной, внутренней стороной юрты (кибитки), местом расположения членов семьи, представителей наиболее старшего поколения, является северная сторона, которую в то же время называют “задней”, так как освоение пространства кочевого жилища представителями монголоязычного мира происходит из места, расположенного рядом к почетным местом (“баран”), из позиции лицом к югу и стороне зенита солнца. В отличие от всех южно-сибирских тюрков южные тувинцы (монголоязычные) также ориентировали свое кочевое жилище на юг, подобно монголам. Так, у нарымских тувинцев юрта располагалась дверью на юг, и соответственно происходило освоение пространства (т.е. этнические стереотипы были восприняты в комплексе): восточная часть юрты считалась левой (женской), западная – правой (мужской)¹¹.

Линия же, проходящая с юга на север, в традиционных представлениях тюркоязычных кочевников связана с характеристиками рода, племени. У монголоязычных народов такой линией является линия восток-запад. Необходимо отметить, что система разделения половинных частей юрты на мужскую и женскую присуща кочевому жилищу и тюрков, и монголов. Названия эти стороны имеют разные: у тюркоязычных кочевников правая сторона – женская, левая – мужская. У монголоязычных кочевников левая сторона женская, правая – мужская. Однако данное различие не означает наличия функциональных изменений в структуре юрты. Различие обусловлено исходной точкой отсчета: лицом к двери либо спиной к двери. И в юрте монголов, и в юрте тюрков женская половина располагается по правую руку, если стоять спиной к двери у входа, и мужская – по левую. Тем не менее, семантика названий, определенных различными системами отсчета, столь же глубока и значительна, сколь и сама система координат, характеризующих пространство как основную категорию культуры.

Обратимся к вопросу о символике понятий “правый” и “левый” в других компонентах материальной культуры. Характеристики “правый-левый” являются главными этнодифференцирующим признаками, выделяемыми исследователями распашиного типа одежды представителей тюркоязычного и монголоязычного кочевого мира. Для первых характерен халат с запахом на левую сторону: верхний борт, верхняя пола были левыми. Подобный тип одежды тюрков прослежен по каменным изваяниям раннего тюркского времени¹². Для вторых характерен халат с запахом на правую сторону: правый борт, правая пола были верхними. Еще В. Рубрук писал: “Тюрки завязывали свои халаты на левом боку, а монголы на правом”¹³.

Проведение параллелей между системой запаха одежды и деления пространства жилища вполне правомочно. Так, в монгольской культуре термины, применявшиеся к характеристикам стороны света, использовались в описании наплечной одежды: спинка у монголов называлась “ар тал” (задняя сторона, термин, означающий север); передние борта делились на верхний, или внешний – “урьд энгэр” (букв. верхняя передняя сторона передней части или борта) и внутренний – “дотоод энгэр”¹⁴.

Противопоставление женской и мужской половины в жилище связано с естественным различием полов и стремлением разделения пространства на функциональные зоны согласно половому разделению труда. Но кроме того, в родовом обществе женщина являлась представительницей иного родового клана, экзогамной группы. В монгольском обществе воспрещались браки родственников как минимум до седьмого колена. Женская половина общины осмыслялась в мифологическом мировосприятии в качестве представителей иной экзогамной группы. Хотя в процессе свадебного ритуала происходил обряд включения молодой супруги в новый для нее род, в отдельных обрядах родового значения женщины не принимали участия.

Таким образом, оппозиция “левое” – “правое” включает традиционные представления о том, что категория “левое” (в монгольской культуре – “женское”) также связана с субэтнической (или этнической) дифференциацией. Намеченная символика деления пространства не столь явно прослеживается в семантике жилища, сколь линия, которую можно условно назвать несущей социальные ха-

рактистики (от входа к почетному месту в юрте). Но если принять за системную оппозицию “левое-правое”, прослеживаемую в одежде как компоненте материальной культуры, можно условно наметить линии, связанные с характеристиками “(суб)-этнической идентичности”: в тюркской юрте это линия юг-север, в монгольской – линия восток-запад. Эти линии перпендикулярны осям членения юрты на профанную и сакральную части, которые связаны с социальными характеристиками.

Представляется важным отметить следующее. Несмотря на функциональное соответствие частей юрты у тюркоязычных и монголоязычных кочевников названия, прилагаемые к ним (по линии “правое-левое”, условно нами называемой “характеризующей этническую идентичность”), противоположны. В традициях тюркоязычных кочевников противопоставлены две части юрты: “левое – мужское – юг” и “правое – женское – север”. В традициях монголоязычных народов присутствует другая оппозиция: “правое – мужское – запад” и “левое – женское – восток”. Взаимосвязь левой стороны с женской частью отражена, например, в калмыцкой загадке “Зун бийд зүрки цецг” (“На левой (восточной) стороне – цветок сердца”, отгадка – хозяйка дома).

Зеркальное отражение не означает, как уже указывалось, различий в убранстве юрты. И у тюрков, и у монголов мужская половина находится по левую руку для входящего в дверь кочевого жилища. Однако противопоставление в традиционной культуре является знаковым. Исследуя этнические стереотипы в материальной культуре, Л.Л. Викторова пришла к выводу: “Древнетюркская одежда по сравнению с киданьской, шивэйской и монгольской (т.е. сяньбийской) по манере ношения была как бы их зеркальным отражением: ее запаховали на левую сторону, верхний борт, верхняя пола были левыми”¹⁵.

Таким образом, сопоставление этнодифференцирующей символики одежды тюрков и монголов в древности с системой деления пространства кочевого жилища (традиции которого складывались в процессе становления кочевого хозяйства, как и другие составляющие материальной культуры), позволяет наметить в символике юрты две оси. Одна из них связана с ориентацией по линии вход – почетное место (у монголов “юг – север”, в тюрков “восток – запад”) и с социальными характеристиками располагающихся

вдоль нее членов общества. Другая – с различиями пола, половым разделением труда, взаимосвязанным в родовом обществе также с субэтнической характеристикой. Вторая ось перпендикулярна первой, в тюркской юрте она проходит по линии “юг – север”, в монгольской – “запад – восток”.

Осмысление оппозиции “правое – левое” взаимосвязано значением терминов со смыслом “неправильный, ложный, противоположный” и “правильный, правый” в монгольской культуре. Так, слово “буру”, кроме значения “неправильный, ошибочный”, имеет значение “левая сторона”, “буру эргх” – вращаться против движения солнца, в обратную сторону, влево. Для этнических культур в целом характерно противопоставление дифференцирующих признаков. Семантика термина “буру”, с одной стороны, взаимосвязана с различиями в половом делении общества: двигаться в юрте следует по движению солнца, т.е. от правой (западной стороны) к левой (восточной) в монгольской системе координат кочевого жилища. “Неправильным” в представлении монгольских народов было именование “правой” (мужской) стороны тюркоязычными кочевниками “левой” (но также мужской). С другой стороны, значение термина “буру” отражает древнейшие этнодифференцирующие различия в таком важном компоненте материальной культуры, как одежда: как указывалось, ближайшие соседи, а зачастую (истории известно немало примеров) противники, – кочевники тюркского мира, именно таким образом (налево) запахивали распашной халат. Держать столовый прибор во время приема пищи в левой руке также означает “буру”, неправильное расположение; помимо формирования праворукости, присущего системе воспитания в традиционном обществе, данный факт является подтверждением единства семантики “левого” в различных сферах материальной культуры. Напротив, слово “зэв” имеет значение не только “правильный”, но и “правый”.

Обратимость значений терминов со смыслом “правильный – неправильный” связана также с особенностями хозяйственно-культурного типа кочевников. Так, в калмыцком языке словосочетание “буру тал” (букв. “неправильная сторона”), кроме значения “левая сторона”, имеет значение “правая сторона по отношению к верховому животному”: именно с этой стороны не следует подходить к

коню. И наоборот, словосочетание “зөв талын дөрэ” (букв. “стремя правильной, правой стороны”) означает “левое стремя”. Возможно, эту обратимость значений следует считать одним из признаков более позднего освоения коневодства монгольскими племенами по сравнению с их этническими соседями.

Итак, значение терминов “правильный” и “неправильный”, связанное с понятиями “правый” и “левый”, в кочевом жилище связано с различиями в осмыслении стороны юрты у тюркоязычных и монголоязычных кочевников: то, что в монгольской юрте является “правой стороной”, в тюркской юрте – “левая сторона”. Причина состоит в различных точках отсчета (спиной к двери у входа – тюрки, спиной к почетному месту в глубине юрты – монголы).

Представляется необходимым обратить внимание на следующее. Значения “левый” - “правый”, хотя и связаны в кибитке калмыков с восточной и западной сторонами, могут и изменяться. Так, во время праздника наступления лета (в полнолуние первого летнего месяца) *Үрс сар* обязательной являлась установка обрядовой кибитки вокруг зеленеющего молодого дерева, причем дверью на юго-восток. Таким образом, ориентация ритуальных действий полностью менялась. Среди монгольских народов данный праздник, как отмечают исследователи, древнего центральноазиатского происхождения, бытует только среди калмыков.

Кроме обрядового изменения ориентации кочевого жилища, оно может иметь иную систему координат в фольклорных материалах. Как отмечал Х. Лувсанбалдан, в эпической традиции “Джангара” встречается некоторое смещение названий сторон света: южная сторона может быть названа “стороной восхода солнца”. В обозначениях юга как стороны правой (“наран гархийн баруун бие, наран гархийн барун зүг, баруун тал”) определена эта сторона по отношению к восточной, т.е. правая, если стоять лицом к востоку¹⁶.

Подобные примеры позволили ученому согласиться с мнением В. Бартольда о том, что в древности монголоязычные народы также могли ориентировать жилище входом на восток, как и тюркоязычные народы, а затем изменение системы координат в пространстве кочевого жилища произошло в период возвышения киданей, под влиянием китайцев¹⁷. У калмыков до начала XX века сохранялось представление о том, что кочевое жилище может быть ориен-

тировано дверью на восток: кроме обрядовой практики календарного праздника *Үрс сар*, считалось, что вход на восток означает обращение к Тибету, местопребыванию Далай-ламы. Согласившись с мнением Х. Лувсанвандана, в то же время можно предположить, что изменение ориентации монголоязычными народами юрты на юг следует связывать с процессами дивергенции тюркских и монгольских племен из единой этно-лингвистической общности либо процессами межэтнических влияний в контактных зонах, в которых происходила интеграция культур.

Свидетельством бытования подобного представления о возможной смене системы координат может служить следующий факт. Для монгольской плечевой одежды характерен особый крой правый борт, имеющий прямоугольный выступ по линии ключицы, переходящий плавно в округлую линию к подмышке (“энгэр”). Являясь символом монгольской одежды, связан с правой стороной (у монголов ассоциирующейся с мужской и западной). “Слово “энгэр”, кроме того, служит синонимом слова “южный”...которое в монгольском языке однозначно словам “перед”, “передний”. Поэтому энгэр обозначает вообще переднюю часть одежды, ее правые борты”¹⁸. Подобное соотнесение в семантике одного элемента значений “правый” и “южный” сравнимо с разницей в 90 градусов в обозначении сторон света, которую заметил Х. Лувсанвандан в древнем эпическом памятнике, сложение которого происходило на протяжении не одного тысячелетия. Действительно, в юрте, стоящей входом на восток, правая сторона будет являться южной. Другой слой семантики “энгэра” связан с новой ориентацией для монголов (на юг), и с ним – появление значения “передний”, характерного только для такого расположения юрты.

Таким образом, сменяемость значений в фольклорных материалах, касающихся ориентации кочевого жилища; в терминологии, связанной с коневодством; в символике элементов монгольской одежды – свидетельствует о том, что знаковым, этноразличительным для тюркоязычного и монголоязычного мира в юрте является не столько расположение двери (которое менялось у монголов и меняется в калмыцких ритуалах *Үрс сар*), сколько система отсчета сторон “правая” – “левая”: лицом к почетному месту или ко входу. Система оппозиций построена на зеркальном отражении, и хотя в

юртах тюрков и монголов функциональное распределение пространства сходно, система “правое” – “левое” и их зеркального отражения остается главной этнодифференцирующей в семантике жилища. Это позволяет условно считать линию юрты, соединяющую мужскую и женскую половины, также связанной с этноразличительными чертами.

Зеркальность сторон в жилище и одежде, характеризующая этнические стереотипы в тюркском или монгольском мире, также отражена в нестрогой оппозиции терминологии, связанной с понятиями “правильный” – “неправильный”.

Так, в калмыцком языке “буру”, кроме “левой” (в принципе – восточной) стороны, может означать в определенном контексте и “позади”; “зөв” – кроме правой стороны (обычно связанной с западной), также и “впереди”. Заметим: в системе координат тюркской юрты “позади” означает часть пространства у двери (то есть восточная часть), а “впереди” – пространство около почетного места (то есть западная часть). Таким образом, семантика частей юрты в “системах координат” тюркской и монгольской юрты отражена в различных значениях терминов со значением “правильный” и “неправильный”. С периодом, когда монголы ориентировали свое кочевое жилище на юг, связано появление представления в качестве “неправильной стороны” также и о севере. Так, калмыцкая пословица гласит: “Буру хэлэсн нүкнд нарни толь тусдго” (“в нору, смотрящую на север, солнечный свет не заходит”).

Таким образом, анализ семантики жилища монгольских народов – юрты подтверждает вывод, сделанный исследователями материальной культуры, о том, что сложение кочевого хозяйства происходило одновременно со сложением этнических стереотипов, которые характерны для всех компонентов материальной культуры. Оппозиция “левое” – “правое”, связанная с этнодифференцирующими характеристиками, прослеживается не только в одежде, но и в других составляющих материальной культуры, в частности в жилище. Этноразличительные черты, характеризующие юрту в системе сторон света, оказываются взаимосвязанными с этнической историей и этногенезом различных этносов тюркского и монгольского мира. Обратимость значений, их зеркальность, так же как функциональное сходство, является свидетельством отдаленного

родства этих народов. Отмеченное Х. Лувсанванданом изменение системы координат в юрте монгольских кочевников могло произойти как в позднее время (период возвышения киданей), так и в более раннюю эпоху, характеризующую процессами дивергенции тюркоязычных и монголоязычных этносов.

¹ При поддержке РГНФ (проект №.02-01-00381 а).

² Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. 1976. №.4: Вайнштейн С.И. Кочевники Центральной Азии. М., 1998; Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М., 1975; Дажаав Б. Юрта – основа монгольского зодчества. // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974; Майдар, Пюрвеев Д.Б. От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1982; Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; Wasilewski J. Space in Nomadic Cultures. A Special Analysis of the Mongol Yurts // Altaica Collecta. Wiesbaden, 1976; Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М.: Наука, 1979, и др.

³ Например: А. Байбурун. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988; Wasilewski J. Space in Nomadic Cultures. A Special Analysis of the Mongol Yurts // Altaica Collecta. Wiesbaden, 1976.

⁴ Баумгартен К. Жилище // Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1989. С.37.

⁵ Там же. С.38

⁶ Шнирельман В. Скотоводство // Материальная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1989. С. 160.

⁷ Викторова Л.Л. Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С.5-15.

⁸ Там же. С.15.

⁹ Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста, 1996. С.114

¹⁰ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. С.64.

¹¹ Там же. С. 63.

¹² Викторова Л.Л. Роль стереотипа культуры в этногенезе монголов // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 13.

¹³ Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Вильгельма Рубрика. М., 1957.

¹⁴ Викторова Л.Л. Указ. соч. С.10.

³ Там же. С. 14.

⁴ Х. Лувсанбалдан. Слова, обозначающие стороны света в “Джангаре”: их семантика и символика // Исследования по грамматике и лексике монгольских языков. Элиста, 1985. С. 35.

⁵ Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов // ЗВРАО. Пг., 1921. Т.25. Вып.1-4. С.72.

⁶ Викторова Л.Л. Указ. соч. С. 10.

Ю.И. Сангаджиев

Тенденции в планировочной организации жилища (по материалам опроса жителей Республики Калмыкия)¹

В 2002 году в рамках научно-исследовательского проекта (№02-01-00381а) РГНФ нами были проведены анкетные опросы в Ики-Бурульском, Лаганском, Октябрьском, Юстинском и Черноземельском районах Калмыкии, а также в г. Элиста и его пригородных поселках. Для проведения исследования была разработана двухэтапная схема проведения работы. На первом этапе планировалось выявление общих направлений, характеризующих эволюцию жилища и представлений о нем опрашиваемых жителей республики. По результатам первого этапа предполагалось определение групп респондентов, обладающих наиболее развитой системой представлений о конкретных аспектах, как в организации жилища, так и в соблюдении традиций, связанных с процессами проживания в собственном жилье.

В результате проведенного обследования выявились следующие факторы, влияющие на направления эволюционного формирования жилища. С одной стороны – это наличие фактора «генетической памяти поколений» в поведенческих аспектах жизнедеятельности, связанных с бытовыми процессами, верованиями и традициями проживания; с другой – современные условия проживания, которые обусловлены состоянием строительной технологии жилищного строительства и сложившимися принципами его проектирования. Эти факторы опосредованно влияют на формирование двух противоположных тенденций, создающих представление жителей республики о собственном «идеальном» жилище, и наглядно отражаются в ответах наших респондентов.

В результате проведения первого этапа опросов были опреде-

лены две самостоятельные группы респондентов. Первая – группа, способная в перспективе дать наибольшее количество информации по традициям и верованиям, которые связаны с особенностями организации или использования жилища, другая – наиболее информированная или имеющая собственное представление о перспективных направлениях функционально-планировочной организации жилья с учетом современных тенденций эволюции архитектуры и строительных технологий (в том числе использование традиционного опыта строительства).

Практика проведения опроса показала принципиальные различия в обычаях освоения пространства жилья, которые отражаются в особенностях приема гостей семьями разных национальностей. При опросе русских семей устоявшимся порядком является приглашение в «зал» (общую комнату), в котором и происходит весь разговор. Во время опроса, пока хозяин (хозяйка) отвечает на анкету, кто-либо из домашних готовит на кухне угощение (чай) и приносит в «зал». Совершенно по-иному встречает гостя калмыцкая семья. Хозяин (хозяйка) приглашают гостя на кухню, усаживают за стол, там же начинается разговор. В это время на плите готовится калмыцкий чай, и пока он готовится, одновременно происходит анкетирование.

Обычай гостеприимства соответственно отразились на ответах на вопрос, какая из комнат (помещений) в современной квартире должна быть самой главной (большой). Для русских наиболее распространенный ответ – общая комната, а для калмыков – кухня или кухня-столовая. Общая комната, по нашим наблюдениям, у калмыков выполняет, в основном, эпизодические «парадные» функции, а также предназначена для просмотра телевизионных программ, поскольку телевизор в сельских районах и в семьях с небольшим доходом в городе один.

Наиболее интересными при проведении первого этапа опроса были ответы на следующие вопросы 1) «Соответствует ли современное жилище в вашем городе (селе) национальным традициям?» и 2) «Влияют ли на предпочтительную планировку жилья национальные традиции?». Сравнительный анализ ответов, данных представителями русского и калмыцкого населения на первый вопрос, показал, что калмыков, считающих жилище соответствующим национальным традициям, оказалось 6,0% (от опрашиваемой группы калмыков), не соответствующим – 63,8%. Среди русских респондентов эти пока-

затели составили соответственно 10,6% и 37,9%. Таким образом, выявилась большая удовлетворенность условиями жилища у русских респондентов. Калмыки в большей степени не удовлетворены соответствием жилища национальным традициям. В связи с этим основное внимание на втором этапе опроса решено уделить представителям калмыцкого населения республики.

Если по результатам ответов на первый вопрос была выявлена потенциальная группа респондентов, которая может на втором этапе рассматриваться как основной объект исследования, то при рассмотрении ответов на второй вопрос нами были определены, в основном, группы опрашиваемых, у которых есть конкретная информация и собственное видение современного жилища. В ответах на второй вопрос определились группы людей, имеющих информацию о традиционных ценностях народа в культурно-поведенческом аспекте, с охватом национально-бытовых традиций проживания и многих вопросов, связанных с отправлением как древних языческих, так и современных религиозных обрядов.

Все это в целом определило дальнейшее направление исследований в области функционально-планировочной организации квартир для калмыцких семей, поскольку современные планировочные решения квартир в типовом жилищном строительстве предназначались и разрабатывались для основной группы потребителей – русского населения, составляющего большую часть народов СССР (так как типовые проекты разрабатывались в советское время). Результаты современного опроса подтверждают, что политика типового проектирования, в основном, решила свою задачу для удовлетворения нужд русского населения, за исключением размеров самих квартир и их помещений. Таким образом, для русского населения в современных типах жилища остаются актуальными, в основном, социальные параметры. Для калмыцкого населения, как, вероятно, и для других народов, актуальными, кроме социальных, остаются и национальные параметры.

В то же время для калмыков стационарный тип жилища является относительно новым, поскольку калмыки окончательно переходили к оседлому образу жизни в начале прошлого, XX века, и закончился полностью этот переход после получения калмыками опыта проживания в стационарном типе жилища в условиях си-

бирского периода депортации. После возвращения из депортации в первое время строились различные типы стационарного жилья с применением опыта сибирских строителей. Затем, в 60-х годах XX века, появились в Элисте первые многоэтажные (5 этажей) жилые дома серии 1-447 из кирпича и крупнопанельные жилые 5-этажные дома серии 1-464. Эйфория получения жилья, решения жилищной проблемы для многих семей отодвинула национально-бытовую специфику проживания в жилище на неопределенное будущее. Однако после первого опыта строительства жилья первых массовых серий в ЦНИИЭП жилища был разработан типовой проект для условий Калмыкии. В нем учитывались, в основном, на опыте исследований ТашЗНИИЭП, природно-климатические факторы. Появились солнцезащитные решетки, глубокие лоджии, а функционально-планировочная организация квартир была выдержана в соответствии со сложившимися стандартами проектирования типового жилища для всех регионов СССР. Естественно, что вопрос о формировании национальных особенностей жилища поднимался в архитектурной среде. Этот показательный бум ярко отразился в развитии национальной архитектуры среднеазиатских республик в виде разнообразного архитектурно-художественного оформления фасадов, с применением национальных мотивов в декорации зданий, но дальше этого архитектура не продвинулась. Однако изучение комплекса вопросов, предпринятое в собственном исследовании на эту тему, выявило достаточно объемный пласт информации, проблем и вопросов, связанных с решением социальных, национально-бытовых задач, культурно-поведенческих приоритетов при формировании жилищного пространства. По результатам опроса намечено несколько направлений исследования: культурно-поведенческий аспект использования современного жилища и варианты перспективных разработок; функционально-бытовые аспекты формирования жилища с учетом региональных особенностей проектирования; изучение остатков «генетической» информации респондентов в условиях проживания в современном жилище, влияние последнего на его воспроизведение в повседневном использовании жилищного пространства. Под жилищным пространством подразумевается не только квартира, но и ближайшее окружение – квартал, микрорайон, район города или сельского населенного пункта.

Научно-исследовательская работа по изучению национальных

приоритетов в планировочной структуре жилища определила необходимость практического применения материалов исследований, полученных в результате проведенного опроса. На основе первых полученных результатов опроса были разработаны модели перспективного жилища. Предложена модель 4-квартирного жилого дома с блокировкой квартир вокруг внутреннего двора (атриум) с отдельным входом в каждую из четырех квартир через прилегающий к квартире земельный участок. Вторая модель касалась более крупной единицы – квартала. Эта идея была заимствована из традиций кочевых поселений калмыков. Группа кибиток (калмыцкий кочевой тип сборно-разборного жилища) из 8 или 10 единиц выставлялась по кругу с организацией внутри дворового пространства. Такой принцип предлагается при проектировании группы жилых домов усадебного типа, которые располагаются по периметру квартала, а их внутренние границы участков выходят на внутренний квартальный двор. Внутренний двор наделяется функциями общения между семьями и игр детей. Это особенно актуально для городских условий, когда в районах усадебной застройки во многих городских поселениях и в сельских населенных пунктах отсутствуют организованные места общения жителей по месту их проживания и безопасные от автомобильного движения пространства для отдыха, организации игр для детей.

Кроме того, во время проектирования трех 5-этажных жилых домов в 10-м микрорайоне города Элисты, при долевом участии конкретных физических лиц, был проведен экспресс-опрос. По итогам разговора с долевыми участниками финансирования строительства жилого дома были выявлены их пожелания в функционально-планировочной организации будущих квартир, с учетом их финансовых возможностей и возможностей современных строительных технологий. В результате планировочная организация квартир принципиально не изменилась, а пожелания по их отделке пришлось учитывать согласно требованиям каждого заказчика. В данном случае из-за недостаточности финансовых средств заказчики проявили вынужденную сдержанность. Однако, как и в опросах жителей, калмыцкие семьи больше волновали размеры кухни, чем размеры общей комнаты. В некоторых случаях авторы проекта были вынуждены передвигать перегородки, разделяющие кухню и общую комнату, для увеличения площади кухни, в ущерб размерам общей комнаты.

Имея информацию по итогам первого этапа опроса, а также и

разработанные модели жилища, и опыт, или первую попытку учета конкретных потребностей конкретных жителей, мы разработали анкету «Традиции и современность» для второго этапа опроса по двум направлениям исследования (учет национально-бытовых и культурных особенностей поведения при проектировании адресного жилища для калмыцкой части населения; учет национально-бытовых и культурных особенностей поведения при проектировании жилых образований (кварталы, микрорайоны, районы, город).

Для выполнения специфических требований населения к формированию собственного жилого пространства при проектировании современного жилища предполагается учесть опыт проектирования трех жилых домов на 10 микрорайоне города Элисты и использовать его при дальнейшем проектировании жилища с последовательным совершенствованием. Кроме того, необходимо, по возможности, применить разработанные модели жилых домов усадебного и блокированного типов для дальнейшего обследования функциональных процессов проектируемого жилища во время его последующей эксплуатации.

При дальнейшем исследовании условий проживания в современном жилище нами будет уделяться особое внимание формированию таких планировочных вариантов организации жилого «идеального» (то есть желаемого) пространства. Это предположительно позволит в перспективе дать толчок развитию национальной культуры посредством «вызова» из «генетической памяти поколений» национально-бытовых и культурно-поведенческих традиций проживания с последующей адаптацией их к современным условиям.

В связи с этим необходимо отметить, что по результатам настоящего исследования возможно изменение подхода к проблеме учета национально-бытовых и культурно-поведенческих особенностей при проектировании жилища. И это касается не только Калмыкии, но и других народов, имеющих недавний опыт проживания в кочевом сборно-разборном типе жилища (народы Крайнего Севера, Бурятии, Якутии, Тувы и Монголии).

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 02-01-00381а).

КАТЕГОРИИ И СИМВОЛИКА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Э.П. Бакаева

К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков¹

В XX веке исчезли многие элементы материальной культуры калмыцкого этноса, в том числе традиционная одежда и украшения. Атрибуты традиционного костюма, в первую очередь ювелирные украшения, были утрачены в годы голодного бедствия (начало 1920-х гг.), в период репрессий² против калмыцкого народа. После депортации калмыцкого народа (1943-1957 гг.) в восточные районы страны (где народ был расселен дисперсно) старинные украшения были утрачены практически всеми калмыками. Этими факторами обусловлено ограниченное количество экспонатов соответствующего раздела коллекции Калмыцкого краеведческого музея им. Н.Н. Пальмова. Изучение украшений калмыков, малоисследованных до настоящего времени, остается одним из важнейших разделов калмыцкого искусствознания и этнографии. Анализ имеющихся образцов с использованием методик смежных дисциплин представляет интерес не только в научных целях, но и для решения прикладных задач, в том числе для опыта восстановления традиционных калмыцких украшений. Немалое значение для актуализации данной задачи имеет исследование знаковых функций украшений в культуре калмыков, что и является задачей настоящей статьи.

Вопросы традиционного костюма калмыков и их украшений освещены в соответствующем разделе монографии У.Э. Эрдниева, посвященной традиционной культуре калмыков³. Общая характеристика художественной обработки металла у калмыков дана в работе Н.В. Кочешкова, посвященной декоративному искусству монголоязычных народов, в которой автор отмечает удивительное сходство форм женских серег у калмыков и монголов и различие в офор-

млени подвесок к косам⁴. В связи с исчезновением традиций изготовления и использования ювелирных украшений Э.-Б. Гучиновой предпринята попытка их анализа, в которой автор останавливается на терминологии и указывает на основные функции: социального и возрастного разграничения, магической охраны⁵.

Нашей задачей является выявление знаковой функции женских украшений: серег (калм. сийк), колец (бильцг), а также подвесок к косам (токуг).

У калмыков существовали жесткие принципы ношения украшений представителями различных половозрастных категорий. Серьги носили и женщины, и мужчины, причем девочкам уши прокалывали в раннем возрасте. Однако девушки вдевали одну серьгу в правое ухо, а женатые мужчины - также одну - в левое, и только замужние женщины носили серьги в обоих ушах⁶. Кольца являлись неременным украшением представителей обоих полов. Но женщины носили их на многих пальцах обеих рук, а девушки - на мизинцах, и лишь в редких случаях - на четырех пальцах. Мужчины носили кольца на среднем или безымянном пальцах левой руки. Как отмечал У.Э. Эрдниева, традиция ношения браслетов не имела распространения у калмыков: их использовали только представители зажиточных слоев, а также изредка простые калмыки в качестве амулета (в лечебных целях, например, для излечения ревматизма)⁷. Токуги являлись принадлежностью исключительно замужних женщин, так как прическа девушек состояла из одной косы, а девочкам в XVIII-XIX вв. заплетали большое количество косичек и заворачивали их вокруг головы⁸. При этом девочкам до достижения половой зрелости волосы стригли, но после 12-14 лет к ним не прикасались⁹, а девушка на выданье заплетала уже одну косу. Обычай ношения косы у мужчин зафиксирован и в XVIII, и в XIX веке: обычно после 40 лет мужчина мог передать сыну атрибуты, подвешиваемые к мужскому поясу¹⁰ (пояс - один из знаковых атрибутов, без пояса мужчина не показывался на людях) и отрастить косу. Согласно П.С. Палласу, все мужчины-калмыки брили голову, оставляя на макушке волосы, заплетаемые в одну, а у богатых - в две или три косы¹¹.

Таким образом, прослеживается закономерность: для мужчин необходимо ношение серьги и колец с левой стороны, для девушек

– сережек с правой стороны, колец на пограничных частях кистей рук, а для женщин важны обе стороны. Данная закономерность связана с представлениями о местонахождении души – жизненной силы “амин”: у мужчин – с левой стороны, у женщин – с правой стороны, но при этом замужние являются хранительницами (посредством волос) силы мужа. Так, по словам известного знатока калмыцкой культуры, зурхачи Б.Г. Гедеева¹², представление о местонахождении жизненной силы “амин” у мужчин с левой стороны определяет ношение серьги в левом ухе, кольца на левой руке и ножа в левом брючном кармане.

Серьги, как и кольца, являлись обязательным украшением, особенно для замужней женщины. До настоящего времени отсутствие у женщины серег в ушах, а тем более – отверстий в ушной раковине – порицается. Сохраняется следующее поверье. После смерти женщина, попавшая на суд к властителю иного мира, должна ответить на вопрос, носила ли она серьги и кольца (в поздних вариантах – именно золотые). В случае отрицательного ответа в ушах повисали змеи, в руках оказывались полные пригоршни этих пресмыкающихся (в других версиях – змеи висели на пальцах, словно кольца). Широкое бытование данных представлений обусловлено обязательностью ношения двух видов украшений с целью магической охраны человека. Видимо, подобным отношением к ношению серег объясняется традиция оставления этих украшений у покойного во время похоронного ритуала, в крайнем случае – замены ювелирных украшений на менее ценные или на части веточек чайного куста, прокипяченные и высушенные (“чайные палочки”).

Мотив взаимозаменяемости серег и змей – чрезвычайно интересный, и связан он с охранительной магией.

Змея – “представленный почти во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом – с другой”¹³, – считает В.В.Иванов. В калмыцкой традиционной культуре прослеживается семантика образа змеи, охарактеризованная этим исследователем как типологическая для ряда культур. Змея в традиционной культуре калмыков предстает в качестве покровительницы. Так, в одной из версий мать самого популярного эпического богатыря – Хонгора – называется Шилтэ Моһа хатан, т.е. в

имени употребляется название “моһа” (змея). Супруга главного героя – Джангара – Ага Шавдал также называется в одной из песен дочерью хана лусов и сабдаков, то есть представителей нижнего мира. Как показал Г.И. Михайлов, все богатыри эпоса связаны с нижним миром по женской линии¹⁴. Змеи – представительницы подземного мира. Оживление богатыря производят в эпических сказаниях лишь женщины, трижды переступая через тело и трижды встряхнув (или ударив) токугами. Кроме того, змея осмысливается и как подательница магической силы, покровительница лекарей. Так, для избранных духов необычайной удачей является встреча в степи с рогатой змеей, перед которой следует совершить молитву и расстелить белый платок, на который змея сбросит рожки, незаменимые при лечении большого количества заболеваний. Особенно почитали калмыки ужей, называвшихся “змеями с желтой головой”. Существовало поверье, что убитого человека ждет меньшее наказание, чем убитого ужа. О положительном отношении к змеям в калмыцкой культуре свидетельствует и тема оборотничества: так, богатыри могут превратиться в змею, так же, как дракон может превратиться в ужа.

Взаимопревращение дракона и змеи – также типологично. В.В. Иванов считает, что “противопоставление змей и птиц, получившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров...) и отразившиеся в позднейших мифологических сюжетах ..., сменяется образом летучего, крылатого или “пернатого” змея-дракона, соединяющего в себе образы змеи и птицы”¹⁵.

Таким образом, в традиционной культуре калмыков прослеживается положительное отношение к образу змеи, как и к образу дракона, с которым связываются представления о дожде. Исследователями отмечалась двойственность отношения к образу змея в архаических культурах, сменяемая в развитых мифологических системах отрицательным отношением как к представителям нижнего мира¹⁶. Примером может служить образ птицы Гаруди, борющейся со змеями, привнесенный в культуру калмыков вместе с буддийской мифологией, и связанный происхождением и индуистской религией.

В целом в культуре калмыков отношение к нижнему миру отражает различные этапы становления мифологии: так, происхож-

дение героического эпоса “Джангар” связано с нижним миром, женские образы в эпических сказаниях также имеют отношение к этой части Вселенной. Образ же властителя посмертного мира – Эрлик Номин хана, связанный с буддийской культурой, обладает отрицательными характеристиками в качестве представителя нижнего мира, что является стадияльно более поздним явлением.

Из этого можно сделать вывод, что, несмотря на назидательный смысл поверья о посмертном наказании в виде змей в ушах и на руках, это пресмыкающееся в традиционной культуре является символом защиты, плодородия и женского начала (возможно, как и в культурах других народов мира, в позднейшее время – и с мужским началом). Как змеи, так и серьги (особенно из серебра или золота) являлись в традиционных представлениях средством защиты. В калмыцкой культуре отмечено отношение к раковинам каури, называвшимся “змеиные головки” (“моһан толһа”), как к средству защиты. Так, во время обряда посвящения в “манджи”¹⁷ Иондон гелюнг (называвшийся также Каака гелюнг, в миру Цебеков С.Д.) одевал больному ребенку ритуальный халат “лавшиг”, ленту оркимджи, а также вручал амулет – раковину “моһан толһа”, которую мальчику следовало носить с левой стороны у груди, пришив к внутренней стороне рубашки¹⁸.

В связи с этим можно провести следующую параллель: согласно сведениям, приводимым В. Вербицким, алтайские женщины вплетали в косы колокольчики, звеневшие при ходьбе, а между кос помещали “нанизи из корольков, раковинок (змеиные головки), и, таким образом, спина выглядела “как панцирь”, что необходимо было для защиты от нечистой силы¹⁹. О том, что в срединном мире серьги являются заменой змей–охранительниц, свидетельствует и традиция замены их на сухие палочки чая, т.е. травинки, также являющиеся предметом пограничного происхождения (между нижним и средним миром). Типологический ряд травинка – змея – защита женщины повторяется в алтайском мифе о сотворении женщины, где повествуется, что фигурку женщины из глины и камыша лепит мужчина. Но она разваливается, и тогда, достав травинку, мужчина дует на нее, и растение превращается в змею, которой он обвивает (для защиты) фигурку женщины.

Немаловажное значение имеет вопрос о том, почему именно

мочки ушей необходимо снабдить магическим амулетом, т.е. почему серьги являются обязательным защитным предметом. Во-первых, серьги у замужней женщины практически располагаются на одном уровне с началом обеих кос, являющихся вместилищем жизненной силы. Во-вторых, “душа – жизненная сила” “амин”, согласно традиционным представлениям калмыков, располагалась у представителей разных полов с различной стороны, и считалось, что особенно тяжелыми являются у мужчин болезни органов, расположенных слева, у женщин – справа²⁰. После смерти душа “амин” выходит в виде капли жидкости из носа, глаз, ушей или из макушки, что считается хорошим предзнаменованием, или из ступни (или пятки), что считается знаком дурного перерождения – в аду. В традиционном обществе каждый его член должен иметь головной убор (закрывающий макушку), без которого появление на людях считается неприличным. Хождение босиком также не приветствовалось. В связи с этим защита открытых частей тела, являющихся возможным выходом души “амин”, оказывается особенно важной. Глаза, нос человек в состоянии контролировать, выделения же из ушей контролю не поддаются. Видимо, в формировании представлений о защите ушей немаловажное значение имел тот факт, что на ушных раковинах умерших, как на открытых каналах, наиболее зримо видны следы разложения. Кроме того, человек способен закрыть глаза, нос, рот, но для того, чтобы закрыть уши, необходимо использование рук. Так же необходимы магические предметы, которые несут функцию защиты этой части тела. О взаимосвязи представлений о каналах выхода души – жизненной силы и традиции прокалывания отверстий и ношения серег свидетельствует следующий факт: по некоторым сведениям, в случаях повторяющейся смерти детей ребенку могли проколоть и нос. Приводящая эти сведения Э.-Б. Гучинова считает их проявлением инверсии, призванной привести в заблуждение злых духов²¹, но, на наш взгляд, данный факт является свидетельством установления дополнительной магической на знаковом канале, связанном с возможным выходом жизненной силы.

Несмотря на то, что серьги в калмыцкой культуре являлись принадлежностью различных половозрастных категорий, эти украшения в первую очередь связаны с силой женщины: очевидно, с этим фактором связано вдевание серьги в правое ухо только жена-

тым мужчиной. Именно поэтому серьги являлись частью наследства, передаваемого по женской линии.

Существует калмыцкая поговорка “Күүкинь авхла, сиикинь чигн авдг”: “Если берешь замуж девушку, берешь и ее серьги”, значение которой обычно рассматривается как оценка богатства приданого, включающего даже серьги. Однако, на наш взгляд, поговорка свидетельствует скорее о важном магическом значении данного вида украшений замужней женщины. Известно, что серьги обычно не продавали и не отдавали на сторону, как бы ни был беден человек, а после утери одной из серег из второй не изготавливали украшений. После ухода девушки из рода родителей, у калмыков приравнивавшегося к сакральной смерти, и последующего ритуального возрождения, среди других обрядовых моментов отмечается и традиция ношения сережек в обоих ушах. Видимо, с последней связаны представления о том, что волосы замужней женщины являются вместилищем жизненной силы супругов. Кроме того, считалось, что комплект, состоявший из крупных (обычно с подвесками) серег и токугов должен был в качестве свадебного подарка преподнести невесте ее жених. Серьги и токуги – украшения, обрамляющие косы замужней женщины с обеих сторон. На наш взгляд, они несут защитную функцию и включают также магию плодородия.

В связи с темой нижнего мира и традицией ношения сережек весьма интересно упомянуть о факте, который описан в отчете о посещении царской семьей Астраханского края в 1913 году²². После посещения поселка Калмыцкий базар, где гостям были представлены танцы калмыков, их золотые украшения и вышивки, представители царской семьи осмотрели рыбные промыслы близ п. Оранжевый. На морском промысле И.В. Беззубикова они осмотрели выставку орудий лова, после чего “А.И. Беззубиков всепреданнейше просил Великую Княгиню Марию Павловну и Ее Августейших Спутников вдеть по серебряной сережке приготовленным для сего осетрам, на что последовало согласие и Великая Княгиня Мария Павловна, а вслед за нею и августейшие особы, изволили вдеть серьги четырем осетрам, кои поочередно были спущены в воду”²³. Источник не дает однозначного ответа – калмыцкая или русская традиция описана в данном случае. Известно, что в русской культуре

имеется представление о “царской” рыбе – стерляди, а также рыбах осетровой породы, также считающихся близкими “царской” рыбе. В калмыцкой культуре в целом рыбы характеризуются прежде всего как хтонические существа. Так, самопроизвольное попадание (“впрыгивание”) рыбы в лодку считалось плохим предзнаменованием, рыбу следовало разрезать на 4 части и бросить в четыре стороны. Однако мифологические представления уживались в культуре калмыков с характеристиками, данными различным породам рыб в процессе освоения рыболовства. Так, к рыбам осетровой породы относились особо. Мы не располагаем сведениями об обряде, подобном описанному, у калмыков, хотя в среде калмыков-рыбаков сложилось немало ритуалов, связанных с почитанием рыб как жителей нижнего мира. Ритуал вдевания сережек (серебряных) осетрам в контексте проанализированных нами представлений о значении сережек, особенно серебряных, в калмыцкой культуре, следует расшифровать как направленный на обеспечение охраны данному виду рыб, а также повышению его плодовитости. Вдевание двух сережек означает в контексте проведенного анализа знаковой функции сережек в калмыцкой культуре маркирование осетров, предназначенных для обряда, в качестве женской особи, для обеспечения им защиты и приплода. Тем не менее, подобный обряд в калмыцкой культуре не зафиксирован источниками. Скорее всего, вдевание сережек осетрам как представителям “царской” породы рыб в русской культуре связано с почитанием представителей царского дома.

Кольца у калмыков также являются обязательным украшением. Их знаковая символика связана как с формой колец, так и со значением части тела, которая ими украшается. Так, в фольклорных памятниках выражением силы человека считались пять пальцев. Как указывал Г.Н. Потанин, мощь пяти пальцев пораженного противника переходит в мощь пяти пальцев руки победителя²⁴. Форма круга в культуре кочевников прежде всего связана с представлениями о границе, прочности, самодостаточности. Кольца, имеющие форму круга, очевидно, выполняли магическую функцию защиты человека, и, в частности, его рук.

Токути – украшения, изготавливавшиеся обычно из серебра с чернением, по форме напоминают стрелу, направленную острием

вниз. Существует предположение, что слово “токуг” означает “стрелу для битвы” и относится к предметам, обозначающимся в калмыцкой культуре как “вещи, спустившиеся с неба” (калм. “буудал”), то есть стрелы драконов-громовержцев²⁵.

Как уже упоминалось, в мифологиях многих народов мира, в том числе калмыцкой, дракон предстает как существо, связанное со змеей. В традиционных калмыцких представлениях дракон также является представителем нижнего мира, когда зимует на дне океана, но с весны – поднимается на небо. Образ дракона является поздним заимствованием в монгольской культуре, сменившим мифологический образ верблюда-громовержца, который также связан с представлением о времени и образом Хозяина года, от которого зависит жизнь человека²⁶.

Токуги, имея форму стрелы (и символизируя ее), обычно в нижней части являются трехчленными или имеют сердцевидную форму. В этом смысле они в своей символике, возможно, связаны с семантикой предмета, упоминавшегося Ц.К. Корсункиевым: деревянной палки-посоха, с пятью стреловидными нарезками, которую хозяйка помещала на постель мужа в случае его отсутствия ночью²⁷. Данный предмет являлся заменителем острого металлического предмета (ножа или топора), по-видимому, являясь их символическим прототипом. Представление о необходимости помещения на постель отсутствующего мужчины ножа или ножниц сохраняется у калмыков до настоящего времени. Посох в иконографии божества, в традиционной культуре калмыков, предстающего как главное, – Белого старца – является символом маскулинности и длительной жизни. Посох Белого старца, в данной иконографии предстающего как Хозяин времени, имеет наверху в виде дракона. Таким образом, символика “драконьих стрел” (“буудалов” – токугов), или стрел, спустившихся с неба, и посоха со стреловидными нарезками оказывается взаимосвязанной. Как и токуги, палка-посох является магическим предметом, знаковая функция которого связана с представлением о стреле как одном из символов жизни и возрождения. Как известно, стрела или стрелоподобные предметы использовались в монгольской культуре как обозначающие жизнь или смерть. В этом отношении расположение токугов острием вниз может вызвать вопрос. Однако направление движения в символике токуга продолжает направ-

ление роста волос, а потому в конкретной ситуации расположение токугов не равнозначно, а противоположно положению стрелы острием вниз. Известен эпический мотив возрождения богатыря, в котором использовались серебряные наконечники.

Если знаковые функции токугов и палки-посоха со стреловидными нарезками схожи, то охранительная символика токугов взаимосвязана также и с охранительной символикой ножа, являющегося символом маскулинности и мужского рода в культуре калмыков. Так, нож нельзя дарить никому, кроме сына, во избежание нанесения вреда. Нельзя брать найденный нож.

Важное значение имеет символика чисел в упомянутых предметах. Три в монгольской культуре – одно из наиболее значимых, как и во многих культурах народов мира, и многозначных чисел. Бытовавший в недавнем прошлом у всех монголоязычных народов жанр триад охарактеризован исследователями как “средство осмысления и познания окружающего мира, осуществляемого с помощью трехчленных схематических комбинаций”²⁸. Так, в обрядах “выкупа жизни”, как и в обрядах жертвоприношения огню, особое значение имело сожжение трех костей, являвшихся знаковой композицией, имитирующей сожжения всего животного – заместителя человека. В монгольской культуре отмечена также чрезвычайная популярность пятичленных композиций: пять цветов, пять частей тела животных (пять твердых, обладающих особой магической силой), пять видов пищи, пять чувств. Распространенность пятичленных композиций в монгольской культуре объясняют древними традициями счета по пятеркам²⁹. Символика числа пять прежде всего связана с количеством пальцев на руке. Сакральность этих чисел в культуре калмыков отражена в эпической традиции. Так, в версии джангарчи М. Басангова во вводной части речь идет о трех главных богатырях³⁰, а во вступлении к песням Э. Овла – о пяти главных богатырях³¹. Как упоминалось, пять пальцев богатыря осмысляются в эпических сказаниях как средоточие его силы. Главным из пяти пальцев называется большой, от которого зависела сила натяжения лука³². Таким образом, тройное окончание в токуге и пятичленное окончание в палке-посохе (заменяющей нож) символизируют основательность, силу.

Прослеживается следующая взаимосвязь магических предметов и определенных частей тела человека. Верхняя часть (уши) украша-

ются серьгами, имеющими охранительное значение, пальцы рук также облачаются в круг кольца, где круг – символ защиты. Нижняя часть тела (ниже пояса) магически защищена токугами у замужней женщины и ножом, подвешенным к поясу, у мужчины. Необходимо учесть, что защита нижней части тела особенно важна. Так, у калмыков считалось, что использование красного полудрагоценного камня (коралла) при изготовлении украшений, надеваемых ниже пояса, непозволительно³³. Позвоночник, а особенно шейные позвонки и основание позвонков – крестец, считались наиболее уязвимыми частями тела богатырей. При этом крестец считался своего рода “ахиллесовой пятой”, позволяющей поразить душу – жизненную силу (или “двойника”) “пониже грудобрюшной преграды”³⁴. Хранилищем жизненной силы являются в традиционных представлениях калмыков волосы замужней женщины, а потому украшение токугами, имеющими магическое охраняющее значение, обеих кос, облаченных в специальные чехлы (калм. шиверлик), является защитой как для самой женщины, так и для ее мужа. Существовал запрет на прикасание к волосам женщины, нарушение которого могло явиться зачином в сказках³⁵. У бурят сходные представления отмечала Г.Р. Галданова, упоминающая следующие обычаи: вдове полагалось срезать одну косу, которую погребали вместе с мужем; если женщина желала смерти своего мужа, она отрезала свои косы наполовину³⁶.

В небольшой коллекции КРКМ, образцы которой проанализированы в монографиях У.Э. Эрдниева³⁷ (упоминающего и о бытовании других примеров), а затем Н.В. Кочешкова³⁸, имеются серьги круглой и треугольной формы. Считалось, что серьги тем ценнее, чем крупнее, в них обычно использовались вставки из драгоценных или полудрагоценных камней (3 или от 5 до 9 “глазков”). По мнению Н.В. Кочешкова, и треугольные, и круглые серьги монголов и калмыков имеют удивительное сходство, в отличие от токугов³⁹. Еще Г.Н. Потанин отмечал, что только олеты имеют подобные украшения кос – токуги⁴⁰.

Таким образом, в калмыцкой традиционной культуре символика серег, колец и токугов оказывается взаимосвязанной. Помимо функции украшения, эти изделия, чаще всего выполнявшиеся из серебра, выполняли функцию магической охраны, маркируя основные части тела: верх, низ, конечности, и защищая открытые ча-

сти тела и волосы, которым в представлениях о человеке отводилась особая роль. Знаковая функция украшений связана с символической женского начала, плодородия, а также с мужского начала, и отражена во взаимосвязи семантики украшений с мифологическими образами змеи и дракона. Древние легенды о взаимозаменяемости змеями функций серег и колец, а также о том, что токуги относятся к “спустившимся стрелам дракона”, подтверждают данный вывод. Форма круга, встречающаяся в калмыцких образцах колец и серег, в традиционной культуре является символом границы и ее защиты. Форма треугольника в украшениях, скорее всего, связана с магической символикой стрелы. Детали украшений несут также в себе символику чисел три и пять, знаковых в калмыцкой культуре.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке программы “Этнокультурное взаимодействие в Евразии”(проект “Религия в истории и культуре монголоязычных народов России: буряты и калмыки в сопоставительном аспекте”).

² Согласно некоторым сведениям, зажиточные калмыки использовали ювелирные изделия, в том числе и в качестве финансовых вложений. Так, во время выселения представителей нойонства и зайсангства, по воспоминаниям одной из репрессированных, были изъяты статуэтки, изображавшие верблюдов, изготовленные из золота.

³ Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970.

⁴ Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX-середины XX века. М.: Наука, 1979. С. 163-164.

⁵ Гучинова Э.-Б.М. О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. С.100-195.

⁶ Эрдниев У.Э. Калмыки. Элиста, 1970. С.154.

⁷ Там же. С. 155.

⁸ Паллас П.С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1773. С. 461.

⁹ Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч.1. СПб., 1773. С. 461; Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852, с.56

¹⁰ По сведениям, приводимым П. Небольсиным, к поясу мужчины обычно подвешивал две кожаные сумочки для хранения готовых пуль; небольшой деревянный или костяной ящичек для хранения птичьего или заячьего сала, необходимого для смазки кожи, которой оборачивали пули; нож в ножнах;

колотушку для маленькой литавры, употреблявшейся во время ястребиной охоты; кожаный “карманчик”, отделанный серебром, для хранения ткани, которой протирают винтовку; пороховницу; мерку для пороха; кусок кожи для пуль; отвертку для винтовки; кожаный футляр для хранения огнива, кремня и трута; трубку, кисет, нагайку и носовой платок.

Паллас П. С. Указ. соч. С. 460.

¹² По сообщению коллеги Д. Б. Гедеевой, любезно сообщившей нам об информации, записанной со слов ее отца, Гедесева Бадмы Гедеевича, 1893 г. р., баһ цоохра, уужан ээмг.

Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 468.

¹⁴ Михайлов Г. И. Калмыцкий “Джангар” и мифы. // Вестник калмыцкого НИИ языка, литературы, истории. Вып. 14. Серия джангароведения. Элиста, 1976. С. 16

Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М.: Советская энциклопедия. 1987. С. 468-469.

Иванов В. В. Указ. соч.

Манджи – низшая степень посвящения буддийских монахов. Среди калмыцких врачей-монахов практиковалось посвящение часто болеющих мальчиков в монахи для якобы предотвращения воздействия вредоносных сил.

¹⁸ Информатор Сангаджиева Кишта Джунюсовна, 1892-1992 гг.

Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 11

О возможных местах выхода души “амин” нам также сообщила Д. Б. Гедеева, которой информацию о традиционных представлениях передал отец, Гедеев Бадма Гедеевич, 1893 г. р., баһ цоохра, уужан ээмг.

Гучинова Э. Б. М. О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. С. 102.

²² Посещение Высочайшими особами Астраханского края 3-6 июня 1913 года. Астрахань: Типография Губернского Правления, 1913.

Посещение Высочайшими особами Астраханского края 3-6 июня 1913 года. Астрахань: Типография Губернского Правления, 1913. С. 34.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, с. 90.

²³ Кичиков А. Ш. Героический эпос “Джангар” Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Восточная литература, 1992.

Бакаева Э. П. Об образе верблюда в мифологической традиции калмыков // Бюллетень Общества Востоковедов. Вып. 2. Материалы Всероссийского организационно-научного съезда “Отечественное востоковедение на пороге XXI века” М.: ИВ РАН, 1999. Вып. 2.

Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке // “Джангар” и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М.: Наука, 1980. С. 282.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. С. 134

²⁹ Жуковская Н.Л. Указ. соч.

³⁰ Алтан Чееж, Хонгор, Гюзян Гюмбе.

³¹ Алтан Чееж, Саваре, место которых с правой стороны, Хонгоре, Гюзян Гюмбе и Санале, место которых с левой стороны.

³² Кичиков А.Ш., Цуцкин Е.В. Археологические параллели некоторых мотивов эпоса “Джангар” // Проблемы современного джангароведения (Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 75-летию профессора А.Ш. Кичикова). Кн.1. Элиста, 1997. С.69.

³³ Гучинова Э.-Б.М. Указ. соч.

³⁴ Кичиков А.Ш. Героический эпос “Джангар”. Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Восточная литература, 1992.

³⁵ Хальмг туульс. Элст, 1974. С. 118.

³⁶ Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Восточная литература, 2002. С. 131.

³⁷ Эрдниев У.Э. Указ. соч.

³⁸ Кочешков Н.В. Указ. соч.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881.

Э.У. Омакаева

Игровая культура калмыков: типология и специфика

«Человек играет только тогда,
когда он в полном значении слова
человек, и он бывает вполне человеком
только тогда, когда играет»

Ф. Шиллер

Традиционный досуг калмыков отличался насыщенностью. У калмыков существовало много интересных игр. Если национальные виды спорта сейчас активно возрождаются (в Калмыкии ежегодно проводится конно-спортивный праздник “Джангариада”), то народные игры еще не возвращены из забвения. К сожалению, традиционный игровой репертуар во многом забыт. А ведь игра является неотъемлемой частью культурного наследия прошлого, традиционным средством этнопедагогики.

Ойраты-калмыки не мыслили свою жизнь без игры, находя

в ней радость и отдохновение. Любое празднество сопровождалось развлекательной частью - играми, забавами, соревнованиями, что фрагментарно зафиксировано в этнографической литературе прошлого (Г.Потанин, И.Житецкий, П.Небольсин, Е.Покровский и др.). Описание некоторых калмыцких игр дано в этнографической книге калмыцкого писателя К.Эрендженова "Золотой родник" [25] и в сборниках, посвященных играм разных народов [8, 10]. Упоминание отдельных старинных игр встречается в художественных произведениях современных калмыцких писателей. Определенный материал по играм все-таки имеется. Тем не менее национальные игры калмыков пока не привлекли внимания ученых, игры специально не изучались, не выявлена их классификация и роль в традиционной культуре. В предыдущей нашей работе (15) мы попытались очертить проблематику, связанную с изучением игрового пространства культуры калмыков.

Данная статья посвящена проблеме лингвокультурологического описания игры в контексте выявления типологии игровой культуры народов Нижнего Поволжья, Сибири, Центральной Азии и этнокультурной специфики калмыков. В настоящей статье использованы архивные, фольклорные, литературные и полевые материалы.

Концепт игры избран для анализа не случайно. Это древнейшее ключевое слово человеческой культуры. Ведь игры возникли в глубокой древности. Многовековой опыт общения человека с природой, навыки хозяйственной деятельности, особенности образа жизни и быта нашли свое отражение в игровых обычаях всех времен и народов. Все народы играют, причем играют очень похоже. В связи с этим представляет особый интерес сравнительно-сопоставительное изучение игр калмыков, монголов, русских и других народов. Судя по имеющейся литературе, интересующая нас тема малоразработана, хотя имеются отдельные монографические исследования (13, 25) и статьи (11, 12, 20, 23) по играм монголов, бурят (26), монографии по тувинским (18, 19), хакасским (3), киргизским (21) играм.

Игра, как известно, считается "предвестником" культуры. Знаменитый историк культуры Й.Хейзинга пишет: "человеческая культура возникает и развертывается в игре и как игра" (24,

с. 7). По мнению Г. Гадамера, культура является своеобразной игрой в стихии языка [7]. Значение игры как феномена культуры заключается в том, что именно игра возвысила человека над природой.

Известный лингвист А. Вежбицкая, определяя понятие игры, выделяет в качестве первого признака человеческую деятельность: “животные могут играть, но они не могут играть в игры” [4, с. 213]. “Мы играем, и мы знаем, что мы играем” (18, с. 13).

Концепт “игра” привлекал к себе внимание специалистов разных наук - философов, лингвистов, этнологов, фольклористов, культурологов. Л. Витгенштейн в своих “Философских исследованиях” [5] приходит к выводу, что понятие игры принципиально не определимо и является размытым, не имеющим границ. А. Вежбицкая опровергла данный тезис, дав толкование игры. Все виды игровой деятельности характеризуются следующими признаками: 1) субъект игры - человек, причем существует много разных видов игр; 2) игра имеет временной континуум; 3) игра существует для удовольствия; 4) любая игра не бесцельна, каждая игра имеет свою задачу; 5) данная цель имеет смысл только в данной игре, вне игры теряет всякий смысл; 6) любая игра имеет свои правила; 7) чтобы играть в игру, нужно знать ее правила. Таким образом, игрой можно назвать любой вид деятельности, отвечающий всем семи вышеназванным требованиям.

В концепции Л. Витгенштейна понятие игры используется и при интерпретации языка. “Языковая игра”, осуществляемая по определенным правилам, заключается в усвоении общественного опыта в процессе употребления и слов, и различных типов предложений. В качестве примера “языковой игры” можно привести отгадывание загадок. Язык, по Витгенштейну, сравним с логическим исчислением: “Тот, кто произносит предложение и вкладывает в него смысл или понимает его, при этом производит исчисление по определенным правилам” (5, с. 115).

Сравнение языка с игрой характерно и для выдающегося швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, который часто прибегал к аналогии с шахматами при изложении основных принципов языка: “Партия в шахматы есть как бы искусственная реализация того, что в естественной форме представлено в языке”

[22, с. 121]. Называя шахматы “эталонной структурно близкой к языку игрой”, Соссюр выявил общие понятия, релевантные и для игры, и для языка (правило, диахрония/синхрония, система, позиция и т.д.) и соответствия разных понятий: “понятие позиции в шахматной игре во многом соответствует понятию состояния в языке” [22, с. 121].

Возникает вопрос: имеется ли в языке одно слово, отвечающее всем формам игры, или же имеются разные обозначения игровой деятельности? Нас интересует прежде всего, как выражается понятие игры в монгольских языках, в частности в калмыцком. Игра как забава в калмыцком языке обозначается словом *наадн* (*наадх* “играть”). В монгольском языке данный концепт выражается другой лексемой - *тоглоом* (*тоглох* “играть”). Глагол играть в обоих языках называет ситуацию “заниматься чем-либо для удовольствия, развлечения” (т.е. забавляться). Человек привычно ожидает от игры прежде всего эмоционального удовольствия, предвкушая радость и веселье. Но у игры есть и обратная сторона - напряжение, риск, боль, страх. С одной стороны, в игре заложена идея оптимизма, в ней всегда жива надежда. С другой стороны, игра непредсказуема, в ней есть наказания. Игра ориентирована на изменение личности, тревожного и неопределенного состояния на менее тревожное и более определенное (1, с. 11-12).

В калмыцком языке словом *наадн* покрывается то, что связано с несерьезностью, шуткой, представлением (драматической игрой). Это же наблюдается и в языковой картине мира других народов (2, с. 106). Что касается такой сферы игры, как состязание и поединки, то для ее обозначения используется другой термин - “*мархан*” (*ата-мархан*). Раздельное обозначение в языке понятий игры и состязания характерно и для других языков, например, греческого. Й. Хейзинга объясняет это тем, что состязание в эллинском обществе обрело столь серьезный статус, что дух уже не создавал его игрового характера, т.е. состязание стало обычным элементом жизни, в то время как игра сопровождается сознанием “иного бытия”, нежели “обыденная жизнь” (24). Эти слова в полной мере можно отнести и к монгольскому обществу.

Кроме того, существует два отдельных понятия - взрослая игра и детская игра, хотя в монгольских языках обоим понятиям соответствует одна лексема. Языковое выражение не фиксирует содержательное несовпадение взрослой и детской игры. Взрослая игра всегда локализована во времени и пространстве. Для ребенка же игровое время-пространство не отграничено от неигрового. Если для взрослой игры характерна выключенность из реальности, то в сознании ребенка нет дифференциации игровой и реальной ситуации.

Богатым и разнообразным был репертуар детских подвижных и ролевых игр. "Игра, - пишет Л.С.Выготский, - есть основной путь культурного развития ребенка, и в частности развития его знаковой деятельности" (6, с. 69).

К детским играм следует отнести такую всем известную моторную игру, как прятки (бултачин, бултж наадх), игры на пальцах (например, вербально-сенсорные игры-диалоги "Золотой дворец", "Сөмр уул босхх", "Хумха хурһ бөрх", "Дунд хурһ олх"), сюжетные игры с овечьими бабками (шаһалцан) и т.д.

У детей и людей молодого и среднего возраста особой любовью пользовалась игра в альчики (астргалы). Это наиболее древний вид игры, о чем свидетельствуют археологические раскопки. Калмыки всегда с особым почтением относились к альчикам. Их выкрашивали в разные цвета. Одно из растений, использовавшихся для окраски, так и называется - шаһан будг (астргальная краска). К альчикам относились очень бережно, храня в специальных мешочках. Считалось, что они приносят счастье своему хозяину. Кроме того, альчик использовали и как предмет гадания. Если в семью, где была беременная женщина, приходил гость, то ему подавали мясо с бабкой. В конце еды гость подбрасывал очищенный альчик, и по тому, какой стороной он падал, определяли пол ребенка.

Каждая сторона альчика имеет свое название: выпуклая (с бугорком) обратная сторона альчика - это *бөк* "спинка"; противоположная ей внутренняя сторона с ямкой - *чох*; гладкая боковая сторона, похожая на ухо, называется *та*, а противоположная ей неровная, резная сторона с выемкой - *алу*; сторона с двумя рожками ("вверх ногами") - *яман онх* "стойка козла", или

эр онх “мужская стойка”, а противоположная - хөн онх “стойка овцы”, или эм онх “женская стойка”.

Все игральные альчики делятся на два самых крупных альчика, выполняющих роль битки (*сах*), и простые рядовые альчики, поставленные ребром (*өригүд*). Альчики попали в известную калмыцкую загадку *Хормаһар дүүрү өригтэ, хойр сахта* (Полный подол альчиков с двумя битками), где простые альчики сравниваются со звездами, а две битки - с солнцем и луной.

Чтобы утяжелить битку, делали углубление на ровной стороне альчика (*та*) и заливали свинцом. В этом случае можно было легко добиться, чтобы альчик упал выемкой вверх (*алц тусх*). Тот игрок, чья битка первой упадет вверх стороной *алц*, начинает игру.

Общее название игры в альчики - *шаһан наадн*. Существует множество видов игры в альчики, различающихся способом игры, количеством игроков, правилами. Мы выделяем, по крайней мере, три основных способа: цеглж наадх (подбрасывание), цокж наадх (выбивание), хаж наадх (стрельба). Первый способ игры заключается в том, что играющие садятся в круг и бросают альчики. Таким способом играют, например, в “хурһ цеглж”.

Другая интересная игра из разряда “цеглһн” является ролевой и называется “хан цеглһн”. Эта игра имеет много вариантов. Приведем один из них. Чтобы распределить роли хана, посла и вора, три игрока по очереди подбрасывают один и тот же альчик. Ханом становится тот, чей альчик упадет стороной “алц” вверх, послом - тот, кто поставит на “та”. После этого третий игрок бросает трижды. Если все три раза альчик упадет стороной “бөк” или “чох”, то этот игрок становится вором. Если выпадет “алц”, то становится ханом, если - “та”, то - послом. Ранее распределенные роли объявляются недействительными. “Бывшие” хан и посол должны снова бросать альчик, и так продолжается до тех пор, пока все три роли не будут окончательно распределены. С этого момента к альчику может притрагиваться только вор. Если в ходе игры к альчику притронутся хан или посол, то вор, заметив это, дергает за ухо и говорит: “Ожегся”. Игра начинается с вопроса посла к хану: “Где мой черный бык?”, на что тот отвечает: “Спроси у вора”. Вор говорит: “Я съел его”.

Тогда посол спрашивает у хана: "Что делать с вором?". Хан определяет наказание. Существовало семь видов наказаний, но назначались они в строго последовательном порядке, каждое - три раза подряд.

Два других способа игры в альчики называются "шагалцан". Выбивание альчиков происходит следующим образом: каждый из участников ставит условленное количество альчиков (например, четыре) в один ряд в стоячем положении. Игроки (обычно трое) становятся на определенном расстоянии от кона (от 10 м) и бросают биты так, чтобы выбить альчик на расстояние шага (50-70 см). Если игрок выбивает три альчика подряд, то игрок забирает либо все альчики, находящиеся на кону, либо выбитые.

Интересна сюжетная игра с альчиками "стрельба по косялям" (*зур халһн*), в которую играют два человека. Каждый кладет на кон по три альчика. Один из игроков, начинающий игру, забирает с кона все шесть альчиков и подбрасывает их. Если несколько альчиков упадут одинаково, то играющий должен "выстрелить" одним из таких альчиков по другому такому же, не задев при этом другие альчики. В случае удачного выстрела оба альчика считаются выигранными. Выигравший продолжает игру. В случае неудачи очередь переходит к другому игроку.

Если остаются два альчика в разном положении, то игрок добавляет третий альчик и снова подбрасывает. Если все три альчика упадут по-разному, то очередь переходит к другому игроку.

Если при броске все альчики упадут одинаково, то они забираются без "выстрела". Такие выигрышные позиции имеют свои названия. Например, если все шесть альчиков упадут "гедргән" (стороной *чох*), то это называется "нег зүсн", если упадут "түргүр" (стороной *бөк*), то получается "бүтү".

Интересен факт очерчивания круга в играх с альчиками. Круг у калмыков всегда ассоциировался с сакрально защищенным пространством. Не случайно традиционное жилище калмыков - кибитка - имеет круглую форму. Одна из игр в альчики так и называется - "төгрү" (круг).

Необходимо выделять обрядовые игры и игры, не связан-

ные с ритуальной сферой. Любой общественный праздник у калмыков в прошлом сопровождался национальными спортивными играми: стрелой из лука, борьбой и скачками.

Важнейшими маркерами калмыцких игр являются время и пространство. С точки зрения темпорального признака игры подразделяются на три класса: 1) игры, в которые играют независимо от времени года; 2) игры, приуроченные к определенному сезону: летние, весенние, зимние, осенние; 3) игры, связанные с определенными обрядами (например, свадебным). В определенный период года играть было нельзя. Этот запретный период совпадал с последним осенним месяцем - месяцем мыши (месяцем жертвоприношений).

Игры проводились в зависимости от их характера либо на открытом воздухе (в степи), либо в помещении (в кибитке). Как пишет И.Житецкий, “большинство игр летние, производимые на дворе, зимою же все население сидит по кибиткам и развлекается главным образом картами, шахматами и игрою на домбре” [9, с. 39]. Калмыцкие игры связаны и со временем суток: есть игры дневные и вечерние.

Игры делятся по своему характеру на массовые, командные, т.е. коалиционные (*олар нааддг*), и одиночные (*онц-онцар нааддг*). Можно выделить разные виды игры по предмету: игры с альчиками, игры с мячом, игры с камешками и т.д.

Калмыцкие игры маркированы и в половозрастном отношении. Исходя из определения игры мы выделяем детские, молодежные игры, игры людей среднего и старшего возраста, а также смешанные. По гендерному признаку игры делятся на мужские, женские и смешанные.

Рассмотрим вначале сезонные игры. По П.Небольсину, “собственно весенних игр только две” (12, с. 133). Одна из них - “игра дойными овцами” (*саах кургх*). “Эта игра самая любимая в народе”, “в ней принимают участие калмыки, достигшие уже солидных лет” (14, с. 134).

Другая игра - молодежная под названием “*цаһан наадн*” (“белая игра”), в которую играли с начала весны до середины осени. Эта игра была самой любимой игрой молодежи, судя по нашим полевым материалам. “Белая игра” имеет два варианта

названия в зависимости от того, из чего изготавливали предмет игры, что в свою очередь было связано с временным сезоном. В одном случае это был самодельный мяч, изготовленный из выпавшей после весенней линьки белой коровьей шерсти, скатанной в шарик, плотный и ровный. Для веса внутрь него клали сырую глину или кусочек камышового стебля. Этот весенний вариант игры получил название “белый мячик” (цаган долда, или цаган монда). Круглую битку делали и из кости крупного животного (обточенная головка берцовой кости). Осенью очищали добела кусок древесины, отсюда вариантное название - “белая палка” (цаһан модн).

Играли в эту игру поздно вечером, при светлой луне (обычно в полнолуние). Участники разбивались на две команды (количество членов не ограничивалось, но обычно команда состояла из 10-12 человек). Причем лиц мужского и женского пола должно быть поровну. Выбирали специальное место, откуда должен выбрасываться мяч. Затем на этом месте вбивали палку (высотой около 1 м.) и делали чучело (бэ), т.е. накидывали на нее одежду и вешали шапку. Бросали жребий, кому бросать мяч. Играющие становились спиной и закрывали глаза. Ведущий выбрасывал палочку как можно дальше в степь, игроки по звуку упавшей палочки бросались искать ее. Разбегаться и искать предмет можно было только после его отскока. Нашедший бежал к месту старта, а противники старались отобрать у него мяч. При этом нельзя было драться, кусаться, подставлять подножки. Нужно было суметь незаметно передать мяч члену своей команды, так как долго держать мяч в своих руках запрещалось правилами. Причем передавать мяч можно было только из рук в руки, так, чтобы палочка или мяч не коснулись земли. Выигрывала та команда, которая сумела донести мяч до назначенного места (чучела). Игрок, принесший мяч к финишу, получал право бросать мяч. Игра продолжалась до тех пор, пока одной из сторон не удавалось найти мяч шесть раз подряд.

Эта игра очень напоминает современные спортивные игры. Если в игре нарушались правила (грубое обращение, обман и т.д.), то команда-нарушительница лишалась права кидать мяч,

а непосредственный виновник покидал игровое пространство. Это могло сказаться на результатах игры, поскольку кидаящая команда имела определенное преимущество в силу того, что потенциально знала место падения мяча.

Популярность этой игры в прошлом у калмыцкой молодежи вполне понятна, поскольку ни победители, ни проигравшие не уходили обиженными: после игры все участники могли хорошо подкрепиться вареными кусками мяса. К тому же во время игры молодые люди могли познакомиться, признаться в своих чувствах приглянувшимся им девушкам, оставшись с ними наедине, что говорит о любовно-эротическом элементе данной игры. Это хорошо описано в романе А. Бадмаева “Зултурган - трава степная”.

Следует заметить, что игра под названием “белая палочка” известна очень многим народам: монголам, бурятам, тувинцам, казахам, киргизам и т.д. Представляется, что данная игра имеет древнее происхождение, восходя к свадебной обрядности. Участие в игре равного количества лиц обоего пола говорит о размытом со временем сексуальном аспекте игры (формирование пар на определенный период времени). В процессе эволюции, под воздействием различных факторов она постепенно потеряла свою религиозно-магическую основу (магию плодородия).

У калмыков была популярна и другая вечерняя игра - “сар дораһур гүүдг көвүн” (бегающий под луной мальчик). Она интересна тем, что содержит вербальный компонент - игровой фольклорный текст. Игроки разбиваются на две команды, становятся друг против друга, держась за руки. Один из играющих произносит следующий текст: “Сар дораһур гүүдг көвүн, сээхн бишкүр татдг көвүн! Нарн дораһур гүүдг көвүн, нэрн бишкүр татдг көвүн! Онд дораһур гүүдг көвүн, ончта бишкүр татдг көвүн! Наад захин көвүн нааран гү!” (Бегающий под луной мальчик, играющий на прекрасном бишкюре мальчик! Бегающий под солнцем мальчик, играющий на тонком бишкюре мальчик! Бегающий под звездами мальчик, играющий на особенном бишкюре мальчик! Беги сюда, мальчик с ближнего края!). После этого вербального призыва стоящий с края мальчик из другой команды бежит на противоположную сторону,

стараясь разорвать цепь сомкнутых рук. В случае удачи часть группы противника уводится в свою команду. Эта игра положена в основу одного из танцевальных номеров концертной программы ансамбля “Ойраты”.

Эта же игра под названием “Сар дораһур цокдг көвүн” приводится в работе Е.Покровского [16]. Принцип игры тот же, только главный участник игры называется волком, а остальные члены команды - овцы. Задача волка - прорвать цепь и привести часть овец из противоположной команды в свое стадо. В случае неудачного набега волк становится овцой в захватившей его команде. Последняя посылает своего волка в набег на противоположную сторону. Финал игры наступает тогда, когда все овцы соберутся на одной стороне.

Другая массовая молодежная игра - “прятанье кольца” (билцг нуух, билцг бултулх). Эта игра напоминает русскую игру “колечко”. Суть игры заключалась в том, что одна команда прятала кольцо (серебряное или золотое) в спрятанных за спину руках одного из членов команды. Тот протягивал сидящему напротив противнику обе руки, сжатые в кулак. Если он угадывал, кольцо переходило к другой команде. Противник старался угадать по выражению лица, по неуловимым движениям. Поэтому запрещалось правилами игры разговаривать, улыбаться, гримасничать.

В другой похожей игре (играют только двое - мужчина и женщина) под названием “инэлдх” (“смешки”) женщина прячет перстень, а мужчина его ищет под музыку, или наоборот. Играет на музыкальном инструменте тот, кто прячет. Нашедший перстень три раза должен поцеловать партнера по игре. Таким образом, игры сопровождались и игрой на музыкальных инструментах.

У калмыков были популярны и настольные игры на досках типа шахмат (шатр). Шахматная терминология свидетельствует о кочевом быте калмыков: ладья - телега (тергн), офицер - верблюд (темән) и т.д. Калмыцкие шахматы имеют свои правила игры. Например, нет рокировки, хан (король) всегда занимает белое поле и т.д.

Другой тип игры представляют интеллектуальные игры-го-

ловоломки (например, нэрн шинж “двенадцать роговых колец”) и отгадывание загадок.

Издавна у калмыков бытовала традиция во время праздничного застолья проводить игры-соревнования с бараньими косточками, после того как мясо съедено. Калмыки-скотоводы хорошо знали анатомическое строение овцы, назначение каждой кости.

Самой почетной считалась лопатка. Именно с ней связана игра “разбить лопатку” (*дал шавдх*). В нее играли на свадьбах и других праздниках. Соревновались двое: кто быстрее и правильно справится с заданием. Суть игры заключается в том, что необходимо с одного раза щелчком среднего пальца правой руки разбить лопатку пополам. Последующими двумя щелчками разбивают полученные части. Проигравший должен был отдать выкуп, а победитель получал приз.

Существует поверье, объясняющее происхождение данной игры. Однажды один мальчик скакал в степи, спасаясь от погони, и вдруг повод выскользнул из его рук и упал на землю, попав в трещину валявшейся лопатки. Конь задел ее копытом и лопатка отлетела вверх, попав прямо в руки мальчика. Так лопатка спасла жизнь мальчику. Вернувшись в родное кочевье, мальчик обязал всех жителей разламывать лопатку перед ее выбрасыванием.

То, что лопатка используется в гадании, тоже связано с поверьем, по которому один старик создал гадательную книгу “Шар бичг”. Но внезапно налетел ветер и разбросал по всей степи листки книги. Считается, что эти листки вместе с травой съели овцы, и знания зафиксированы на их лопатке. Но “прочитать” лопатку может не каждый. Раньше были специалисты по гаданию - лопаточники (*далч*).

Во время празднеств и свадебного пира проводились и другие состязания: кто быстрее разобьет большую берцовую и бедренную кости барана. Такие игры известны и другим монгольским народам, а также тувинцам (18, 19).

Интересной вербальной игрой является “кемэлһн” (рассказывание по кости). Это игра-диалог, связанная с особыми приметами 25-го позвонка овцы, имеющего девять отростков. Таковую кость обязательно подавали человеку, возглавлявшему сва-

тов (хурмин ахлач), когда те приезжали сватать девушку. Человек, подвергающийся испытанию, должен был безошибочно ответить на вопросы относительно примет каждого из девяти отростков особой кости. Если ему это удавалось, то сторона невесты считала род жениха мудрым и красноречивым.

Проведенный анализ показал, что игровая культура калмыков отражает традиционные занятия кочевого в прошлом этноса - скотоводство и охоту. Являясь наиболее консервативным элементом традиционной культуры, народная игра не потеряла своего значения и в настоящее время, ибо является носителем важной лингвокультурной информации и сохраняет все свои функции - воспитательную, военно-спортивную, ритуальную, зрелищно-эстетическую, коммуникативную.

В традиционном представлении каждый калмык должен был знать народные игры, поэтому с раннего детства детей обучали правилам игры. Игра нацеливала ребенка на будущее, являясь важным средством его социализации в обществе, мощным фактором его физического, умственного, нравственного, психологического развития. Подвижные игры развивали у детей выносливость, сноровку, ловкость, силу, меткость. У детей вырабатывались такие качества, как честность, дисциплинированность, выдержка, умение сконцентрироваться в нужный момент, ориентироваться в любой ситуации и быстро принимать правильное решение. Интеллектуальные игры способствовали развитию интуиции, логики мышления.

Литература

1. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик, 1991.
2. Бижева З.Х. Адыгская языковая картина мира. Нальчик, 2000.
3. Бутанаев В.Я., Верник А.А. Детские игры и спортивные соревнования народов Хакасии. Абакан, 1995.
4. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
5. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 14. М., 1985.
6. Выготский Л.С. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1984.
7. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

8. Детские подвижные игры народов СССР. М., 1988.
9. Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893.
10. Игры народов СССР. М.-Л., 1933.
11. Кабзиньска-Ставаж Ивона. Сезонные игры монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С.101-111.
12. Ключева В.Н. Монгольские игры // Современная Монголия. Улан-Батор, 1960. №4. С. 41.
13. Намжилдорж Н. Монголын хөлөгт тоглоом, Улаанбаатар, 1966.
14. Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб, 1852.
15. Омакаева Э.У. Национальные игры и игры-соревнования как феномен традиционной культуры калмыков // Игровое пространство культуры. Материалы Международной конференции. СПб, 2002.
16. Покровский Е. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). М., 1887.
17. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Т. 2, СПб, 1881.
18. Самбу И.У. Из истории народных игр. Кызыл, 1974.
19. Самбу И.У. Тувинские народные игры. Кызыл, 1978.
20. Сарантуяа Б. Социокультурная основа монгольских народных игр "шагай" // Владимирцовские чтения - IV. М., 2000. С. 109-114.
21. Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX - нач. XX в. Л., 1984.
22. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.
23. Тангад Д. Монгольская народная игра "Цагаан мод хаях" // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983. С. 52-59.
24. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
25. Чулуун Ч. Шагайн тоглоом. Улаанбаатар, 1959.
26. Шагдарон С.Д., Очиров Б.Д. Игры и увеселения агинских бурят // Сборник в честь 70-летия Г.Н.Потанина. СПб, 1909.
27. Эрдниев У.Э. Народные игры и спорт / Калмыки. Элиста, 1980. С. 254-259.
28. Эрендженов К. Народные игры / Золотой родник. Элиста, 1990.

К проблеме изучения маркеров рода: символика и функции «өлгц»

Калмыцкий этнос имеет сложную иерархическую структуру, низшим звеном которой является род и его подразделения - арваны. Большой интерес представляет такое явление, как арван, или микрогруппа, имеющая около 10 семей в своей структуре. Структура и численность арвана были различными. Отличительный признак арвана – это патронимическая группа, входящая в более крупное деление – род. Каждый арван или род имеют свое самоназвание, свою систему маркеров. Маркером может быть территория кочевков, уран, тамга, легенда рода, «өлгц» и т.д.

Система маркеров рода в калмыцкой этнографии мало изучена. В данной статье осуществляется попытка рассмотрения такого элемента культуры калмыков, как «өлгц», наиболее активно используемого в настоящее время в свадебном ритуале. Нашей задачей является рассмотрение следующих вопросов: Что собой представляет «өлгц»? Почему он различен по форме и цвету? Какое смысловое значение имеет «өлгц» в свадебном комплексе калмыков? Наконец, что является истоком происхождения такого явления, как «өлгц».

Если рассматривать слово «өлгц», то оно, вероятно, происходит от глагола «өлгх», что значит «вешать, привешивать, подвешивать»¹, так как значение самого слова «өлгц» ни в одном словаре нами не найдено.

В свадебной обрядности калмыков знаковая функция «өлгц» как ритуального предмета проявляется во время приезда невесты в дом будущего мужа и ее вхождения в новый род. «Өлгц» всегда должен присутствовать в приданом невесты вместе с подарками родителям и родственникам жениха.

В этнографической литературе проблема происхождения и функций предмета «өлгц» практически не затрагивалась. Знаток калмыцкого быта И. Житецкий (конец XIX в.) в описании калмыцкой свадьбы указывал, что невеста в своем приданом привозила в качестве «өлгц» халат *хутцан* «такого цвета, какой употребляется в поколении (роду) жениха»³. Халат выступал не только сим-

волом богатства, но и субэтническим признаком. Вероятно, в свадебном ритуале калмыков позднее произошла замена дарения халата на дарение наплечной одежды «өмскүл». Но привезти *хутцан* в качестве «өлгц» во время свадебной церемонии могли себе позволить только состоятельные семьи, бедные же ограничивались лентами и нитками определенного цвета. Другой исследователь, У. Душан, в одном из своих трудов начала XX века упоминал, что у калмыков в числе подарков, привезенных невестой, «должна быть косо отрезанная материя нескольких цветов, иногда она заменяется пучками ниток «өлгц» - «для подвешивания»⁴. В настоящее время у калмыков на свадьбах в качестве «өлгц» используются лишь ленты или кусочки ткани и нитки определенных цветов.

По данным информантов, «өлгц» может выглядеть по-разному в каждом роду и даже арване. Так, представители рода «бага-чонос» делают его похожим на мини-флаг: выстригивается тонкая палочка (шор) и на нее либо завязывают, либо приклеивают ленты. В роду «наинтахин»⁵ ленты «өлгц» завязывают в особый узел, напоминающий «өлзэ» - узел счастья у монгольских народов. В других родах, по данным полевых исследований, в ленты или кусочки ткани завязывают две монеты – белую и желтую (цаһан улан мөңгн). Простой узелок, в который вкладывают монеты, делают или на стороне невесты до отправления свадебного поезда или уже на стороне жениха. Завязывание монет в «өлгц» в этом случае считается благословением и пожеланием счастливой жизни. Помимо лент в «өлгц» входят и нитки такого же цвета.

Как уже указывалось выше, «өлгц» привозит невеста. Большое значение имеет то, чей род маркирует эта ритуальная принадлежность. Чаще всего невеста привозит «өлгц» рода жениха. Это подтверждают и сведения, полученные от разных информантов. Но есть данные, что невеста привозит «өлгц» своего рода.

По нашему мнению, «өлгц» имеет более архаичную практику существования. В связи с этим мы можем провести параллели с древним культом онгонов у народов Сибири. Онгоны представляли собой скульптурные изваяния из дерева, камня, кости, металла, травы, даже из земли и снега. Это могли быть чучела из шкур, перьев и шерсти или куклы из тряпок, или, наконец, вырезанные из ткани,

кожи, либо нарисованные на ткани или коже фигуры. Онгоны были родовыми, семейными и личными, так как считалось, что они ведают болезнями и оберегают. Как отмечает Д.К.Зеленин, культ онгонов был связан с материнским родом, так как жена привозила онгоны с собой⁶. Как видно, практически подобные действия производит и невеста, привозящая «өлгц» собственного рода в дом будущего мужа. Бытование подобной традиции мы также можем отнести к проявлениям древнейшей традиции материнского рода и, возможно, матрилокального брака.

С распространением буддизма онгоны стали считаться пережитками шаманизма. Х.Б.Кануков, описывая обряд поклонения огню, указывал, что калмыки считали женскую половину кибитки местом, где живут злые духи. Во время проведения обряда калмыки устанавливали «онгол-зул»⁷ под кровать жены хозяина кибитки. Таким образом, и традиции локализации ритуального предмета, связанного с шаманскими и дошаманскими верованиями, также связана с фиксацией матрилинейной традиции.

Возвращаясь к свадебной обрядности, в современный период следует отметить у калмыков утрату знаний своего «өлгц» как маркера рода. Если в роду жениха не помнят родовые цвета, то невеста привозит свои. Здесь происходит замена родового маркера. «Өлгц» как маркер рода является, по сути, связующей нитью между поколениями. Таким образом сохраняется преемственность поколений, память об отличиях собственного рода, т.е. самоидентификация. В этом смысле значение «өлгц» сходно с родовым ураном и тамгой. Уран - это боевой клич, который бытовал в стихотворной форме или в виде одной строки. Основное содержание уранов – это указание на тотем рода, перечисление его достоинств, иногда в уранах указывается численность рода⁸. Тамга (клеймо, тавро), являясь родовым маркером, выступает «знаком собственности, закрепленным за родом в древности»⁹.

При рассмотрении обрядовых действий с «өлгц» после привоза невесты в дом жениха обнаруживается много различий в субэтнических группах калмыков. По свидетельству И.Житецкого, привозимый невестой *хутцан* «вешают в кибитке родителей жениха над головной подушкой»¹⁰. Другой исследователь, У.Душан, в начале XX века сообщал, что «өлгц» вешали на головку решетки ки-

битки¹¹. Анализ локализации «өлгц» (изголовье кровати) позволяет предположить наличие и охранительной функции у данного предмета.

В современном свадебном ритуале «өлгц» в большинстве случаев оставляют на домашнем алтаре в нетронутым виде. В дальнейшем запрещается предпринимать какие-либо действия с данным ритуальным предметом. По сведениям информантов, «өлгц» может либо просто лежать, либо «навешиваться» на семейные божеества, при этом исполняя функцию ритуального одеяния. В некоторых родах после свадьбы «өлгц» развязывают и раздают маленьким девочкам. Ленты и кусочки ткани они используют в своих играх (например, заплетают ленты себе в косы, украшают своих кукол), а нитками вышивают или шьют что-либо. Такое практическое использование объяснимо условиями натурального хозяйства калмыков-скотоводов. Кроме того, считается, что такое использование «өлгц» приносит счастье в семью.

На совсем другой вариант совершения обрядовых действий с «өлгц» указывает информант из рода «хашхир»¹²: после свадьбы «өлгц» оставляют на алтаре, через некоторое время его обмазывают маслом и предают сожжению¹³. Оставление на алтаре, практикуемое в настоящее время, в принципе, не вписывается в буддийскую традицию. Ритуальное сожжение может быть объяснено двояко. Либо эта традиция появилась в условиях гонений на добуддийские культы, либо она кодифицировала древний обряд, связанный с этапом перехода от матрилокального к патрилокальному браку.

Цвет «өлгц» отражает специфические родовые особенности. Так, например, У.Душан, будучи представителем рода «эрктн», отмечал наличие двух- и трехцветных «өлгц». Преобладающими цветами, по У.Душану, являлись белый, кубовый¹⁴ или розовый¹⁵. Каждый из арванов рода «үлдчнр» точно знает свой «өлгц», например, *жирһлмуд* арван – синий, белый, желтый; *шаврахн* арван – синий, желтый¹⁶. То же самое можно наблюдать и у так называемых «пяти бурулов», или пяти бурульских родов¹⁷. Представители *шүшинр* арвана рода «ик-буурл» имеют «өлгц» белого, синего, красного, желтого цветов. В отличие от других родов, они объясняют наличие в «өлгц» желтого и красного цветов тем, что в их роду было много священнослужителей¹⁸. Представители арвана *Генж аав* рода «бг-

дахн» считает белый, голубой и желтый цвета отличительными признаками своего рода¹⁹; *бөксд* арван «талтахн» аймака – белый, синий, черный цвет; белый, желтый, синий цвет – маркер рода «хашхнр». Встречаются и другие сочетания цветов в «өлгц» разных родов калмыков этнической группы малых дербетов (бах дөрвд): красный, зеленый, белый; зеленый, розовый, желтый²⁰.

Проведенное нами исследование позволяет сделать вывод об использовании белого цвета в маркерах практически всех описанных нами родов. Синий цвет встречается в большинстве случаев, остальные цвета варьируются. С чем же связана такая вариативность цветов?

Здесь мы также можем провести параллели с тем, что у каждого калмыцкого рода имелись собственные штандарты, которые использовались в военном деле и являлись маркерами родов во время боевых действий.

Еще одной возможной причиной различия цветов в «өлгц» может служить наличие в каждом роду своих божеств-охранителей. Каждому божеству соответствует определенный цвет: Зеленая Тара ассоциируется с зеленым цветом, Белая Тара – с розовым, Махакала – с красным. Синий цвет и его оттенки – это цвета божеств Манла и Ваджрапани (калм. Очрвань). Почитаемый всеми калмыками Белый Старец изображается белым цветом.

Указывавшиеся нами прежде обрядовые действия, когда на изображения семейных божеств-покровителей навешивают «өлгц», свидетельствуют о синтезе буддийских традиций и бытовавших у калмыков шаманских обрядов. Если мы обратимся к распространенной практике «медлгч», то обнаружим, что они в своих обрядовых действиях используют ритуальный халат. Этот халат, в основном, бывает белого цвета, на него надевается длинный шарф «оркмж» такого цвета, который принадлежит божеству-покровителю. Если их несколько, то, чтобы не надевать несколько «оркмж», цвета божеств нашиваются в виде разноцветных полос на рукава или воротник халата. Белый цвет означает, что главным покровителем является Белый Старец, а остальные цвета соответствуют другим божествам-покровителям. В данном случае цвет выступает сакральным маркером.

Цвет играет большую роль в культуре любого народа. Наиболь-

шей емкостью и богатством значений в культуре калмыков наделены белый и черный цвета. Здесь определенно прослеживается бинарная оппозиция белое / черное, что соответствует значению хорошее / плохое. Белому цвету отведена сакральная роль. Это же относится к молочной пище. Молоко присутствует во всех ситуациях, где его белизна нужна в качестве сакрального символа. Белого коня и овцу приносили в жертву. Белый цвет – цвет чистоты и святости. Калмыки о человеке с чистой душой говорят «цаһан седклтэ күн» (белой, светлой души человек), т.е. ничем не запятнанная душа. Белыми были кибитки знати (белой кости). Калмыки дарили «белые» монеты («цаһан мөңгн»), желая счастья и благополучия. Противоположную семантику имеет черный цвет. Он символизирует горе, несчастье, опасность. Чернота связана с ночью, а ночь – время действия темных, вредоносных, сил. Зловещие персонажи калмыцких сказок - шулмусы - изображались одетыми во все черное. Черное знамя имеют враги страны Бумбы в калмыцком героическом эпосе «Джангар». Черная пища (хар цә) может быть символом бедности и нищеты.

Красный цвет – цвет красоты и всего прекрасного. У калмыков красный цвет олицетворяет образ огня, а солнце – это небесный огонь. На это указывает красная кисточка на головном уборе калмыков («улан залата хальмгуд»). Красному цвету приписываются целительные и охранительные свойства. Калмыки носят на запястье или на шее нити красного цвета. Считается, что они охраняют от злых духов.

Зеленый цвет для калмыка-кочевника - цвет травы, пробуждения природы. Этот цвет ассоциируется с понятиями размножения, роста, жизни. Зеленый цвет у калмыков считается женским символом. В представлении калмыков он связывается с плодородием, материнством, радостью.

Желтый цвет, как и красный, относится к соляному цвету. Особое место занимает желтый цвет в палитре красок буддизма, что отмечено в названии религии – желтая вера («шар шажн»). Таким образом, желтый цвет – цвет солнца, жизни, тепла, веры.

Синий (голубой) цвет ассоциируется с небом и водой. Он символизирует вечность и бесконечность. Синий цвет символизирует доброту, верность, постоянство.

Таким образом, можно констатировать, что истоки «өлгц» имеют более архаичное происхождение, чем известный культ онгонов. «Өлгц» эволюционировал, начиная с самой глубокой древности, и сложился под различными историко-культурными влияниями. Его прямое смысловое значение частично утрачено. В настоящее время «өлгц» используется у калмыков в свадебном комплексе. Функции данного ритуального предмета в древности, возможно, были более широкими, охватывая военную и семейно-бытовую сферы. «Өлгц» имеет различия по форме и цвету, различны также и обрядовые действия, проводимые с ним, что зависит от специфики каждого рода. Выступая цветовым родовым маркером, «өлгц» подчеркивает индивидуальные особенности каждого отдельно взятого рода калмыков.

¹ Калмыцко-русский словарь. М., 1977. С.414. Монгольско-русский словарь. Сост. проф. Голстунский К.Ф. Ленинград, 1938. Т.1. С.311. Монгольско-русско-французский словарь. Сост. Ковалевский О.М. Казань, 1844. Т.1. С.536. Калмыцко-русский словарь. Сост. Позднеев А. СПб., 1911. С.40.

² Хутцан (род халата) носился в качестве повседневной женской одежды. Поверх нательной рубашки калмычки одевали длинное до пят платье. Лиф платья имел прямой разрез на груди сверху донизу, юбочная часть была широкой. Обе стороны нагрудного разреза украшались золотыми и серебряными галунами, часто узкими позументами. (Эрднисев У.Э. Калмыки. Элиста, 1985. С.163.)

³ Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893. С.22.

⁴ Душан У. Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этнографический сборник. Вып. I. Элиста. 1976. С.38.

Род «наинтахн» насчитывает пять арванов: «*малхуд*», «*сээдуд*», «*ямхуд*», «*хоовс*», «*бөрцсүд*».

⁵ Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.-Л., 1936. С.8.

Кануков Х.Б. Галын Окн тенгр. Огнепоклонство у ламаитов-буддистов / Калмыцкая степь. Астрахань. 1928. № 8-9 / № 11-12/. С.88.

⁶ Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. С.73.

⁷ Митиринов А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998. С.376.

⁸ Житецкий И.А. Указ. соч. С.22.

⁹ Душан У. Указ. соч. С.38.

¹⁰ Род «хашхнр» включает семь арванов: «*бааэсдуд*», «*чолутахн*», «*чавгуд*», «*китдуд*», «*бадргуд*», «*сээдуд*», «*момлхуд*»

¹¹ Информант Идатиева Булгун Кулдаевна, 1910 г/р, хашханер.

¹⁴ Кубовый цвет – синий, густого, яркого оттенка (Ожегов С И. Словарь русского языка. М., 1986. С.267.); кубовая краска – синяя растительная краска из растения куб, индиго (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. (И-О) М., 1956. С.210.).

Душан У. Указ. соч. С.38.

¹⁵ Информант Катышева Ангир, 1903 г.р., ульдючин.

Род «бурул» - «тави буурл» - арвань: «ик буурл», «баһ буурл», «жеежихи», «манжжихи», «көөүд».

¹⁶ Информант Санджиев Арсланг Бамбаевич, 1960 г/р, ики-бурул.

¹⁷ Информант Болдырев Очир Тумбутович, 1930 г/р, богдахн.

К сожалению, информанты не сообщили название собственных арванов.

Д.Б. Гедеева

О знаках «тамһ» и метках «им» как маркерах калмыцких родов

В научных исследованиях по этнографии и археологии не-малое место занимают работы, посвященные древним родовым и племенным знакам собственности - тамгам, которыми скотоводы Центральной и Средней Азии, Сибири, Кавказа и других регионов издавна метили свой скот, чтобы различать его от чужого, а также использовали в функции герба, знамени, печати.

Исследователи в своих работах отмечают, что эти знаки совпадают по своим начертаниям с сарматскими и боспорскими тамгами первых веков нашей эры и древними письменами эпохи бронзы и железа¹. Так, изображение общеизвестного знака креста могло не иметь никакого отношения к христианству. На Кавказе, например, он известен еще с эпохи бронзы. Свастика, появившись еще в эпоху энеолита, в последующие тысячелетия встречается во всех частях света².

В научной литературе достаточно полно описаны кавказские, сибирские, среднеазиатские тамги. Монгольские тамги исследовались академиком Б. Ринченом, Ц. Гочоо, Г. Сухбаатаром, Х. Пэрлээ и др.³

Калмыцкие тамги, которыми метили, лошадей, к сожалению, до сих пор не стали объектом специальных исследований⁴. Однако рисунки самих тамг встречаются в трудах XIX в. (К.

Костенкова, П. Небольсина) и в работах современных калмыцких ученых (Г.О. Авляева, А. Г. Митирова)⁵. В небольшом количестве они даны в работах монгольских и кавказских исследователей тамг⁶

Тамги, имея очень древнее происхождение, передавались из поколения в поколение. Со временем они видоизменялись: в случае выделения сыновней доли семейного скота новый хозяин мог добавлять к родовой тамге свои элементы. Этим можно объяснить многочисленные варианты основных изображений, которые встречаются среди родовых знаков.

В процессе длительной истории племен и народов появлялись все новые и новые тамги, в которых отражались исторические реалии. В то же время названия древних тамг могли заменяться новыми, более современными названиями. Такие названия калмыцких тамг, как «күрд», «нээмн шилвтэ», отражают уже буддийскую культуру, которую калмыки приняли только несколько столетий назад. Многие калмыцкие тамги совпадают с тамгами других народов. Так, знаки «цаһрг», «жунһру», «сам», «төөлг», «алх», «серэ» имеются у народов Средней Азии, народов Кавказа, Крыма, Америки, Сибири. Совпадение изображений тамг у многих народов, проживающих в разных частях земного шара, свидетельствуют о миграции народов и взаимном влиянии их культур.

В названиях знаков отражаются кочевой быт и духовная культура народа. Так, тамги называют предметы быта (ножницы, гребень, дверной крючок), элементы кибитки (обруч для верхнего отверстия кибитки, крестовина обруча), орудие труда и войны (пила, плеть, секира, лук со стрелой), представителей степной фауны (змея, сайгак), буддийскую символику и предметы культа (чиндамани, свастика, ваджра).

Калмыки использовали тамги, в основном, как тавро для лошадей в отличие, например, от кавказских народов, у которых тамга была гербом, изображалась на знамени, высекалась на надгробном памятнике. Только на строительных кирпичах разрушенного Хошеутовского хурула (XIX в) в Астраханской области можно увидеть сейчас едва различимые изображения родовой тамги *сумта нумун* «лук со стрелой», принадлежавшей

владельцу улуса нойону Тюменю. По причине неизученности калмыцких тамг нет возможности более детально и широко осветить вопрос о сферах употребления этих знаков.

В советское время, когда частное табунное коневодство сменилось колхозным и совхозным, лошадей продолжали метить, но уже буквенными знаками, чаще всего аббревиатурой, заключающей в себе название хозяйств.

Помимо нанесения тамг, калмыки метили свой скот надрезом на ушах. Эта метка называлась, как у всех монгольских и большинства тюркских народов, «им». Метку делали на ушах мелкого и крупного рогатого скота. Однако фольклорный материал свидетельствует о том, что лошадей когда-то тоже метили надрезом. Так, в «Калмыцко-русском словаре» А. Позднеева в качестве примера к слову «им» приводится фрагмент песни:

*Шидрк имтэ кеернь
Шилиһэн давэж хатрв.
Гнедко с прорытою метою
Зарысил, переваливши через холм.⁷*

Исследователи считают, что традиция надреза более древняя, чем тамги; она является остаточным явлением более архаического обычая метить людей⁸.

⁷ Драчук В.С. Системы знаков Северного Причерноморья. Тамгообразные знаки северопонтийской периферии античного мира первых веков нашей эры. Киев, 1975.

Бобринский А. А. О некоторых символических знаках общих первобытной ориентировке всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда. М., 1902.

⁸ Ринчен Б. Тамги или знаки собственности монголов // Из нашего культурного наследия. Улаанбаатар, 1958; Гочоо Ц. Малын им тамганы тухай «Шинжлэх ухаан техник», 1958; Сухбаатар Г. О тамгах и имах табунов Дариганги // "Studia Ethnographica", Том 1, Fasc.6, УБ., 1960; Пэрлээ Х. Монгол түмний гарлыг тамгаар хайж судлах нь. Улаанбаатар, 1976.

⁹ Здесь следует отметить статью проф. П.Ц. Биткеева «Рудименты традиций культуры (о термине «балта-тамга»)», опубликованную в газете «Хальмг үнн» в 2001 г.

¹⁰ Костенков К.И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. СПб, 1870; Небольсин П. Очерки быта

калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852; Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа (сер. IX-I четв. XVIII вв.). Издание второе. М.-Элиста, 1994; Митиров А.Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

* Пэрлээ Х. Там же. Яхтанигов Х. Северокавказские тамги. Нальчик, 1993.

* Позднеев А. Калмыцко-русский словарь. СПб., 1911.

* Пэрлээ Х. Там же.

Руководителями экспедиций в разное время были проф. Д. А. Павлов, проф. Р.П. Харчевникова, доц. А. В. Бадмаев, доц. М.У. Джимгиров, доц. П. А. Дарваев, ст. преп. Н.О. Кокшаева, ст. преп. П.Б. Федорова, доц. С. Б. Зольванов.

С.Г. Батырева

Фрески Тюменевского хурула

В XIX веке в Калмыкии наблюдается подъем местных живописных школ, призванных обеспечивать нужды верующих. У Г.С.Лыткина находим: «...калмыки...прилежно занимаются живописью и сами на материях пишут красками изображения их бурханов, чем заменяют недостаток вылитых бурханов»¹. Так, при храме в ставке князя Серебджаба Тюменя в Хошеутовском улусе имелись свои живописцы². Именно они – авторы монументальных росписей в главном здании хурула Хошеутовского улуса.

Два столетия отделяют стенные росписи ойратских монастырей-крепостей от монументальной живописи, богато украшавшей калмыцкие храмы. Сохранившееся здание Тюменевского хурула бывшего Хошеутовского улуса (ныне с. Речное Харабалинского района Астраханской области), сооруженного в первой трети XIX столетия, до сих пор хранит быстро разрушающиеся фрагменты стеной живописи. Уникальные на сегодня образцы монументальной храмовой живописи калмыков представляют собой выцветшие от времени фрагментарные изображения людей, птиц и цветов. Для колорита росписей характерно приглушенное сочетание голубого, зеленого, желтого и лилового с контурной обводкой рисунка.

В круглом башенном входе каменного храма еще можно видеть изображение журавлей и человека, летящего на птице. Чуть выше располагается плохо сохранившийся полукруглый живописный фриз, образованный размытыми теперь очертаниями пяти челове-

ческих фигур. Особой выразительностью отмечено изображение танцующего (?) монаха в длинном халате, подвязанном кушаком. Поза его исполнена живой непосредственностью движения. Бритая голова без головного убора, в правом ухе серьга, улыбающееся скуластое лицо. В высоко поднятой руке он держит небольшое круглое зеркальце, заставляющее вспомнить один из атрибутов шамана. На плече монаха – шестилапая лягушка, на которой, согласно калмыцкой космогонии, держится земной материк. Ее называют «золотой лягушкой» (калм. «алтн меклә»), в живописных композициях храмов Калмыкии ей отводилось немаловажное место³.

Вторая слева фигура в противовес первой исполнена статично. Это мужчина с умным выражением бесстрастного лица, сидящий на сложенных по-калмыцки ногах. Одет он в богатый халат, расшитый драконами, на голове у него калмыцкая «хаджилга», четырехугольная шапка с красной круглой кистью на макушке. Вспомним, что само название народа «улан залата хальмг» дословно означает «калмык с красной кисточкой». Эта деталь головного убора, перешедшая от ойратов к калмыкам, получила широкое распространение в массах, служа как бы наглядным выражением их отличия от остальных монголов. Думаем, это – портрет конкретного и, по всей вероятности, светского человека, имевшего непосредственное отношение к строительству храма. Может быть, сам нойон Серебджаб Тюмень или его брат Батыр-Убаши Тюмень, руководившие строительством храма и всего хурульного комплекса? На коленях изображенный придерживает двумя руками развернутый свиток, который может быть и планом – проектом храма.

Центральная третья фигура из пяти сохранившихся своими очертаниями напоминает Белого Старца с посохом. Остальные фигуры едва различимы. Весь фигурный ряд дан в раме цветочного орнамента, выполненного трафаретом. Многочисленные росписи, по свидетельствам очевидцев – старожиллов с. Речное, покрывавшие другие поверхности стен центрального здания Тюменевского хурула снаружи и в интерьере не сохранились. (В 1983 г. архитектор Б. Мошгулдаев сделал копии с этих фресок).

Не сохранились и изображения львов внизу перегородки, отделяющей среднюю часть хурула от святилища. Они связаны сюжетом, как утверждает Н.Н. Пальмов, с народной песней о Лоузанг-Шуну⁴. Но хорошо просматриваются эти изображения на рисун-

ках братьев–художников Г.Н. и Н.Н. Чернецовых, ныне хранящихся в собрании Государственного Русского Музея. Они побывали в Тюменевке (так до революции называлось село) во второй половине XIX века, оставив после себя интересный краеведческий материал о калмыках, зафиксированный в графических произведениях.

Трудно сейчас представить в целом стенные росписи Тюменевского храмового комплекса, ныне почти полностью разрушенные временем. Были они и на внешней поверхности стен купольного входа в главное святилище. Еще в 1963 году здесь просматривалось изображение двух фигур, одетых в длиннополую монашескую одежду с повязками «оркимджи» через плечо⁵. А в интерьере второго яруса главного храмового здания был различим живописный фриз, изображавший жанровые сцены из жизни Цзонхавы, основоположника желтошапочного направления северного буддизма (калм. «шар махлата шажн»). Росписи делали местные хурульные живописцы, о которых пишет П.П. Небольсин в «Очерках быта калмыков Хошеутовского улуса»⁶. Они же, работая в иконописной мастерской при хуруле, восполняли нужды верующих в культовых полотнах.

Художники, как свидетельствуют современники, состояли почти при каждом храме. Но были еще и центры (школы) живописи, где получали профессиональные навыки и совершенствовались в своем мастерстве художники-иконописцы. Покровителем зурачи (художников-иконописцев – С.Б.) является Мандзушри, один из персонажей пантеона северного буддизма, как отмечает И.А. Житецкий, исследовавший быт астраханских калмыков⁷.

Явственно выражен фольклорный характер стальных росписей хурула, по–лубочному непринужденных и красочных. Отсутствие в фигурных композициях классических персонажей пантеона – будд и Бодхисаттв – можно объяснить существованием у калмыков в XVIII – начале XIX вв. развитой системы добуддийских воззрений. Их длительному сохранению способствует удаленность Калмыкии от традиционных культурных центров буддизма, и в связи с этим ослабление, а затем и прекращение контактов с Монголией и Тибетом. Последнее явилось закономерным результатом упразднения Калмыцкого ханства на территории России. Все это оказывало непосредственное влияние на дальнейшее развитие культового искусства. В живописи буддизма, в частности, наблюдается процесс вто-

ричной фольклоризации пантеона, полученного в наследство от ойратов. Это было обусловлено сильным воздействием народной художественной культуры: фольклора, мифологии, искусства.

¹ Позднеев А.М. Докладная записка министру А.А. Столыпину с отчетом о командировке А.М. Позднеева в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и Войска Донского. Астр. губ.: Машинопись, 1910, 141 лл. (279 сс). РОГПБ. Ф. 590. Ед. хр. 146. С. 260.

² Очиров Н. Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы Астраханских калмыков // Известия русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Серия II, 2. СПб., 1913. С. 79.

Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. Астрахань, 1910. Ч. II. С. 34.

⁴ Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Часть II (XVIII век). Астрахань, 1927. С. 219.

Один из изображенных в три четверти поворота ко входу – седовласый с белой бородой и усами. Выше был расположен орнаментальный ряд геометрического узора, выдержанный в желто-зеленом колорите. Записано со слов художника В.Д. Ханташова (1936-2001), делавшего замеры храма в августе 1963 года.

^h Небольсин П.И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852. С. 186.

Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1883. С. 64.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Г.Ц. Пюрбеев

Из опыта научного сотрудничества Института языкознания РАН с Институтом языка и литературы АН Монголии

Институт языкознания РАН (ранее – АН СССР) на протяжении нескольких десятилетий активно сотрудничает с Институтом языка и литературы АН Монголии (АНМ). Начало научным связям было положено еще в 60-е годы прошлого века, когда на учебу в наш Институт приехали первые монгольские аспиранты. С годами роль Института языкознания в подготовке кадров высшей квалифика-

ции для Монголии стала быстро возрастать. Достаточно сказать, что в свое время аспирантуру и докторантуру нашего Института закончили и успешно защитили диссертации ныне широко известные монгольские ученые Ч. Лувсанжав, Ц. Цэдэндамба, А. Шархуу. Их научным руководителем был выдающийся советский монголовед профессор Т.А. Бертагаев.

Немало специалистов из Института языка и литературы АНМ прошло у нас стажировку, причем в разных отделах, секторах и группах. Монгольские коллеги – Ж. Цолоо, С. Галсан, Ц. Шагдарсурэн, Л. Болд, Ж. Сэржээ, Г. Гантогтох, Д. Цэрэнпил, Ю. Мунх-Амгалан, О. Сухэ-Батор – приезжали для проведения научных исследований, обсуждения диссертаций, получения консультаций по вопросам диалектологии, грамматики, терминологии, лексикологии и ономастики. Наши ученые, прежде всего монголисты и тюркологи – Т.А. Бертагаев, А.А. Дарбеева, Г.Ц. Пюрбеев, К.М. Мусаев¹, И.В. Кормушин, А.А. Чеченов – в разные годы выезжали в Монголию для участия в двусторонних и других международных научных мероприятиях: семинарах, круглых столах, конференциях и конгрессах. По приглашению монгольской стороны в Улан-Баторе с чтениями лекций побывали также известные психолингвисты А.Ф. Тарасов и А.М. Шахнович.

Совместно со своими коллегами из Монголии российские языковеды подготовили и издали ряд коллективных трудов, в частности «Монгольский лингвистический сборник» (М., 1997) и «Актуальные проблемы современного монголоведения» (УБ., 1987). На базе нашего Института проводились «Владимирцовские чтения» (М., 1998), в которых принимали участие монгольские ученые Е. Баярсайхан, Ц. Сумьяа и Ц. Сухэ-Батор.

Примером научного взаимодействия являются публикации монгольских авторов в наших изданиях и соответственно российских – в монгольских академических и вузовских изданиях. Так, например, академик А. Лувсандэндэв принимал участие в качестве одного из авторов тома «Монгольские, тунгусо-маньчжурские, корейский и японский языки» (М., 1997) в серии «Языки мира», издаваемой нашим Институтом. Е. Баярсайхан напечатала свои статьи в сборниках Института, бюллетене «Российское монголоведение». Она защитила у нас кандидатскую диссертацию (2001) и опубликовала монографию «Этнокультурная лексика современного монгольского языка». (М., 2002).

Монголоеды и тюркологи нашего Института часто выступают рецензентами трудов своих монгольских коллег, оппонируют на защите их кандидатских и докторских диссертаций. За 50 лет существования в Институте специального подразделения – Группы монгольских языков – ее сотрудники, доктора филологических наук Т.А. Бертагаев (1906-1976), А.А. Дарбеева, Г.Ц. Пюрбеев и кандидат филологических наук З.В. Шевернина (1928-2002), внесли большой вклад в изучение монгольских языков и в частности халха-монгольского. Об этом подробнее см.: Г.Ц. Пюрбеев. Монголистика в Институте языкознания РАН за 50 лет // Вопросы филологии, № 1. М., 2003.

Особенно интенсивный и результативный характер приобрели научные контакты двух институтов в последние 10-12 лет, когда для выполнения межакадемической темы сотрудничества «Большой академический монгольско-русский словарь» в 4-х томах на штатные должности в Институт языкознания РАН были приняты монгольские ученые Е. Баярсайхан, Л. Адьяа, Ж. Амаржаргал во главе с академиком А. Лувсандэндэвом. После его кончины на должность шеф-редактора Словаря был назначен по согласованию обеих сторон доктор филологических наук, профессор Ц. Цэдэндамба. Координировал работу по подготовке этого фундаментального лексикографического проекта член-корреспондент РАН, директор Института языкознания РАН профессор В.М. Солнцев.

В качестве авторов с российской стороны в Словаре участвовали Г.Ц. Пюрбеев (он же руководитель проекта и ответственный редактор томов), А.А. Дарбеева и З.В. Шевернина. С монгольской стороны в подготовке Словаря участвовали академик А. Лувсандэндэв, профессор Ц. Цэдэндамба (они осуществляли общую редакцию), Е. Баярсайхан и старший научно-технический сотрудник Л. Адьяа. Основной состав монгольских авторов (товарищи Гантогтох, Дорж, Мижиддорж, Сумьябаатар, Сухэ-Батор, а также Арвис и Сайна) работали у себя на родине, в Институте языка и литературы АНМ.

К сожалению, за годы работы над Словарем обе стороны понесли невозполнимые утраты: скончались 5 человек. Ушли из жизни выдающиеся ученые, стоявшие у истоков создания этого фундаментального труда, – член-корреспондент РАН В.М. Солнцев и академик АНМ А. Лувсандэндэв. Их светлой памяти и посвящен «Большой академический монгольско-русский словарь».

К настоящему времени работа над этой совместной темой полностью закончена и все 4 тома уже вышли из печати в издательстве «Academia» (2000-2002). Ввиду особой важности данного труда, его научно-практической значимости постоянную финансовую поддержку на всех этапах его подготовки оказывал Российский гуманитарный научный фонд (РГНФ).

Кроме этой, безусловно, приоритетной темы сотрудничества, научное взаимодействие с монгольскими коллегами осуществляется по двум другим темам. Это – «Диалектологические исследования тюркских языков в Монголии» и «Древнетюркские рунические памятники на территории Монголии». По первой теме сотрудники Отдела урало-алтайских языков (доктора наук И.В. Кормушин, К.М. Мусаев, А.В. Дыбо) проводили научные консультации, участвовали в обсуждении собранных учеными Монголии материалов, которые послужат ценным источником для совместных исследований. Такая форма сотрудничества отвечает интересам обеих сторон.

По второй из вышеназванных тем со стороны нашего Института работал профессор И.В. Кормушин, со стороны Института языка и литературы АНМ – профессор Л. Болд. С целью экспедиционного изучения тюркских рунических памятников И.В. Кормушин выезжал в Монголию. Им собран и систематизирован значительный полевой материал, который обрабатывается для совместной с монгольскими учеными монографии на русском языке.

Институт неоднократно принимал на условиях безвалютного эквивалентного обмена своих монгольских коллег: Д. Доржа, О. Сухэ-Батора, Л. Болда, Д. Цэрэнпила и других. С деловыми визитами Институт посещали вице-президент АМН, академик Б. Энхтувшин, главный ученый секретарь АМН, академик Д. Рэгдэл, директор Института языка и литературы АМН, академик Х. Сампилдэндэв и начальник Отдела внешних связей АМН госпожа Энхтул. Первый секретарь Посольства Монголии в Российской Федерации Д. Намжав часто бывает по вопросам научного сотрудничества в Отделе международных связей Института.

Характеризуя уровень научных связей лингвистов-монголоведов двух Институтов, необходимо отметить следующее. Высоко оценивая вклад ученых нашего Института в развитие и укрепление двустороннего научного сотрудничества в области общественных

наук, Правительство Монголии наградило медалью «Найрамдал» («Дружба») бывшего директора Института языкознания РАН, члена-корреспондента РАН В.М. Солнцева и главного научного сотрудника, профессора Г.Ц. Пюрбеева. Почетным знаком «Тэргүүтний ажилтан» («Лучший работник») награжден заведующий Отделом международных связей института И.И. Трушин.

На приеме, состоявшемся в октябре 2002 года в честь высокого монгольского гостя академика Д. Рэгдэла, директор Института языкознания РАН доктор филологических наук, профессор В.А. Виноградов сказал: «Мы с большим удовлетворением констатируем плодотворность и эффективность наших научных связей с Академией наук Монголии и нашими коллегами из Института языка и литературы, которые заслуживают особой благодарности со стороны руководства двух Академий».

¹ Профессор К.М. Мусаев был научным руководителем аспирантки Ш. Наранчимэг, которая успешно защитила кандидатскую диссертацию «Формирование и развитие общественно-политической терминологии современного монгольского языка» (М., 1986).

РОССИЙСКИЕ МОНГОЛОВЕДЫ

Г.Ц.Пюрбеев

Памяти Зои Васильевны Шеверниной (1928-2002)

3-го февраля с.г. состоялось расширенное заседание Отдела урало-алтайских языков Института языкознания РАН, посвященное памяти старшего научного сотрудника, кандидата филологических наук З.В. Шеверниной.

С теплыми воспоминаниями выступили ученые-востоковеды, близко знавшие Зою Васильевну: зам. директора ИВ РАН, проф. В.М. Алпатов, зав. Отделом ЮВА ИЯ РАН, проф. Н.В. Солнцева, доктора наук Г.Ф. Благова, К.М. Мусаев, Г.Ц. Пюрбеев, кандидаты наук И.О. Комарова, В.Э. Раднаев и Е. Баярсайхан.

Заседание открыл вступительным словом член-корреспондент РАН Э.Р. Тенишев. Говорившие отмечали, что Зоя Васильевна была глубоким ученым, обладавшим тонким лингвистическим мышлением, скрупулезным в анализе языковых фактов, очень скромным и добрым человеком. Ее работы привлекают специалистов не только по монгольским, но и другим алтайским языкам.

Зоя Васильевна Шевернина, урожденная Беляева, родилась 1-го февраля 1928 г. в селе Ухолово Рязанской области в семье служащих. Через год семья переезжает в село Бусиново Московской области. Спустя семь лет родители вновь меняют место жительства. На этот раз они поселяются в деревне Клязьма Пушкинского района. Там Зоя Васильевна поступает в школу. Во время войны семья в эвакуацию не выезжала, и она продолжала учебу.

В 1946 году Зоя Васильевна заканчивает 10 классов Клязьминской средней школы и поступает в Московский институт востоковедения (МИВ) на монгольское отделение. В 1951 г. окончив это высшее учебное заведение, она получает квалификацию «страновед по Монголии» со знанием английского языка. Как способная студентка, обнаружившая склонности к научным занятиям, Зоя Васильевна получает рекомендацию в аспирантуру при МИВ по специальности «монгольская филология». Подготовку в аспирантуре проходит под руководством профессора Г.Д. Санжеева. По окончании аспирантуры в 1956 г. Зоя Васильевна поступает работать в Институт востоковедения АН СССР на должность младшего научного сотрудника по монгольской филологии. Здесь она проработала более 30 лет.

В 1960 г. Зоя Васильевна защитила кандидатскую диссертацию на тему: «Времена в современном монгольском языке». С этого момента начался активный и плодотворный период в ее научной деятельности. Будучи специалистом в области грамматики, Зоя Васильевна разрабатывала проблемы морфологии и семантики монгольского глагола. Значителен ее вклад в изучение категорий вида, времени и склонения.

Ряд ее работ посвящен малоизученным проблемам монгольского языкознания, а именно: актуальному членению, языковой факультативности и модальности. Статьи, опубликованные на эти и другие темы, имеют важное значение с точки зрения общего и восточного языкознания.

Перу Зои Васильевны принадлежат оригинальные исследова-

ния экспрессивно-стилистических и грамматических функций частей в современном монгольском языке, синтетических и аналитических форм глагола, а также некоторых видов синтаксических конструкций, в частности с семантикой сослагательности.

За годы работы в Отделе тюрко-монгольских и дальневосточных языков ИВ АН СССР З.В.Шевернина опубликовала более 40 статей различного характера. В качестве одного из авторов она работала над созданием «Этимологического словаря монгольских языков», которым руководил профессор Г.Д. Санжеев. В настоящее время этот труд под названием «Материалы к сравнительному словарю монгольских языков» готовится к печати под научной редакцией профессора В.И. Рассадина.

В конце 70-х годов Зоя Васильевна подготовила к публикации монографию «Категория вида в монгольском языке» объемом 8 п.л. Официальным рецензентом работы был автор этих строк. Она прошла стадию обсуждения и заслужила рекомендации к печати. Приходится лишь сожалеть, что рукопись сгорела при пожаре и восстановить ее не удалось.

Важной областью филологических интересов Зои Васильевны являлись переводы с монгольского произведений литературы и фольклора. Особого упоминания в связи с этим достоин сборник «Монгольские народные сказки» под редакцией профессора Г.И.-Михайлова. В нем Зоя Васильевна предстала как талантливый переводчик. Она занималась также переводами монгольских пословиц и поговорок.

1-го марта 1989 г. Зоя Васильевна ушла из Института востоковедения АН СССР и поступила работать в Институт языкознания АН СССР на должность старшего научного сотрудника в Группу монгольских языков. Первые три года она занималась интересной темой по истории литературного монгольского языка, подготавливая «Грамматический очерк монгольского письменного памятника 17 в. «Асарагчи-йин нэрэту тзук»».

В связи с необходимостью подключения к работе над «Большим академическим монгольско-русским словарем» индивидуальная тема была приостановлена.

В 90-х годах Зоя Васильевна издала несколько статей в «Материалах Международного конгресса монголоведов», «Монгольском лингвистическом сборнике» и бюллетене «Российское монголоведение». Эти статьи посвящены изучению семантики суффикса -цгаа, форм будущего времени и функционально-семантической характе-

ристике отдельных форм монгольского глагола.

В последние годы основным занятием Зои Васильевны было участие в составлении «Большого академического монгольско-русского словаря». Она выполняла различные виды лексикографической работы, связанной с переводом на русский язык иллюстрированного материала, лексико-семантической и стилистической характеристикой слов, совершенствованием структуры словарных статей, орфографической правкой и вычиткой текста.

Хорошая филологическая подготовленность Зои Васильевны в вопросах, касающихся языка, фольклора, литературы и истории монголов, а также опыт переводчика здорово помогали ей в нелегкой работе над Словарем. И как же она радовалась, когда увидела только что вышедший из печати 1-й том! Несмотря на тяжкий недуг и перенесенную операцию, Зоя Васильевна продолжала работать до последних дней своей жизни. Уже тяжело больная, почти недвижимая, она продолжала заниматься вычиткой и правкой 2-го тома Словаря. Это было в октябре 2001 года, а спустя три месяца ее не стало. По желанию покойной прах ее захоронен рядом с могилой матери на Черкизовском кладбище в поселке Клязьма Пушкинского района Московской области.

В последний путь ее провожали сын, родственники (семья сестры) и коллеги по работе из Института языкознания и Института востоковедения РАН. Зоя Васильевна Шевернина оставила о себе добрую память в наших сердцах и свое имя в монгольском языкознании, которому она посвятила всю свою жизнь.

П.Э. Алексеева

Академик Исаак-Яков Шмидт и его коллекция калмыцких писем

Американский востоковед Джон Крюгер, исследователь калмыцких письменных памятников на «ясном письме», изучая «Каталог монгольских рукописей ксилографов, карт»¹, изданный в 1961 г. немецким ученым В. Хайсиггом, обратил внимание на коллекцию калмыцких писем, хранящихся в Государственной библиотеке г. Берлина. Получив микрофильм этой коллекции, Д. Крюгер ознакомился с содержанием 87 писем за 1773-1822 годы. Эти письма свиде-

тельствуют о контактах калмыков с членами христианского евангелического общества Моравских братьев, поселившихся на Нижней Волге по соседству с кочевьями калмыков. Об этой коллекции ученые Д. Крюгер, В. Розицкий, Р. Сервик опубликовали статью «Ойратская коллекция писем Государственной библиотеки г. Берлина»² в сборнике «Zentralasiatische Studien 29 (1999)».



После этого сообщения Д. Крюгер получил информацию от немецкого ученого Х.-П. Фитце о наличии еще одной коллекции калмыцких писем в архиве Моравских братьев в г. Гернгуте в Германии.

Будучи в Германии в 1994 г., Д. Крюгер посетил архив в г. Гернгуте и получил ксерокопии этой коллекции, которая принадлежала русскому востоковеду, академику Российской Академии наук Исааку-Якобу Шмидту, известному в России больше под именем Якова Ивановича Шмидта.

Предварительное сообщение об этой коллекции Д. Крюгер сделал в статье «Две коллекции старых калмыцких писем в Германии», опубликованной в газете «Хальмг үнн» в 1995 г. (6 декабря, № 224, с. 8).

Д. Крюгер в предварительном сообщении писал, что в период активной деятельности на юге России немцев-миссионеров из протестантской секты гернгутеров, последователей Моравских брать-

ев, главный директорат Моравского миссионерского общества рассылал своих членов по всему свету на острова Карибского моря, в США штат Пенсильвания, в Африку и другие страны. Эта миссия существует и в наше время, у неё есть свой центр. Следовательно, должен быть архив. Этот архив хранится в небольшом саксонском г. Гернгуте в Германии». Получив сведения от ученого монголиста Х.-Ф. Фитце, он, будучи в Германии в 1994 г., смог посетить архив в Гернгуте, где нашел ещё одну тетрадь, по содержанию близкую Берлинской тетради с коллекцией калмыцких писем. Наличие тетради с калмыцкими письмами в архиве Гернгутской миссии в Саксонии свидетельствует о том, что немецкие миссионеры придавали большое значение этому материалу.

Вторая коллекция состоит из 82 калмыцких писем, в основном, это письма к Я.И. Шмидту от его калмыцких друзей. Содержание писем разное: это просьбы с заказами в торговую лавку, об успехах почты и пр. Они написаны на вырванных клочках бумаги, скорописью и читаются с трудом. Примечательно то, что они были бережно и аккуратно сохранены Я.И. Шмидтом, а после его смерти переданы вместе с его научным наследием в архив г. Гернгута.

Работа ученых по подготовке к изданию «Коллекции калмыцких писем Я.И. Шмидта» закончена и издана в Германии в серии «Азиатские исследования» в 2002 году. Несколько экземпляров данного издания поступили в фонд научной библиотеки КИГИ РАН.

Следует сказать несколько слов о самом Я.И. Шмидте.

Исаак-Якоб Шмидт (1779-1847 гг.), в России известный как Яков Иванович Шмидт, родился в г. Амстердаме. Ребенком был привезен в немецкую колонию гернгутеров на Волге в 1780 году. Вырос и жил в колонии Сарепта, которая основана переселенцами лютеранами из Моравии при Екатерине II в 1766 г. Возникла она на северной окраине калмыцких кочевьев у устья реки Шарва (р. Сарпа), которая дала название новому поселению «Сарепта».

К переселению в Россию их вынудили религиозные преследования лютеранской церкви в Германии, а также свобода вероисповеданий в России, большие льготы переселенцам в неосвоенных областях на юге страны.

Один из братьев моравских евангелистов Я.И. Шмидт, работая в торговой лавке, по торговым делам разъезжал по Калмыцкой сте-

пи, устанавливая тесные контакты с кочевниками-калмыками, интересовался их бытом, религией, несколько лет провел среди кочевников, изучил разговорный и письменный калмыцкий язык, собирал письменные памятники национальной культуры на «ясном письме». Такое тесное общение Я.И. Шмидта продолжалось до его отъезда в Москву в 1811 году. Затем он переехал в г. Санкт-Петербург, работал бухгалтером Библейского общества в России. Знатку калмыцкого языка общество поручило перевести на калмыцкий язык Евангелие, составить религиозные тексты. В результате переводческой деятельности были переведены на калмыцкий язык Евангелии от Иоанна и Матфея, деяния апостолов. Переведенные и отпечатанные книги Библейское общество отправляло в Калмыцкую степь. Для печатания книг были отлиты шрифты «ясного письма».

Я.И. Шмидт занялся изучением других восточных языков – монгольского, тибетского и его как, знатока восточных языков, пригласили в Российскую Академию наук.

С приходом Я.И. Шмидта в Академию наук начался период изучения тибетского языка и литературы. Я.И. Шмидт занялся переводом тибетских текстов, составлением тибетского словаря. Научная деятельность Я.И. Шмидта в Академии наук была плодотворной. Он издал «Граматику тибетского языка» на немецком языке в 1831 г., на русском языке в 1832 г., в 1835 г. издал «Монголо-немецко-русский словарь». Им переведены на немецкий язык «История монголов», «Подвиги Гэсэр хана», «Улигерин дала», благодаря чему они стали доступны западным ученым.

С письменными памятниками «Улигерин дала», «Гэсэрин туджи» Я.И. Шмидт ознакомился в калмыцких степях, что подтверждается данными коллекции калмыцких писем.

Редакторы и составители книги «Kalmyk Old-Script Documents of Isaac Jacob Schmidt 1800-1810» Д. Крюгер, и Р. Сервик проделали кропотливую работу по транслитерации калмыцких текстов с «тодо бичиг» на латиницу, их переводу на английский язык, и составили комментарии текстов. В некоторых случаях редакторы-составители обращались за консультацией к монголисту Д. Кара, американскому ученому калмыцкого происхождения доктору А. Борманджинову, доктору С. Алтан. Не все слова писем были понятны из-за дефекта оригинала, ветхости некачественной бумаги, разных почерков, отсутствия четких правил правописания назва-

ний местностей и т.д.

Включенные в издание письма интересны, представляют собой ценный источник по истории калмыцкого народа XIX в., свидетельствующий о проникновении в кочевой быт новых товарно-денежных отношений, торговли, почтовых услуг, медицинской помощи через колонию Сарепта. В письмах встречаются заимствования из русского языка: почтмейстер, вексель, пристав, поручик, прокурор, господин и др.

Письма, адресованные Я.И. Шмидту и его компаньонам, связаны с именами членов семьи Тундутовых и их окружения. Хронологически письма датированы 1802-1807 годами, кроме одного документа-распоряжения Убаши-хана от 28 августа 1766 года, запрещающего калмыкам пользоваться землей, вытравлять пашни (посевы) у устья речки Шорва, где поставлен знак «обо».

Включенные в издание письма ценны как образец эпистолярного наследия калмыков начала XIX столетия. Знакомство с опубликованными письмами будет интересно и историкам, и языковедам.

¹ Heissig W. *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, vol. I. Wiesbaden: Franz Steiner. 1961.

² Krueger J.R., Rozycki W.V., Service R.G. «An Oirat-script collection of letters in the Staats bibliothek zu Berlin». *Zentralasiatische Studien* № 29 (1999), pp. 109-136.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеева Прасковья Эрдниевна, главный библиограф научной библиотеки КИГИ РАН.

Бадмаев Барлык Васильевич, кандидат филологических наук, зам. декана по учебной работе факультета калмыцкой филологии и культуры КГУ.

Бакаева Эльза Петровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН, доцент КГУ.

Басхаев Арлтан Николаевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник КИГИ РАН.

Батырева Светлана Гарриевна, кандидат искусствоведения, зав. музеем калмыцкой традиционной культуры им. Зая-пандиты КИГИ РАН.

Баярсайхан Ё., кандидат филологических наук (Монголия).

Бембеев Евгений Владимирович, аспирант Института языкознания РАН.

Басангова (Борджанова) Тамара Горяевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН.

Бурыкин Алексей Алексеевич, доктор филологических наук, старший научный сотрудник ИЛИ РАН, Санкт-Петербург.

Гедсева Дарья Бадмаевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН, доцент КГУ.

Деев Сергей Юрьевич, младший научный сотрудник КИГИ РАН.

Есенова Тамара Саранговна, доктор филологических наук, профессор, директор Гуманитарного института КГУ.

Лиджиев Александр Борлаевич, аспирант РГГУ.

Манджиева Байрта Барбаевна, и.о. зав. отделом фольклора и джангароведения КИГИ РАН.

Музраева Деляш Николаевна, кандидат филологических наук, зав. рукописным фондом КИГИ РАН.

Намжавин Содмон, младший научный сотрудник КИГИ РАН, старший преподаватель КГУ.

Омакаева Эллара Уляевна, кандидат филологических наук, зам. директора по научной работе КИГИ РАН, доцент КГУ.

Очиров Уташ Борисович, кандидат исторических наук, научный сотрудник КИГИ РАН.

Очирова Нина Гаряевна, кандидат политических наук, директор КИГИ РАН.

Пюрбеев Григорий Церенович, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института языкознания РАН.

Сангаджиев Юрий Иванович, архитектор.

Санчилов Владимир Петрович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник КИГИ РАН.

Убушаев Николай Надбитович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН.

Харькова Светлана Сергеевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник КИГИ РАН.

Цээн Ж., кандидат филологических наук (Монголия).

Цюрюмов Александр Викторович, кандидат исторических наук, зав. кафедрой регионоведения и истории Калмыкии КГУ, доцент.

Шараева Татьяна Исаевна, младший научный сотрудник КИГИ РАН.

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МОНГОЛОВЕДНОЙ НАУКИ4

Очирова Н.Г. Монголоведение в КИГИ РАН4

Пюрбеев Г.Ц. Новые исследования по топонимике
Монголии.....12

Омакаева Э.У., Манджиева Б.Б. Актуальные
проблемы современного джангароведения26

Ё. Баярсайхан. Хоёр академийн хамтын бүтээл:
Монгол орос дэлгэрэнгүй их толь39

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ46

Музраева Д.Н. О молитвенных текстах дхарани
(по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН)46

Намжавин С. Тод үсгийн хөгжил хуврэлийг
үелэх асуудалд 68

Бембеев Е.В. Своеобразие жанра путешествий (хождений)
к святым местам (на примере русских, татарских
и калмыцких источников) 82

Ж. Цэзэн. О развитии и истории монгольской библиографии....95

СТРУКТУРА И ИСТОРИЯ ЯЗЫКА100

Есенова Т.С. Мелодические различия монгольских
языков: частотный уровень 100

Убушаев Н.Н. Долгие согласные в тюрко-
монгольских языках109

Харькова С.С. К вопросу о пограничном маркере
в монгольских языках114

Бадмаев Б.В. Функциональные особенности косвенных
наклонений в ойратском письменном языке XVII в.
(по материалам памятника "Сарин герел")119

Лиджиев А.Б. Об одном случае образования долготы
в тунгусо-маньчжурских языках123

**«ДЖАНГАР» И ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ134**

Бурыкин А.А., Семенова Л.Н. Об одном общем мотиве
в якутском предании об Омогое и Эллзе, тюркском эпосе
о Едиге и калмыцком эпосе «Джангар»134

Бурыкин А.А., Басангова Т.Г. Страна Бумба
в калмыцком эпосе «Джангар»154

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ163

Цюрюмов А.В. Реформа Зарго и эволюция института
ханской власти163

Деев С.Ю. Роль съездов калмыков-скотоводов
в общественной жизни Калмыцкой степи
(кон. XIX – нач. XX вв.)172

Дацышен В.Г. Население Западной Монголии
в конце XIX в. и проблемы региона187

Очиров У.Б. К вопросу о численности этнических
групп калмыков за пределами калмыцких кочевий
в кон. XVII - нач. XX вв.194

Санчилов В.П. О материальной культуре
ойратов XIII-XVII вв.203

Басхаев А.Н. О луке и стрелах у монгольских
народов (XII-XVIII вв.)211

Бакаева Э.П. Этнические стереотипы
и проблема семантики кочевого жилища220

Сангаджиев Ю.И. Тенденции в планировочной
организации жилища (по материалам опроса
жителей Республики Калмыкия)232

**КАТЕГОРИИ И СИМВОЛИКА
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ238**

Бакаева Э.П. К вопросу о знаковой функции украшений
в культуре калмыков238

Омакаева Э.У. Игровая культура калмыков: типология
и специфика251

<i>Шараева Т.И.</i> К проблеме изучения маркеров рода: символика и функции «өлгц»	265
<i>Гедеева Д.Б.</i> О знаках «тамһ» и метках «им» как маркерах калмыцких родов	272
<i>Батырева С.Г.</i> Фрески Тюменевского хурула	275
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	278
<i>Пюрбеев Г.Ц.</i> Из опыта научного сотрудничества Института языкознания РАН с Институтом языка и литературы АН Монголии	278
РОССИЙСКИЕ МОНГОЛОВЕДЫ	282
<i>Пюрбеев Г.Ц.</i> Памяти Зои Васильевны Шеверниной (1928-2002)	282
<i>Алексеева П.Э.</i> Академик Исаак-Яков Шмидт и его коллекция калмыцких писем	285
<i>Сведения об авторах</i>	290

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ № 2
Сборник научных трудов

Технический редактор
Г. Н. Нимгирова

Подписано к печати 18.09.03.
Формат 60x84/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,02.
Тираж 300 экз. Заказ № 3226.

ЛР № 010169 от 07.02.97.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в АПП "Джангар", 358000, г. Элиста, ул. Ленина, 245.