

ISSN 2500-1523 (Print)

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал

Mongolian Studies
(Elista)

T. 13

№ 3

2021



ISSN 2500-1523 (Print)
ISSN 2712-8059 (Online)

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал
Mongolian Studies
(Elista)

2021. Т. 13. № 3

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

(Монгол судлал)

Выходит 4 раза в год

Журнал «Монголоведение (Монгол судлал)» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Регистрационный номер ПИ № ФС77-76106 от 03.07.2019.

ISSN 2500-1523 (Print)

ISSN 2712-8059 (Online)

Издается с 2002 г.

Журнал «**Монголоведение**» — востоковедное издание историко-филологического направления. На страницах журнала освещаются вопросы истории, языка, фольклора и литературы монголоязычных народов, которые в основном проживают в Монголии, Китае и России. Публикуются материалы российских и зарубежных монголоведов: статьи, сообщения, комментированные переводы письменных памятников, устные нарративы с комментариями, рецензии, обзоры. Тематика журнала «Монголоведение» — история, этнология и антропология, источниковедение, языкознание, фольклористика, литературоведение.

Главная **цель** издания журнала — способствовать развитию академического монголоведения, имеющего более чем двухсотлетнюю историю, располагающего огромной источниковой базой и являющегося одним из важных и традиционных направлений востоковедения, а также развивать традиции, заложенные в российской монголоведной научной школе, и применять новые методы и приемы в исследовании актуальных проблем и вопросов монголоведения.

Журнал публикует статьи на русском, монгольском, калмыцком и английском языках.

Выходит 4 раза в год.

Зарегистрирован в РИНЦ (Российский индекс научного цитирования), включен в перечень рецензируемых изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

Разделы журнала:

история (всеобщая история, отечественная история, источниковедение, этнология и антропология), языки, литература и фольклор монгольских народов

Подписной индекс: 39464

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Республика Калмыкия, Россия

Тел.: +7 (84722) 3-55-06, +7 (84722) 3-55-15

E-mail: mongoloved@kigiran.com;

Сайт: <https://mongoloved.kigiran.com/>

© Калмыцкий научный центр

Российской академии наук, 2021

© Коллектив авторов, 2021

MONGOLIAN STUDIES

Published four times a year

The Mongolian Studies journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on July 3, 2019.

Certificate of registration ПИ No. ФС77-76106.

ISSN 2500-1523 (Print)

ISSN 2712-8059 (Online)

Issued since 2002

The *Mongolian Studies* is an Orientalist journal focusing on historical and linguistic aspects. The articles published cover the questions of history, language, folklore, and literature of Mongolic peoples primarily residing in Mongolia, China, and Russia. Typologically, works authored by Russian and foreign Mongolists include as follows: scholarly articles, reports, commented translations of written monuments, commented oral narratives, reviews and surveys. The journal comprises a range of sections, such as History, Ethnology and Anthropology, Source Studies, Linguistics, Folkloristics, and Literary Studies.

The journal chiefly *aims* to facilitate further development of academic Mongolian studies as an important and traditional branch of Oriental studies in Russia that started over two centuries ago and are characterized by a widest source base. It also seeks to sustain research traditions of the Russian Mongolist school and apply new methods and techniques for the investigation of topical issues relating to Mongolian studies.

The journal publishes articles in Russian, Mongolian, Kalmyk and English.

The journal is issued four times a year.

The journal is indexed with Russian Science Citation Index, and is included in the list of peer-reviewed publications that publish key scientific results of Candidate of Sciences and Doctor of Sciences theses.

Journal Sections:

History (World History, National History, Source Studies,
Ethnology and Anthropology);
Languages, Literature and Folklore of the Mongolian Peoples

Subscription index in Russian Catalogue: 39464

Founding Institution, Editorial office, Publisher —

Federal State Budgetary Institution of Science

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Founding Institution, Editorial Board, Publisher's address:

8, Ilishkin St., Elista 358000, Republic of Kalmykia, Russian Federation

Phone No. +7 (84722) 3-55-06, +7 (84722) 3-55-15

E-mail: mongoloved@kigiran.com;

Web-site: <https://mongoloved.kigiran.com/>

© Kalmyk Scientific Center of the

Russian Academy of Sciences, 2021

© Collective of authors, 2021

Главный редактор
канд. филол. наук **В. В. Куканова**,
Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста)
Зам. главного редактора
д-р ист. наук **Э. П. Бакаева**, Калмыцкий научный центр РАН
(Россия, г. Элиста)

Редакционная коллегия:

д-р филол. наук **А. Алимаа**, Институт языка и литературы АН Монголии
(Монголия, г. Улан-Батор);

д-р филол. наук **А. Бирталан**, Университет ELTE (Венгрия, г. Будапешт);

д-р ист. наук **Ц. П. Ванчикова**, Институт монголоведения, буддологии и
тибетологии СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);

д-р филол. наук **Л. С. Дампилова**, Институт монголоведения, буддологии и
тибетологии СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);

канд. филол. наук **Д. Н. Музраева**, Институт монголоведения, буддологии и
тибетологии СО РАН (Россия, г. Элиста);

д-р ист. наук **Л. В. Курас**, Институт монголоведения, буддологии и
тибетологии СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);

д-р ист. наук **К. В. Орлова**, Институт востоковедения РАН
(Россия, г. Москва);

д-р филол. наук **Г. Ц. Пюрбеев**, Институт языкознания РАН
(Россия, г. Москва);

д-р ист. наук **К. Хамфри**, Кембриджский университет
(Великобритания, г. Кембридж);

д-р ист. наук **Н. Хишигт**, Институт истории и этнологии АН Монголии
(Монголия, г. Улан-Батор);

д-р филол. наук **А. Д. Цендина**, Институт восточных культур и античности
РГГУ, Институт классического Востока и античности НИУ «Высшая школа
экономики», Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва);

канд. филол. наук **Р. М. Ханинова**, Калмыцкий научный центр РАН
(Россия, г. Элиста);

канд. филол. наук **Г. М. Ярмаркина**, Калмыцкий научный центр РАН
(Россия, г. Элиста).

Редактор (рус. яз.): Р. Г. Саряева
Переводчики: С. В. Джагрунов, Т. Н. Богрданова
Дизайн и верстка: Д. В. Татнинов
Ответственный секретарь: С. В. Мирзаева

Editor-in-Chief

V. V. Kukanova, Cand. Sc. (Philology) Kalmyk Scientific Center of the RAS
(Elista, Russia)

Deputy Editor-in-Chief

E. P. Bakaeva, Dr. Sc. (History), Kalmyk Scientific Center of the RAS
(Russia, Elista)

Editorial Board:

A. Alimaa, Dr. Sc. (Philology), Institute of the Language and Literature of the
Mongolian Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar);

A. Birtalan, Dr. Sc. (Philology), ELTE University (Hungary, Budapest);

L. S. Dampilova, Dr. Sc. (Philology), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan
Studies of the Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russia);

C. Humphrey, Dr. Sc. (History), University of Cambridge (Britain, Cambridge);

D. N. Muzraeva, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center of the RAS
(Elista, Russia);

R. M. Khaninova, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center of the RAS
(Elista, Russia);

N. Khishigt, Dr. Sc. (History), Institute of History and Ethnology of the Mongolian
Academy of Sciences (Mongolia, Ulaanbaatar);

L. V. Kuras, Dr. Sc. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russia);

K. V. Orlova, Dr. Sc. (History), Institute of Oriental Studies of the RAS
(Russia, Moscow);

G. Ts. Pyurbeev, Dr. Sc. (Philology), Institute of Linguistics of the RAS
(Russia, Moscow);

A. D. Tsendina, Dr. Sc. (Philology), Russian State University for the Humanities,
Professor, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of
Economics, Institute of Oriental Studies of the RAS (Russia, Moscow);

Ts. P. Vanchikova, Dr. Sc. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan
Studies of the Siberian Branch of the RAS (Ulan-Ude, Russia);

G. M. Yarmarkina, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center of the RAS
(Elista, Russia).

Editor (Russ.): R. G. Saryeva

Translators: S. V. Dzhagrunov, T. N. Bogrdanova

Design and page layout: D. V. Tatninov

Executive Secretary: S. V. Mirzaeva

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

Тушинов Б. Л.

Монгольское происхождение Ламы Цонкапы 416

Дэмбэрэл Колягийн

Монгол-оросын харилцаанд «монгол туургатан»-ы нөлөөлөх хүчин зүйл
(= Факторы влияния «монгольского мира» на монголо-российские отношения) 428

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

Цюриумов А. В.

Новые источники по истории Дербетского улуса. 440

Плеханова А. М., Ванчикова Ц. П.

Гуманитарные научные исследования в Бурятии в 1930–1940-е гг.: достижения и проблемы (на материалах Государственного института культуры / Государственного института языка, литературы и истории) 450

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Жуковская Н. Л.

Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1971 г. — третий сезон. Дневник этнографического отряда (продолжение: 20 июля – 9 августа 1971 г.) 467

Содномпилова М. М.

«Язык» тела: тело в трансляции сенсорной информации в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов 486

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Цыдэнэ Ш. Ц.

Проблема вероисповедания бурят в трудах Ц. Ж. Жамцарано (1900-е гг.) 496

Бакаева Э. П.

Новые поступления в Научный архив Калмыцкого научного центра РАН: коллекция семьи Зольвановых как источник по истории калмыцкого буддизма 504

Музраева Д. Н.

Сочинение «Хатиуq kilince pamančilaqui sudur» («Сутра замаливания всех грехов») из астрологического сборника калмыцкого зурхачи 536

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Манджиева Б. Б.

Сохранность и изменяемость поэтико-стилевых слагаемых в разновременных записях песни «Шара Гюргю» эпоса «Джангар» 553

Убушиева Д. В.

Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков 567

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Даржаева Н. Б.

Семантическая обусловленность структуры конструкций с глаголами речи 577

Дадугева Е. А., Харанутова Д. Ш.

Парные глаголы с каузативным значением: семантические особенности (на материале бурятского языка) 590

РЕЦЕНЗИЯ

Жамсуева Д. С.

Фольклорное наследие бурят Внутренней Монголии Китая как исторический источник. Рец.: Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.; Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с. 600

C O N T E N T

WORLD HISTORY

- Tushinov B. L.*
Approaching the Issue of Lama Tsongkhapa's Ethnic Origin 416
- Demberel K.*
The 'Mongol World' and Mongolian-Russian Relations: Factors of Influence Re-visited 428

NATIONAL HISTORY

- Tsyuryumov A. V.*
New Sources on the History of Dorbet Ulus 440
- Plekhanova A. M., Vanchikova Ts. P.*
Achievements and Problems of Humanities Research in Buryatia, 1930s–1940s: A Case Study of Buryat-Mongol State Institute of Culture (1929–1936) and Buryat-Mongol State Institute of Language, Literature and History (1936–1944) 450

ETHNOLOGY & ANTHROPOLOGY

- Zhukovskaya N. L.*
Soviet-Mongolian Complex Expedition for Historical-Cultural Studies: Diary of the Ethnographical Team, third season (20 July – 9 August 1971) 467
- Sodnompilova M. M.*
Body Language and Transmission of Sensory Information: A Perspective from Traditional Worldview of Turko-Mongols 486

SOURCE STUDIES

- Tsydene Sh. Ts.*
The Question of Religious Confession among Buryats in Ts. Zhamtsarano's Works, 1900s 496
- Bakaeva E. P.*
New Arrivals to Scientific Archives of Kalmyk Scientific Center (RAS): The Zolvanoff Family Collection as a Historical Source of Kalmyk Buddhism 504
- Muzraeva D. N.*
Sutra of Atonement for All Sins: Introducing the Text from One Kalmyk Astrological Collection 536

FOLKLORE STUDIES

- Mandzhieva B. B.*
The Song of Shara Gürgü: Constance and Variability of Poetic Stylistic Components in Asynchronous Texts 553
- Ubushieva D. V.*
Cosmogonic Myth of Heavenly Hunter (Sirius) and Three Marals (Orion's Belt): The Motifs in Kalmyk Folklore Revisited 567

LINGUISTICS

- Darzhaeva N. B.*
Constructions with Verbs of Speech: Semantic Predicament of Structure Reviewed 577
- Dadueva E. A., Kharanutova D. Sh.*
Buryat Paired Verbs with Causative Meaning: Semantic Features Reviewed 590

REVIEW

- Zhamsueva D. S.*
Folklore Heritage of Inner Mongolia Buryats (PRC) as a Historical Source. Book Review: Tsybikova B-Kh. B. Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Folktales. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.); Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Oral Stories. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. 600

ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

УДК / UDC 294.321

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-416-427



К вопросу о происхождении ламы Цонкапы

Баир Луданович Тушинов¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

младший научный сотрудник

 0000-0002-6029-160X. E-mail: nurushi@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Тушинов Б. Л., 2021

Аннотация. В монгольском мире существует устойчивое мнение, что лама Цонкапа, основоположник школы Гелуг, внесший огромный вклад в сохранение Учения Будды и его распространение, по своему происхождению является монголом. Возникает резонный вопрос — каковы же основания для такого утверждения? *Цель* статьи — попытаться ответить на вопрос: каковы причины, лежащие в основе мнения, что по происхождению Чже Цонкапа являлся монголом. *Актуальность* данного исследования заключается в том, что в современном востоковедении этот вопрос не изучен в полной мере. В статье применялись текстологические и исторические *методы* исследования. *Материалом* для научного исследования служат малоизученное сочинение выдающегося монгольского ученого Чахара-геше (тиб. cha har dge bshes blo bzang tshul khirms, 1740–1810) «Жизнеописание всеведущего Чже Цонкапы, изложенное легким для понимания образом: Источник всего благого и счастья» (тиб. tsong kha pa chen po'i gnam thar go sla bar brjod pa bde legs kun gyi 'byung gnas) и другие тибетские источники. Данные из этих трактатов, касающиеся имени отца Цонкапы, места его рождения и рода станут основанием для нашего анализа. *Результаты.* Раскрытие отдельных моментов биографии Цонкапы позволило выявить некоторые особенности историко-культурных процессов во Внутренней Азии. Основной *вывод* автора состоит в том, что существует вероятность того, что Цонкапа был по отцу монголом, и этот факт мог повлиять на обширное распространение Гелуг в Монголии.

Ключевые слова: Лама Цонкапа, даругачи, даракхаче, Амдо, Лумбум Ге, род Мал, Чахар-геше, Чахар-гэбшэ

Благодарность. Работа выполнена в рамках государственного задания: «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII – нач. XXI вв. в контексте межкультурного взаимодействия» (номер госрегистрации: 121031000302-9).

Для цитирования: Тушинов Б. Л. К вопросу о происхождении ламы Цонкапы // Монголоведение. 2021. Т.13. № 3. С. 416–427. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-416-427

Approaching the Issue of Lama Tsongkhapa's Ethnic Origin

Bair L. Tushinov¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Junior Research Associate

 0000-0002-6029-160X. E-mail: nurushi@mail.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Tushinov B. L., 2021

Abstract. In the Mongolian-speaking world, it is widely accepted that Lama Tsongkhapa, the founder of the Gelug school of Buddhism, known for his great contribution to the maintenance and promotion of Buddhist teachings, was an ethnic Mongolian. However, the question of whether there is any factual evidence to support the claim is still open. The present article *aims* to examine the issue of his Mongolian background and identify the grounds for this widespread opinion. This is of *relevance* because the issue has not been discussed in detail so far. Both textological and historical *methods* were used for analysis. The major *source* for the study was an obscure text written by a prominent Mongolian researcher Chahar-Geshe [Tibetan: cha har dge bshes blo bzang tshul khriṃs, 1740–1810] «The Life of Tsongkhapa: The Source of All Boons and Fortunes» [Tibetan: tsong kha pa chen po'i rnam thar go sla bar brjod pa bde legs kun gyi 'byung gnas]; other Tibetan sources were also examined. The article focuses on the data found in the sources that associates with Lama Tsongkhapa's father and family, place of his birth, etc. *Results.* The examination of Lama Tsongkhapa's biography shed useful light on the historical and cultural processes in Inner Asia. The author's main *conclusion* is that he may have been an ethnic Mongolian on his father's side, and the fact may have been of relevance for the promotion of Gelug in Mongolia.

Keywords: Lama Tsongkhapa, darughachi, darakhache, Amdo, Lumbum Ge, the Mal clan, Chahar-geshe, Chahar-gebshe

Acknowledgements. The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000302-9 'Peoples of Russia and Inner Asia: Written Monuments in Oriental Languages and 18th–21st Century Archival Documents in the Context of Cross-Civilizational Interaction'.

For citation: Tushinov B. L. Approaching the Issue of Lama Tsongkhapa's Ethnic Origin. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13(3): 416–427. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-416-427

Введение

Проблема этнического происхождения Чже Цонкапы¹ является малоисследованной темой в современной науке. Существующее в буддийской традиции

¹ Выдающийся буддийский Учитель Чже Цонкапа Лобсанг Дагпа (1357–1419) (тиб. gje tsong kha pa blo bzang dgrags pa) является личностью, значение которой трудно переоценить в развитии буддизма в Тибете, Монголии и России. Он является основоположником школы Гелуг, внесшим значительный вклад в сохранение Учения Будды. Внутри традиции Цонкапа обожествлен как эманация Манджушри — божество, воплощающее аспект мудрости будд. Одним из эпитетов Цонкапы, говорящим о признании его высочайшего уровня реализации, является эпитет *Второй будда* (тиб. sangs rgyas gnyis). В «Жизнеописании Чже Цонкапы», написанном Чахар-геше говорится, что в его время в Тибете наблюдался определенный упадок Учения [Чахар-геше 2: 14]. Цонкапа остановил деградацию Учения и, более того, способствовал новому расцвету Дхармы в Тибете. Прежде всего, Цонкапа восстановил монашескую дисциплину, идущую от Будды Шакьямуни, и привел к согласию практики сутр и тантр.

мнение разделяется на два направления: монгольское и тибетское. Если относительно тибетского наличествует значительное количество исторического материала, то в отношении монгольского происхождения данных фактически нет, тем не менее, вопрос обсуждается². Новизна исследования связана с вводом в научный оборот на основе оригинального тибетоязычного источника неизвестных в современной науке исторических фактов, связанных с монгольским происхождением выдающегося реформатора Чже Цонкапы. Цель настоящей статьи — попытаться ответить на вопрос: каковы причины, лежащие в основе мнения, что по происхождению Чже Цонкапа являлся монголом. Изучение этого вопроса даст материал, который можно будет учитывать в дальнейших исследованиях по биографии Цонкапы. Теоретическая значимость исследования заключается в восполнении пробела исторического знания об этническом происхождении Чже Цонкапы и создании научных гипотез.

Имя отца Чже Цонкапы

Первым и наиболее важным для нашего исследования является вопрос об этимологии имени отца Цонкапы. В большом жизнеописании Чже Цонкапы Чахара-геше говорится, что отца Цонкапы звали Даракхаче Лумбум Ге (тиб. *da ra kha che klu 'bum dge*): «Род его отца назывался Мал [тиб. *mal*] и его имя было Даракхаче Лумбум Ге. По характеру он был честным, спокойным, отважным, сдержанным и физически сильным. Был одним из тех, кто нравится многим. Все его уважали и, поскольку он жил свободно от налогов, ему дали монгольское имя Дархан [*dar han*]. Так как многие искаженно произносили это имя, оно превратилось в Даракхаче, говорится в сочинении „История Дхармы“ Сумба-ринпоче» [Чахар-геше: 48].

Здесь Чахар-геше пишет о превращении монгольского слова *дархан* в силу искажения в *даракхаче*, ссылаясь на Сумба-ринпоче. Такие фонетические изменения возможны из-за различия языковых норм, но слово *дархан* не может представлять трудности в произношении для тибетцев, чтобы исказить его до неузнаваемости. Как правило, «фонетической ассимиляции» подвергаются иностранные слова, представляющие трудности для носителей языка. Что касается слова *дархан*, все звуки данного слова используются в тибетском языке, и порядок или сочетание звуков не являются необычными для тибетской фонетической системы [Хан 2002: 78]. Возникает другой вопрос: откуда в слове *дархан* появился слог *-че*? В монгольском языке слово *дархан* в первом значении означает ремесленного мастера, а во втором значении — «священный, неприкосновенный; (истор.) 1) свободный от налогов и повинностей, тархан 2) титул княжеского достоинства» [БАМРС 2001: 40]. Есть его синоним *дархч(и)* со словообразующим аффиксом *-ч(и)*. *Дархч* более похоже на *даракхаче*, но относится к первому значению слова — мастер, кузнец и т. д. Можно предположить, что *даракхаче* — это вариант *дархч*, тогда появление слога *-че* в тибетском произно-

² Подробнее см.: Готовын Аким. Бодь мөрийн зэрэг судрыг айлдсан Богд Зонхов Монгол хүн байсан гэж та мэдэх үү? [электронный ресурс] // Time Mongolia // URL: <http://time.mn/kbI.html> (дата обращения: 13.03.2020); Горяев Д., Калмыцкий Т., Бадмаев С. Величайшая тайна Цонкапы. Версия [электронный ресурс] // Калмыцкие обычаи и обряды // URL: <https://ok.ru/dzhungariy/topic/64637908303923> (дата обращения 13.03.2020).

шении может иметь такое объяснение. Но это предположение выглядит слабым из-за значения слова *дархч* ‘умелец’, которое здесь мало подходит, поскольку говорится, что отец Цонкапы вел полукочевой образ жизни скотовода.

Другое гипотетическое объяснение появления слога *-че* может лежать в тибетском слове *че* (тиб. *che*) — ‘великий’, которое могло присоединиться к *дархан* → *дарханче* (‘великий дархан’). Но это представляется маловероятным, поскольку *че* в значении ‘великий’ применяется чаще в отношении особо почетных людей, таких как правители, выдающиеся ламы и т. д.

В указанном фрагменте жизнеописания утверждается, что отец Цонкапы был свободен от налогов, поэтому получил монгольское имя Дархан. Слово *дархан* в историческом значении подразумевает звание человека, свободного от налогов и не подлежащего телесным наказаниям. «Дархан болгох (монг.) — пожаловать в дарханы, произвести в звание дархана» [БАМРС 2001: 40]. Здесь возможен вопрос: почему отец Цонкапы был освобожден от налогов? Чтобы ответить на это, возможно, следует рассмотреть обратную логическую цепочку: не «свободен от налогов и поэтому Дархан», а скорее обладал званием *дархан* и вследствие этого был освобожден от налогов. Имея звание дархана и, соответственно, обладая привилегированными правами, был освобожден от уплаты государственных налогов.

Рассмотрим должность *даракхаче*. «達魯花赤 *Dálǔhuāchì*, ист., монг. даругачи (уполномоченный монгольских властей, поставленный для контроля над деятельностью чиновников-немонголов в XIII–XIV вв.)»³. Как разъясняется, *Далу хуа чи* происходит от монгольского *даругачи* и означает официальную должность, которая начала применяться при Чингис-хане на завоеванных территориях и затем широко использовалась в империи династии Юань для органов местного самоуправления. Даругачи владел местными административными и военными правами, был высшим должностным лицом на местном уровне. Говорится, что эта практика носила сильный национально дифференцированный подход:

В юаньском законодательстве различались четыре категории подданных, в основу определения которых был положен этнический принцип. Наибольшими привилегиями обладали монголы, за которыми было закреплено командование войсками и руководство практически всеми административными ведомствами. Следующим за монголами по статусу и привилегиям этническим сословием являлись так называемые сэжэнь или сэму, сэму жэнь (досл.: ‘цветноглазые’), а в широком смысле ‘люди разных рас’, к каковым относились иностранцы, прежде всего выходцы из ‘Си юй’ (Западного края), т. е. из стран, лежащих к западу от Китая, в число которых входили представители тюркоязычных народностей — уйгуры, кыпчаки, канглы, карлуки, аргыны; ираноязычные, в том числе мусульмане — таджики, персы, и православные христиане — асы или аланы с Кавказа, а также арабы, тангуты, тибетцы, индийцы, кашмирцы, евреи [Кадырбаев 2009: 73–74].

Даруга — чиновник у монголов. Название происходит от монг. глагола *даруху* — давить в смысле прикладывать печать. Отсюда Даруга значит чиновник, прикладывающий печать, что по-тюркски передавалось словом *баскак* (выделение автора. — И. Э.). Даруги у монголов управляли завоеванными про-

³ См.: Большой китайско-русский словарь [электронный ресурс] // URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/chi_rus/232854/達魯花赤 (дата обращения: 13.03.2020).

винциями в звании наместников (поэтому Гулагиды в Персии называли себя на монетах даругами); но, кажется, главным назначением их был сбор дани. Так, в 1223 г. Чингис-хан с этою целью отправил даруг в завоеванные страны [ЭСБЕ, X 1893: 146].

Большой тибетско-китайский словарь «tshig mdzod chen mo» определяет даракхаче как монгольское слово («sog» (монгол) da ra kha che) и дает толкование — ванг чева (dbang che ba), что можно перевести как «великая власть» [Bod rgya tshig 1993: 1236].

Сакьяпинский ученый Шераб Ринчен⁴ в сочинении «Комплектование великой монгольской царской линии» выделяет ранговые должности в системе монгольского управления: десятник, пятидесятник, сотник, тысячник и глава даракхаче (тиб. klu'i da ra kha che), из чего следует, что в градации должностей управления *даракхаче* является весьма высокой должностью.

Мог ли отец Цонкапы носить имя Даракхаче вне связи с управленческой должностью в период Юань?

В тибетском тексте «Перечень имен Чже Ламы (Цонкапы), имена Соржо Донринпы и Лумбума» современного тибетского автора Ацога Лобсанга Кхэйцуна утверждается, что имя отца Даракхаче по-китайски — Далу хуа чи, по-монгольски — Даро[д] кваци (тиб. da rod kwa tshi), при переводе на тибетский означает «Хозяин печати». В период правления последнего монгольского хана династии Юань Тогона⁵ Тэмуре (1333–1368) отец Лумбум Ге, являясь даругачи провинции Цонгкха, обладал статусом официального главного руководителя района⁶.

Готовын Аким в статье «Знаете ли вы, что автор Ламрима Богдо Цонкапа являлся монголом?» приводит слова Почтенного Чултэма о том, что отец Бум Лхумбэ был главой, назначенным ханом династии Юань, и в то время главами ставили исключительно монголов. Имя Бум Лхумбэ на китайский манер стало звучать как Лубунхэ⁷. Здесь говорится о Почтенном Чултэме — это Лхундэвийн

⁴ Шераб Ринчен Гьялцен Пэлсангпо (тиб. shes rab rin chen rgyal mtshan dpal bzang po), родился в 1405 г., ученый традиции Сакья, основал в XV в. монастырь Ярдрок Тагlung Тарлинг (тиб. yar 'brog stag lung thar ling).

⁵ В тексте — Тоган.

⁶ Перевод автора статьи. В оригинале: «yab kyi ming da ra kha che ni rgya yig gi 达鲁花赤 dang/ sod skad kyi da rod kwa tshi/ bod skad du bsgyur na tham ka'i bdag po/ hor rgyal mtha' ma tho gan the mur (1333–1368) skabs/ yab klu 'bum dge nit song kha'i da ra kha che ste/ spyi khyab dpon gyi go gnas can zhig yin pa yod do» 'Имя отца Даракхаче по-китайски Далу хуа чи, на монгольском Дарокваца. Если перевести на тибетский получится «Хозяин печати». Когда правил последний монгольский царь Тоган Тэмур (1333–1368), отец Лумбум Ге был Даракхаче (района) Цонка, имел статус высшего руководителя, начальника (вождя племени)' (см. Ацог Лобсанг Кхецун [электронный ресурс] // Tibet times // URL: <http://tibettimes.net/2017/10/27/164395/> (дата обращения: 12.03.2020)).

⁷ Перевод автора статьи. В оригинале: «Аав нь Бум Лхумбэ гэж Юань улсын хаанаас томилсон даргач хүн байжээ. Даргачаар гагцхүү монгол хүнийг л тавьдаг байсан байна. Тэрхүү Бум лхумбэ нэр хятадаар сунжирсаар Лүбүнхэ болсон байна гэж Чултэм авгай бичжээ» 'Отец Бум Лхумбэ был «даргач» назначенным на должность царем Юань. На должность «даргач» ставили людей только монгольской национальности. То имя Бум Лхумбэ в искаженном китайском произношении стало звучать как Лубунхэ, пишет Чултэм авгай' (см.: Готовын Аким. Бодь мөрийн зэрэг судрыг айлдсан Богд Зонхов

Чултэм абугай, исследовавший историю монастыря Гумбум. Свидетельство того, что отец Цонкапы монгол, находится в шанхайском издании 1922 г. «Большой словарь имен известных людей Центрального государства»⁸, где на 590-й странице отмечено: «Известное в истории имя Цонкапа принадлежит прославленному монголу». Маловероятно, что китайские ученые в этом случае могли допустить ошибку. Об этом же говорится в одной из книг Джамьяна Шадбы, настоятеля монастыря Лавран⁹. О том, что отец Цонкапы занимал пост *нойона* (начальника) даругачи в поздней Юань, отмечает также в «Энциклопедии религии» ученый из Внутренней Монголии Содобилиг [Sodobilig 1996: 499].

В современной западной буддийской литературе также встречаются упоминания о том, что отец Цонкапы являлся монголом. В книге Глена Валентайна «Буддийский мир» говорится, что Цонкапа родился в семье кочевников, отец был монгольского, мать — тибетского происхождения, место его рождения — город-крепость Цонгка в Амдо, Тибет (в настоящее время — Хайдонг и Синин, Цинхай) в 1357 г.¹⁰ [Valentine 2018: 135].

Поскольку «дархан» также представляет звание, означает лицо, свободное от уплаты налогов и не подлежащее наказаниям, то речь идет, скорее всего, о должности отца Цонкапы. Не исключено, что отца звали или Дархан, или Даракхаче. Ацог Кхэйцун утверждает, что отец Цонкапы занимал пост даругачи, поэтому считаем, что имя отца Цонкапы Даракхаче было употреблено в его прямом значении, а искажение Дархан в Даракхаче не выглядит правдоподобным. Имя Даракхаче, которое носил отец Цонкапы, обозначает монгольское должностное звание даругачи. Косвенно это может свидетельствовать о монгольском происхождении отца Чже Цонкапы.

Место рождения Цонкапы — регион Амдо

Цонкапа родился в десятый месяц тридцать первого года (года, по разным признакам называемого годом огня / курицы / женского) шестого рабджуна (60-летнего цикла) по традиционному тибетскому календарю. По григорианскому календарю — примерно в октябре 1357 г. Место рождения — район Цонка (Цонгкха), входящий в Амдо¹¹.

Монгол хүн байсан гэж та мэдэх үү? [электронный ресурс] // Time Mongolia // URL: <http://time.mn/kbI.html> (дата обращения: 13.03.2020)).

⁸ Монг. «Дундад улсын алдарт хүмүүсийн нэрийн том толь».

⁹ Перевод автора статьи. В оригинале: «Зонховын аав Юань улсын даргач цолтой монгол хүн байсныг өмнө дурдсан. Үүнийг батлах баримт гэвээс 1922 онд Шанхай хотод хэвлэгдэн «Дундад улсын алдарт хүмүүсийн нэрийн том толь»-д «Зонхов бол түүхэнд нэр алдартай монгол хүн» гэж (590 дэх талд) тэмдэглэсэн байна. Хятадууд энэ тал дээр алдахгүй байх аа. Мөн Лавран хийдийн Жамьяншадав гэгээний ботьд ч тийн дурдсан байдаг гэнэ» (см.: *Готовын Аким*. Бодь мөрийн зэрэг судрыг айлдсан Богд Зонхов Монгол хүн байсан гэж та мэдэх үү? [электронный ресурс] // Time Mongolia // URL: <http://time.mn/kbI.html> (дата обращения: 13.03.2020)).

¹⁰ Перевод автора статьи. В оригинале: «With a Mongolian father and a Tibetan mather, Tsongkhapa was born into a nomadic family in the walled city of Tsongkha in Amdo, Tibet (present-day Haidong and Xining, Qinghai) in 1357» [Valentine 2018: 135].

¹¹ «Место воплощенного рождения [Чже] — это земля Амдо. Вообще в стране Тибет есть три области: Верхний [Западный], Нижний и Центральный [Тибет]. Верхний — это земля людей, принадлежащих к роду Нгари. Эта земля известна как „Три района

Цонкапа — «Человек из Цонки», получил свое имя благодаря району, в котором он родился, называемому Цонка ‘Страна лука’. Этот район является частью более крупного региона, известного как Амдо, который находится в северо-восточной части Тибета. Амдо был одной из трех провинций, которые составляли древний Тибет, две другие — Уй Цанг (центральный, южный и западный Тибет) и Кхам (восточный Тибет). Амдо имеет долгую и сложную историю и включает в себя многочисленные племена и районы. Районы Амдо — Цонгкха, Аша и Сумпа и др. были включены в Тибетскую империю в VII в. Императором Сронгценом Гампо, впоследствии попав под управление клана Гар [Thupten Jinpa 2019: 27].

Вследствие географического расположения на стыке нескольких государств регион Амдо представлял зону столкновения интересов многих народов. «Говоря о регионе Амдо в конгломерате воюющих политий Внутренней Азии, отметим, что он занимал особое положение как приграничная зона, в которой пересекались, сталкивались, боролись, взаимодействовали самые различные этнические группы и культуры. С XIII по XVIII вв. история Амдо была неразрывно связана с монгольскими завоеваниями и обращением монголов в буддизм иерархиями гелукапы» [Гарри 2016: 19].

Андреас Грушке¹² в статье «Тибетское плато, Восточный Тибет и Амдо» отмечает особенности расположения Амдо, оказавшегося зажатым между несколькими государствами, и происходивших в нем сложных процессов влияния различных групп: «История Амдо намного шире, чем просто местный вариант общей тибетской истории. Однако, будучи частью тибетского плато, Амдо вследствие своего экстраординарного положения и истории не всегда воспринимается адекватно. Из-за неоднородного населения, сложной структуры традиционных политий и расположения на пороге Китая, Монголии, Шелкового пути и Внутреннего Тибета история Амдо обнаруживает уникальные черты, и люди Амдо, иногда ошибочно воспринимаемые за людей Кхама, более сильно влияли на историю Центрального Тибета, чем лхасские правители влияли на историю Амдо» [Грушке 2017: 73].

Ближе к концу XIII в. Амдо был постепенно полностью завоеван монголами. А. Грушке приводит отрывок из книги Л. Шрама: «Завоевание региона Амдо началось в 1226 г. Субудэем, одним из величайших командующих Чингисхана, который напал на территорию Цонка на своем пути к Ланьчжоу. В 1275 г., т. е. вскоре после установления династии Юань, другая монгольская армия вторглась

Нгари“. Центральный [Тибет] — это земля принадлежащих к роду Бодпа. Говорят: „Три провинции Уй Цанга [Центрального Тибета]“. Нижний [Тибет] — это земля людей, принадлежащих к родам Амдо и Кхам. Говорят: „Три горных хребта Амдо и Кхама“. Оттуда происходит имеющая отношение к Амдо большая река, называемая „Вода Цонг“ (тиб. *tsong chu*) со многими протоками. Поскольку [Чже] родился на „ребре“ ложбины одной из этих проток, он стал известен как Цонкапа, рожденный „во рту“ (тиб. *kha la*) Цонг. В прежние времена эта земля имела влияние как главная из областей владений тибетских царей и поэтому старики между собой называли ее „Земля превосходных достоинств“» [Чахар-геше 2: 47].

¹² Профессор Института социального развития Сычуаньского университета Западного Китая (Чэнду, КНР).

в Амдо для битвы с воинственными тибетцами Туфань, чьи скотоводческие пастбища простирались в районе озера Кукунор. Война полыхала полвека в районе Цонка вокруг Синина. В результате проживавшие там небольшие тибетские племена были вынуждены бежать из страны и оставить ее вторгнувшимся монголам» [Schram 1957: 29].

Монгольская экспансия к Амдо проявлялась также и ранее. В 1207 г. государство тангутов в Амдо и Ганьсу завоевал Чингис-хан (1162–1227). В 1358 г., после свержения Джангчубом Гьялценом сакьяпинского господства, Центральный Тибет обрел свободу от монгольского правления. Китай же добился независимости несколько позже, в 1368 г. Амдо продолжал оставаться под монгольским управлением вплоть до 1370 г.¹³ Соответственно, Амдо еще тринадцать лет после рождения Цонкапы находился под управлением монголов.

Тубтен Джинпа описывает политическую обстановку в Тибете незадолго до рождения Цонкапы: в 1354 г., за три года до рождения Цонкапы, Тай Ситу Джангчуб Гьялцен (1302–1364) основал династию Пхагдру в Центральном и Западном Тибете. Джангчуб Гьялцен сверг правителей Сакья, которые с поддержкой своих покровителей монгольской династии Юань держали бразды правления со второй половины XIII в. [Thupten Jinpa 2019: 21].

Когда династия Юань ослабла, Тай Ситу Джангчуб Гьялцен, придя к власти в Тибете, основал собственную династию. В этих условиях действовавшие прежде даругачи соответственно должны были лишаться своих властных полномочий. Такие же сведения приводит и Аким: «Назначенный ханом династии Юань главой Цонка Лубунх был смещен, и его многодетная семья обеднела. Жили они вдоль берега реки Цонка и имели лишь несколько овец и одну пегую корову»¹⁴.

Эти данные свидетельствуют, что регион Амдо в XIII–XIV вв. был ареной постоянной борьбы и что через него влияние монголов распространялось на весь Тибет. Амдо был завоеван монголами в период перед рождением Цонкапы и контролировался ими больше десяти лет и после рождения Цонкапы. Отметим тот факт, что в монгольской государственной системе этого периода в сложных этнополитических регионах чиновниками-даругачи могли быть преимущественно монголы. Люди из *сэму* могли получить титул даругачи исключительно в тех случаях, когда обладали военными заслугами перед государством, что в отношении отца Цонкапы невозможно.

Род Ламы Цонкапы — Мал

Один из ближайших учеников Чже Цонкапы Кедрубчже Гелег Пэлсанг (mkhas grub rje dge legs dpal bzang, 1385–1438) описал род учителя в сочинении

¹³ Берзин А. История Тибета до Пятого Далай-ламы [электронный ресурс] // Study Buddhism by Berzin Archives // URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvintuty-uroven/istoriya-i-kultura/buddizm-v-tibete/istoriya-tibeta-do-pyatogo-dalay-lamy/gegemoniya-pagmodru-rinpong-i-tsangpa> (дата обращения 25.03.2020).

¹⁴ Перевод автора статьи. В оригинале: «Юань улсын хааны зарилгаар Сонгинотод даргачаар тохоогдсон Лүбүнх гэгч буураад, олон хүүхэдтэй ядуу айл болжээ. Зонха буюу Сонгинот голын хөвөөг дагаж аж төрдөг байж. Цөөн хэдэн хонь, ганц алагч үнээтэй юмсанж» (см.: Готовын Аким. Бодь мөрийн зэрэг судрыг айлдсан Богд Зонхов Монгол хүн байсан гэж та мэдэх үү? [электронный ресурс] // Time Mongolia // URL: <http://time.mn/kbI.html> (дата обращения: 13.03.2020)).

«Удивительное жизнеописание великого ламы Чже Цонкапы: брод веры». Род Чже Цонкапы назывался *Мал*. К одному Дхарма-роду (тиб. *gdung chos*) вместе с Чже относилось около тысячи человек¹⁵.

Упоминаний о роде *Мал* Цонкапы практически нет, и это небольшое упоминание очень ценно, считает Дж. Самуэль, исследовавший вопрос о данном роде с точки зрения возможного объединения в клан на основе общей идеи. Дж. Самуэль подробно анализирует отрывок Кедрубчже из «Жизнеописания Цонкапы», отмечая, что главным героем этого отрывка является Цонкапа, один из самых прославленных тибетских религиозных деятелей. В нём нет обычных приукрашиваний сведениями о высоком происхождении древнего рода или принадлежности к некоей полувывымышленной индийской касте. Единственный возможный намек на идеализацию связан с негласным правилом, что происхождение обычно известно и проверяемо на протяжении семи поколений. Особое значение этого отрывка заключается в его однозначном утверждении о том, что *Мал* представляет собой отдельную группу, которая по ее численности рассматривается как что-то иное, нежели родословную линию. Дж. Самуэль приходит к выводу о том, что однолинейное происхождение, особенно на клановом уровне, не должно оцениваться с точки зрения генеалогической проверяемости; речь идет о группах или категориях лиц, которые объединяются вокруг часто расплывчатых концепций или убеждений, что они имеют общее происхождение. Содержащаяся в отрывке мысль о том, что принадлежность к клану обязывает своих членов следовать тем же самым религиозным (тиб. *chos*) традициям, а также можно склоняться к мнению, что в историческом Тибете такие группы действительно существовали [Samuels 2016: 309–310].

Кедрубчже указывает, что род *Мал* насчитывал около тысячи человек, среди которых было много родственников. Скорее всего, род *Мал* был в большей мере сформирован вокруг единых интересов к Дхарме. В этом случае отец Цонкапы мог не являться тибетцем по крови, а мог относиться к клану *Мал*, будучи религиозным человеком. Маму Чже звали Ачой, и принадлежала она к роду Шинг (тиб. *shing*). О матери буддийского проповедника Чахар-геше сообщает, что она никогда не обманывала и ее помыслы всегда были благими. Отец и мать обладали твердой искренней верой в Три Драгоценности и, относясь к живым существам с любовью и состраданием, усердствовали в Дхарме и добродетелях. Чже был четвертым из шести их сыновей [Чахар-геше 2: 48].

¹⁵ Перевод автора статьи. В оригинале: «di'i gdung rus ni mal yin la/ rje nyid dang gdung chos gcig pa tsam du gtogs pa la mi ngo stong phrag longs pa yod cing/ bdun bgyud ma chad pa'i gnyen dang snag gi gnyen mtsams kyang shin tu rgyas pa zhig ste/ de dag las snga phyir rab tu byung ba yang dag par blangs pa mang po zhig byon pa thams cad kyang brtul zhugs ma smad cing/ rnam dpyod yangs pa'i mig can sha stag go/ zhes grags so/ de bas na sems dpa' chen po de ni rnam pa de lta bu'i rigs dang rus dang cho 'brang phun sum tshogs pa'o/» 'Также было очень много родственников, не прервавших связи с родом исходом семи поколений. Известно, что из них прежде и позже вышло много истинно принявших монашеские обеты, не нарушавших религиозную дисциплину и обладавших обширным оком мудрости. Поэтому это был род и семейство, обладавшие совершенством благородной линии великих существ (бодхисаттв)' [mkhas grub 1982: 5–6].

Заключение

Слово *даракхаче* имеет монгольское происхождение. Мнение, что *даракхаче* — это результат искаженного произношения тибетцами монгольского слова *дархан*, выглядит неубедительно. Скорее всего, слово *даракхаче* обозначает должность *даругачи*. На территории Амдо, в сложном этнополитическом регионе (после завоевания его монголами), обладать такой должностью мог только монгол (исключения нам пока не известны). Вероятно, род *Мал*, к которому принадлежал отец Чже Цонкапы, не являлся тибетским родом, образованным по принципу кровного родства, а был создан на основе общей приверженности к вере.

Скорее всего, отец Цонкапы — Лумбум Ге — был главой (*даругачи*) провинции Цонка в Амдо периода монгольской династии Юань. Существует вероятность того, что отец Цонкапы мог быть монголом. В этой связи бытующее мнение о монгольском происхождении Цонкапы предстает не лишенным оснований. Несомненно, представление о монгольском происхождении Цонкапы на основе малых данных пока еще не имеет под собой уверенных доказательств, и необходимо дальнейшее исследование этого вопроса с привлечением новых источников.

Источники

- Ацог Лобсанг Кхецун — rje bla ma'i mtshan gyi nam grangs dang chos rje don rin pa dang klu 'bum tshang (= Перечень имен Чже Ламы, имена Соржо Донринпы и Лумбума) [электронный ресурс] // Tibet times // URL: <http://tibettimes.net/2017/10/27/164395/> (дата обращения: 12.03.2020). (на тиб. яз.)
- Чахар-геше — cha har dge bshes blo bzang tshul khrims tsong kha pa chen po'i nam thar go sla bar brjod pa bde legs kun gyi 'byung gnas [= Чахар-геше Лобсанг Цультим. Собрание сочинений. Т. 2 (Kha). Жизнеописание всеведущего Чже Цонкапы, изложенное легким для понимания образом: Источник всего блага и счастья]: в 9-ти гл. // Тибетский фонд Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН (ксилограф). Инв. № 156.
- blo bzang tshul khrims — blo bzang tshul khrims. gsung 'bum. Work: W23151. V. 2 (= Лобсанг Цультим. Собрание сочинений, Т. 2 [kha]) [электронный ресурс] // Tibetan Buddhist Resource Center // URL: <https://www.tbrc.org> (дата обращения: 15.03.2020). (на тиб. яз.)
- shes rab rin chen — shes rab rin chen. Chen po hor gyi rgyal rabs cha lag tshang ba bzhugs so (= Комплектование великой монгольской царской линии) [электронный ресурс] Tibetan Buddhist Resource Center // URL: <https://www.tbrc.org> (дата обращения 10.03.2020). (на тиб. яз.)
- mkhas grub 1982 — mkhas grub dge legs dpal bzang. rje btsun tsong kha pa chen po'i rmad du byung ba'i nam par thar pa dad pa'i 'jug ngog (= Кедрубчже Гелег Пэлсанг. Удивительное жизнеописание великого ламы Чже Цонкапы: брод веры). Xining: mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1982. 140 p. (на тиб. яз.)

Sources

- Atsog Lobsang Khetsun. List of Names of Je Lama, Names of Choije Donrinpa and Lumbum. On: Tibet Times. Available at: <http://tibettimes.net/2017/10/27/164395/> (accessed: March 12, 2020). (In Tib.)
- Khedrup Je Gelek Pelzang. Magnificent Biography of Prominent Lama Je Tsongkhapa Titled 'The Ford of Faith'. Xining: Qinghai People's Publ. House, 1982. (In Tib.)

- Lobsang Tsultrim Chakhar Geshe. Collected Works. Vol. 2: Biography of Omniscient Je Tsongkhapa Written in an Easily Understandable Manner Titled 'The Source of All Blessing and Joy'. Xylograph. At: Center for Oriental Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (SB RAS). (In Tib.)
- Lobsang Tsultrim. Collected Works. Vol. 2. On: Tibetan Buddhist Resource Center. Available at: <https://www.tbrc.org> (accessed: March 15, 2020). (In Tib.)
- Sherab Rinchen. The Great Mongol Royal Line. On: Tibetan Buddhist Resource Center. Available at: <https://www.tbrc.org> (accessed: March 10, 2020). (In Tib.)

Литература

- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д-О. М.: Academia, 2001. 507 с.
- Гарри 2016 — *Гарри И. Р.* Амдо в контексте взаимодействия этнических культур Внутренней Азии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2016. № 2. С. 11–25.
- Грушке 2017 — *Грушке А.* Тибетское плато, Восточный Тибет и Амдо (ч. 2) // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2017. № 4. С. 73–79.
- Кадырбаев 2009 — *Кадырбаев А. Ш.* Хубилай-хан — завоеватель или объединитель Китая? // Общество и государство в Китае. 2009. № 1. С. 56–75.
- Хан М. — М. Хан. Учебник классического тибетского языка с хрестоматией и словарем. СПб.: [б. и.], 2002. 78 с.
- ЭСБЕ 1893 — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X. СПб.: Типо-лит. И. А. Ефрона, 1893. 480 с.
- Bod rgya tshig — Bod rgya tshig mdzod chen mo (= Большой тибетско-китайский словарь). Beijing: Minorities Publishing House, 1993. 3291 p.
- Sodobilig 1996 — *Sodobilig. Šašin-u toli* (= Энциклопедия религии). Khuhqot, 1996. 934 qu. (In Mong.)
- Valentine 2018 — *Valentine G.* Buddhist world. London: ED Tech Press, 2018. 307 p. (In Eng.)
- Samuels 2016 — *Samuels J.* Are We Legend? Reconsidering Clan in Tibet // *Revue d'Etudes Tibétaines*. No. 37. December 2016. Pp. 293–314. (In Eng.)
- Schram 1957 — *Schram L. M.* The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier, in: *Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 44. P. 1. 1954. Pp. 1–138; Vol. 47. P. 2. Philadelphia, 1957. Pp. 1–164. (In Eng.)
- Thupten Jinpa 2019 — *Thupten Jinpa.* Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows (Lives of the Masters). Boulder, Colorado: Shambhala, 2019. 552 p. (In Eng.)

References

- Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary. Vol. X. St. Petersburg: I. Efron, 1893. 480 p. (In Russ.)
- Garri I. R. Amdo in the context of interaction between Inner Asia's cultures. *Vestnik Rossiyskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda*. 2016. No. 2. Pp. 11–25. (In Russ.)
- Gruschke A. Tibetan Plateau, Eastern Tibet and Amdo (part 2). *Bulletin of the Buryat Scientific Center of SB RAS*. 2017. No. 4. Pp. 73–80. (In Russ.)
- Kadyrbaev A. Sh. Kublai Khan — conqueror or unifier of China? *Society and State in China*. 2009. No. 1. Pp. 56–75. (In Russ.)
- Khan M. Textbook of the classical Tibetan language with a textbook and dictionary. St. Petersburg, 2002. 78 p. (In Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 2: Д-О. Moscow: Academia, 2001. 507 p. (In Mong. and Russ.)
- Samuels J. Are we legend? Reconsidering clan in Tibet. *Revue d'Etudes Tibétaines*. 2016, December. No. 37. Pp. 293–314. (In Eng.)

- Schram L. M. The Monguors of the Kansu-Tibetan frontier. *Transactions of the American Philosophical Society*. 1954. Vol. 44. No. 1. Pp. 1–138; 1957. Vol. 47. No. 2. Pp. 1–164. (In Eng.)
- Sodobilig. The Mirror of Faith. Hohhot, 1996. 934 p. (In Mong.)
- Thupten Jinpa. Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows (Lives of the Masters). Boulder, Colorado: Shambhala, 2019. 552 p. (In Eng.)
- Unabridged Tibetan-Chinese Dictionary. Beijing: Minorities Publishing House, 1993. 3291 p. (In Tib and Chin.)
- Valentine G. Buddhist World. London: ED Tech Press, 2018. 307 p. (In Eng.)

ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

УДК / UDC 327.8

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-428-439



Монгол-оросын харилцаанд «монгол туургатан»-ы нөлөөлөх хүчин зүйл (= Факторы влияния «монгольского мира» на монголо-российские отношения)

Дэмбэрэл Колягийн¹

¹ Институт международных отношений АН Монголии (II здание Академии наук,
Баруун Сэлбэ-15, район Чингэлтэй, 15170 Улан-Батор, Монголия)
Ph. D. (History), старший научный сотрудник
 0000-0002-7671-3563. E-mail: kdembee@gmail.com

© КалмНЦ РАН, 2021

© Дэмбэрэл Колягийн, 2021

Аннотация. *Введение.* Статья посвящена анализу монголо-российских отношений в XX в. В ней, в частности, дается определение понятию «монгольский мир», которое до недавнего времени интерпретировалось по-разному и которое является важным инструментом в двусторонних отношениях. Необходимость анализа и понимания пяти факторов, которые обозначены в статье, может стать механизмом расширения двустороннего сотрудничества, в том числе в сфере культурных связей, на чем закономерно сфокусировано внимание России и Монголии. В качестве объекта исследования выступают субъекты «монгольского мира» в Российской Федерации. *Цель* исследования — анализ понятия «монгольский мир» и определение его роли в монголо-российских отношениях. *Методы.* Использованы общенаучные эмпирические и теоретические методы исследования. Применение сравнительно-функционального, системного подхода, моделирования и логического метода способствует выявлению сущностных и содержательных элементов в рамках сотрудничества монгольского мира. *Выводы.* Факторы монгольского мира сыграли определенную роль в различные периоды истории взаимодействия двух стран — России и Монголии. В статье проводится мысль о том, что фактор «монгольского мира» в монголо-российских отношениях постоянно расширяется.

Ключевые слова: монголо-российские отношения, XX век, монгольский мир, монголы, буряты, калмыки, алтайцы, тувинцы

Для цитирования: Дэмбэрэл К. Монгол-Оросын харилцаанд «монгол туургатан»-ы нөлөөлөх хүчин зүйл (= Факторы влияния «монгольского мира» на монголо-российские отношения) // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 428–439. (На монг.). DOI: DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-428-439

The 'Mongol World' and Mongolian-Russian Relations: Factors of Influence Revisited

Demberel K.¹

¹ Institute of International Affairs, Mongolian Academy of Sciences (Bldg. II, Baruun Selbe-15, Chingeltei District, 15170 Ulaanbaatar, Mongolia)

Ph. D. (History), Senior Research Associate

 0000-0002-7671-3563. E-mail: kdembee@gmail.com

© KalmSC RAS, 2021

© Demberel Kolyagiyn, 2021

Abstract. *Introduction.* The article discusses Mongolian-Russian relations in the 20th century, paying particular attention to the definition of the concept “Mongolian World”, an important instrument of the bilateral relations, which has had a variety of interpretations so far. Analysis, as well as understanding of the five factors that this article indicates are of relevance to serve as tools for further expansion of the bilateral cooperation, including the field of cultural relations, which is naturally in the center of attention of both Russia and Mongolia. The subjects of the “Mongolian World” in the Russian Federation are seen as the research object of the present study, which *aims* to analyze the concept and to identify its role in the Mongolian-Russian relations. *Methods* used are general scientific, both empirical and theoretical. The application of comparative-functional and systemic approaches, as well as of modelling and logical parameters, was useful in identifying the essential and content-rich components within the framework of cooperation in the Mongolian world. *Conclusions.* As a result, the author concludes that the factors of the Mongolian world were instrumental in different periods of history in the interaction of Russia and Mongolia. Also, the article highlights the idea that the factor of the “Mongolian World” is constantly expanding in the bilateral relations.

Keywords: Mongolian-Russian relations, 20th century, Mongolian world, Mongolians, Buryats, Kalmyks, Altaians, Tuvans

For citation: Demberel K. The 'Mongol World' and Mongolian-Russian Relations: Factors of Influence Revisited. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13(3): 428–439. (In Mong.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-428-439

Монгол туургатан гэж хэн бэ?

Монгол хэлний тайлбар тольд «монгол туургатан» гэдгийг «нийт монгол үндэстэн» гэжээ. Үүнд тодруулга хийх нь зүйтэй. Монгол туургатан гэж Монгол Улсын хилээс гадна тархан суурьшсан нийт монгол үндэстнийг хэлнэ. Монгол хэлний «туурга» гэдэг үг нь монгол гэрийн нэг бүтээц, мөн тусгаар, саланги гэсэн санааг давхар илтгэдэг. Тиймээс ч тусдаа амьдрахыг монголчууд туурга тусгаар амьдрах гэдэг. Монголын эзэнт гүрний задралын үр дүнд монголчууд дэлхийгээр нэг «цацагдсан» нь монгол туургатан үүсэх анхдагч нөхцөл болсон. Эзэнт улс үүсэх ба задрах, аливаа тогтолцоо бүрэлдэх ба нурах, үзэл суртал, дэг журам тогтох ба үгүй болох нь аливаа үндэстэн хуваагдах урьдач нөхцөл болдог.

БНХАУ, ОХУ-дахь олон тооны субъектууд нь монгол туургатан улсууд бөгөөд дэлхийн бусад хэсэгт аж төрж буй монгол угсаатан нь засаг захиргаа, нутаг дэвсгэрийн хувьд бие даасан субъектын статусгүй, диаспор, үндэсний цөөнхийн статустайгаар аж төрдөг.

Монгол туургатан гэхтэй дүйх орос үг судалгааны хүрээнд өнөө хэр нь тогтоогүй. «Монгольский мир» хамгийн дөхсөн оноолт атал “*paх mongolica*”-г орос хэлэнд энэ үгээр буулгадаг. Гэтэл Пакс монголика (PAX MONGOLICA) бол XIII–XIV зууны монголын эзэнт гүрний хөгжлийн оргил үе, тэр үед тогтсон дэлхийн дэг журмын нэршил юм. Тиймээс «пакс монголика»-г «монгольский мир» гэж дүйцүүлэх нь оновчтой бус юм. Харин «монгол туургатан»-ыг «монгольский мир» хэмээн орчуулах нь оновчтой хувилбар байх боломжтой.

Энэхүү судалгааны ажил нь Орос дахь монгол туургатан гэж хэн болох, тэд Монгол-Оросын харилцааны түүхийн өнгөрсөн 100 жилд ямар нөлөөтэй байсан, уг нөлөөллийн хүчин зүйл юу болохыг цогцоор авч үзэхэд чиглэгдсэн. Өнөөг хүртэл эдгээр монгол туургатан субъектуудыг монгол үндэстэн хэмээн тодорхойлсон нь үгүй бөгөөд олон янзаар нэрлэж ирсэн. Энэ нь аливаа судалгааны ажлын мөн чанар, агуулгад нөлөөлж буруу дүгнэлт, гаргалгаа бий болгох урхагтай учир ойлголтын болон нэршлийг зөрүүг арилгах нь судлаачдын үүрэг мөн.

Судлаачдын хувьд ОХУ-ын монгол нэрийтгэлтэй [ОХУ, БНХАУ 2010: 73], субъектууд, монгол угсааны улсууд [Орос дахь монгол угсааны улсууд 1995], монгол хэлт улсууд буюу монголоязычные народы [Ганжуров 1997: 14], хил орчмын бүс нутаг [Монгол-Оросын харилцаа 2020: 199] хэмээн олон янзаар бичиж ирсэн. Оросуудын хувьд монгол туургатанд «буддын республик» хэмээн нийтлэг нэршил өгсөн ч байдаг. Академич Б. Лхамсүрэн гуай хэдийгээр монгол туургатан [Монгол-Оросын харилцаа 2005: 8] хэмээн анхлан бичсэн ч субъект бүрээр нь нэрлээгүй, ерөнхийлөөд орхисон билээ. Иймээс эдгээрийг нэг мөр болгож Орос дахь монгол туургатан субъектуудыг тоочин нэрлэх нь зүйтэй. ОХУ-ын БНУ-ын статустай 22, автономит тойргийн статустай 4 үндэстнээс дараахи субъектууд нь монгол туургатан юм. Үүнд:

- БНАлтай Улс
- БНБуриад Улс
- БНТыва Улс
- БН Халимаг Тангч Улс
- Агийн Буриадын автономит тойрог (2008 он хүртэл)
- Усть-Ордын Буриадын автономит тойрог (2006 он хүртэл)

Тэд өөрийн шашин, соёл, угсаатны онцлог, хэл соёлын өвөрмөц байдлаа тодорхой хэмжээнд хадгалан аж төрдөг. ОХУ-ын бүрэлдэхүүн дэх монгол туургатан субъектууд, тэдгээрийн монгол-оросын харилцаанд үзүүлж ирсэн нөлөөг дараахи 5 хүчин зүйлийн хүрээнд харуулахыг зорилоо.

1. Шашны хүчин зүйл
2. Угсаа гарлын хүчин зүйл
3. Хэл соёлын хүчин зүйл
4. Бичиг, соёлын хүчин зүйл
5. Газар нутгийн хүчин зүйл

Монгол туургатан субъектуудын Монгол Улстай тогтоосон харилцаа холбоо өргөжин хөгжсөн үе нь чухамхүү 1911 оны Гадаад Монголын тусгаар тогтнолтой шууд холбоотой байж, улмаар 1912 оны Монгол, Оросын гэрээ байгуулагдсанаар эхлэл нь тавигдсан. Зөвлөлт засгийн үндэстний бодлогын хүрээнд монгол туургатан субъектуудын асуудал зохицуулагдаж ирсэн байдаг.

Зөвлөлтийн нөлөө Монголд бодитоор бий болсон 1921 оноос монгол-оросын харилцаанд монгол туургатны нөлөөлөх хүчин зүйл нэмэгдсэн. 100 жилийн түүхийн хугацаанд монгол-оросын харилцаанд гарсан эерэг, сөрөг бүхий үйл явдалд монгол туургатан улсуудын гүйцэтгэсэн үүрэг, нөлөөлсөн хүчин зүйлийг хоёр орны харилцааны илрэл хэмээн үзэх нь зүйд нийцнэ.

1. Монгол туургатан субъектуудын түүхэн тоймоос

БНАлтай Улс. 1860 оны Бээжингийн, 1864 оны Тарвагатайн (Чугучак) гэрээгээр газар нутгийн асуудал нь шийдэгдэх үед алтайн ойрадууд Хаант Оросын харъяанд орсон. БНАлтай Улс нь 1921–1948 онуудад «Ойрадын автономит муж», 1948 оноос «Уулын Алтайн автономит муж», 1991 оноос «Уулын Алтайн БНУ», 1992 оноос БНАлтай Улс гэсэн статустайгаар ОХУ-ын бүрэлдэхүүнд багтаж, Монгол улстай шууд хил залган оршдог. Энэ улсын уугуул нэр нь «ойрадууд» буюу баруун монголчууд, хожим үед алтайчууд нэршилтэй болсон.

БНБуриад Улс. 1727 онд Манж Чин улс, Хаант Орос хоёр улс Буур голын хэлэлцээрээр [Монгол улсын түүх 2004: 336] албан ёсоор Халх, Оросын хил хязгаарыг тогтоосноор буриадын нутаг бүхэлдээ Хаант Оросын харъяанд багтсан [Чимитдоржиев 1987: 86]. 1921 оны хавар АДБНУ-ын бүрэлдэхүүнд Буриад-Монголын Автономит мужийг байгуулсан. Мөн оны 10 сард ЗСБНХОУ-ын Буриад-Монголын Автономит 2 дахь мужид 5 аймгийг хамруулан байгуулсан. 1923 оны 5 сарын 30-нд ЗСБНАвтономит Буриад Монгол Улсыг байгуулж, буриад, орос хэлээр албан хэрэг явуулах, хилийн цэсийг нь 1923 оны 8 сарын 1 гэхэд эцэслэн тогтоох шийдвэр гарсан. 1937 онд БОТГХ болон ЗХУ-ын Төвийн Гүйцэтгэх хорооноос Буриадын хэд хэдэн аймгийг Эрхүү, Чита мужийн бүрэлдэхүүнд оруулж Усть-орд, Агийн үндэсний тойргийг байгуулах тогтоол [История Бурятии 1992: 5] гаргасан. 1958 онд ЗХУ-ын ДЗ-ийн Тэргүүлэгчдийн газраас ЗСБНАвтономит Буриад-Монгол Улсын нэрийг өөрчилж, Монгол нэр хасагдсан ба ЗСБНХУ-ын ДЗ-ийн зарлиг 1959 оны 7 сарын 7-нд гарч ЗСБНАвтономит Буриад Улс болсон. 1992 онд ЗСБНАвтономит Буриад Улсыг БНБуриад Улс хэмээн нэрлэн Холбооны гэрээнд нэгдэн орсон.

БНТыва Улс. 1915 оны Орос, Хятад, Монгол гурван улсын Хиагтын хэлэлцээрийн 11 зүйлд зааснаар [Орос-Хятадын гэрээ 2017: 139] урьд Улиастайн жанжин, Ховдын манж амбанд харьяалагдаж байсан бүх нутаг бүхэлдээ Гадаад Монголд харьяалагдах буюу энэ нь Урианхайн хязгаар болой. 1921 оны 7 сарын 13-нд болсон Бүх Тувагийн зохион байгуулах их хурлаас Бүгд найрамдах Тагна-Тува Ард улсыг байгуулах шийдвэр гаргаж анхдугаар үндсэн хуулиа баталжээ. 1926 оноос БНТува Ард Улс болсон. БНТАУ нь 1925 онд ЗСБНХУ-тай, 1926 онд БНМАУ-тай найрамдлын хэлэлцээр байгуулсан. 1944 оны 10 сарын 11-нд ЗСБНХУ-ын ДЗТ-ийн шийдвэрээр [Тувинская правда 1944] БНТАУ-ыг ЗСБНХОУ-ын бүрэлдэхүүнд багтаан авахаар шийдвэрлэжээ. 1961 оноос ЗСБНХОУ-ын Автономит БНТува улс болсон. 1991 оноос БНТУ болсон. 1932 он хүртэл хоёр орны хооронд албан ёсны хил байгаагүй, 1940 он хүртэл улс төр, худалдаа эдийн засаг, соёл боловсролын салбарт өрнүүн байсан. 1921–1944 онуудад Монгол-Зөвлөлтийн улс төрийн харилцааны “ярвигтай” асуудал бол “урианхайн” буюу тувагийн асуудал [Саая 2003: 48–52] байсан.

1940–1960 онуудад монгол-тувагийн харилцаа зогсонги байдалд орж, ЗХУ-ын хүрээнд хамтын ажиллагаа явагдаж байсан.

БНХалимаг Тангч Улс. 1771 онд Халимагийн хант улсыг татан буулгаснаар халимагууд бусад Астрахань, Ставрополь мужуудыг харьяанд оршин XX зуунтай золгосон. 1920 оны 11 сарын 20-нд Халимагийн автономит муж байгуулахдаа урд нь хөрш мужуудад алдсан газар нутгийг эргүүлэн олгох замаар бий болгожээ. 1935 оны 10 сард ЗСБНХалимаг Улс бие даан байгуулагдсан. 1943 оны 12 сарын 27-нд ЗСБНХалимаг Улсыг татан буулгаж Астрахань мужид нэгтгэн хүн амыг тараасан. 1956 оны 3 сарын 17-нд ЗСБНХУ-ын ДЗ-ийн зарлиг гарч Автономит Халимаг мужийг сэргээн байгуулахаар талаар нэг тараасан халимагуудыг буцаан эх газраа ирэх боломжийг нээсэн. 1958 оны 7 сарын 26-нд Автономит Халимаг мужийг ЗСБНАвтомит Халимаг Улс болгов. 1990 оноос БНХалимаг Тангч Улс хэмээн нэрлэгдэх болсон.

Агийн Буриадын автономит тойрог ба Усть-Ордын Буриадын автономит тойрог. 1937 онд ЗСБНАвтомит Буриад-Монгол Улсын засаг захиргаанд өөрчлөлт оруулах ЗХУ-ын Төвийн гүйцэтгэх хорооны шийдвэр гарч тус улсын нутаг дэвсгэрээс Эрхүү, Чита мужид шилжүүлэх үйл явцын хүрээнд Буриадын Агийн Автономит тойргийг Чита мужид, Буриад-Монголын 4 аймгийг Эрхүү мужид нэгтгээд Усть-Ордын Автономит тойргийг байгуулснаар бий болсон. 2006 онд Усть-Ордын автономит тойрог, 2008 онд Агийн автономит тойргийг Эрхүү, Чита мужуудад нэгтгэснээр монгол туургатан 2 субъект татан буугдсан.

2. 1921–1990-ээд онуудад Монгол-Зөвлөлтийн харилцаанд монгол туургатан субъектуудын гүйцэтгэсэн үүрэг, хүчин зүйл

Шашны хүчин зүйл. 1921–1990-ээд онуудад монгол-оросын/зөвлөлтийн харилцаанд монгол туургатны 5 хүчин зүйл хэрхэн үйлчлэл үзүүлсэн талаар тоймлож үзье. Энэ үед БНМАУ, ЗХУ-д шашингүй үзэл ноёрхож байсан тул хоёр орны харилцаанд монгол туургатны шашин соёлын хүчин зүйл идэвхитэй байж чадаагүй ч бид нэг шашинтай хэмээх итгэл үнэмшил нь хадгалагдсаар байсан. 1946 онд ЗХУ-ын бурханы шашинтнуудын төв байгуулагдсан ба Иволгинский болон Агинскийн дацан албан ёсны эрхтэй 2 хийд байсан. 1985 оныг хүртэл буддизм зөвхөн Буриадад зөвшөөрөгдсөн байсан. Халимагт бурхны шашинг төрийн шашин хэмээн тунхагласан байдаг. 1964 онд бурхны сургаалийг ЗХУ-д албан ёсоор хүлээн зөвшөөрсөн нь бурхны шашинт монголчуудын талархлыг хүлээсэн хэрэг.

Бичиг соёлын хүчин зүйл. Энэ үед монгол бичгийг БНМАУ-д болон ЗХУ-ын монгол туургатан субъектуудад ч хориглосон тул бичиг соёлын хүчин зүйл энэ цаг үед байсангүй. Тиймээс монгол бичгээр дамжуулан монгол туургатантай харилцах асуудал орхигдсон хэмээн дүгнэж болно.

Газар нутаг, гарал үүслийн хүчин зүйлс энэ үед монгол-зөвлөлтийн харилцаанд томоохон нөлөө үзүүлж, хоёр орны харилцаанд чухал үүрэг гүйцэтгэсэн. Алтай, Буриад, Тува улсууд нь БНМАУ-тай шууд хиллэдэг учир газар нутгийн хүчин зүйл хэмээн тодорхойлж буй болно. Алтай улсын Бийск, Буриад улсын Хиагт хотууд Монгол-Оросын худалдаа, эдийн засгийн харилцааны үндсэн боомт болж байсан. XVII зууны үеэс Чуйн их зам монгол-оросын харилцааны нэг гол суваг байж Ойрад-Монгол, Хаант Оросын хоорондын

харилцааны «гарц» [Орос дахь монгол угсааны улсууд 1995: 125] болж байсан түүхэн үүргийг Алтай улс гүйцэтгэж байсан. Зүүнгарын хаант улсын үед ойрадын жингийн цуваа арьс, шир, ноос, ноосон эдлэл, алт мөнгө зэрэг бүтээгдэхүүнийг «энэхүү гарцаар» дамжуулан Сибирийн хотуудад худалдаалж оронд нь төмөр эдлэл, ангийн үс, цэмбэ, зэвсэг, бичгийн цаас худалдан авч байсныг түүхэнд тэмдэглэн [Республика Алтай 1992: 8] үлдээжээ. 1727 оны Буурийн гэрээгээр оросууд Тувад гаалийн татваргүйгээр арилжаа наймаа хийх, загас агнах болсноор эхэлсэн Орос-Тувагийн харилцаа 1840-өөд оноос алт олборлолтоор улам хүрээгээ тэлсэн. Тувад өргөн хэрэглээний бараа нийлүүлж, оронд нь ангийн үс, ноос ноолуур, мал авдаг худалдаачид нь Минусинск, Эрхүү, Енисейн губернийнээс ирж байсан. 1881 онд Тувагийн нутагт оросууд гаальгүйгээр алт олборлох гэрээг Бээжинд байгуулсан. XX зууны эхээр оросууд суурьших нь элбэгшиж, тэнд суурин амьдрах орос хүн амын тоо өссөн.

Монгол-Оросын харилцаанд хамгийн идэвхитэй оролцогч субъект бол БНБуриад улс. 1727 оны Буурийн гэрээнээс эхлэн хоёр орны харилцаанд холбогдох үүрэгтэйгээр буриадууд оролцож ирсэн. 1912 оны Монгол-Оросын гэрээг байгуулахад Ж. Цэвээн орчуулагчаар ажилласан ба 1921 оны Ардын хувьсгалд буриадын дэвшилт үзэлт сэхээтнүүд томоохон үүрэг гүйцэтгэсэн. Ер нь монголын шинэ амьдралд ихээхэн үүргийг буриадын сэхээтнүүд гүйцэтгэсэн байдаг.

XIX зуунд Алтайн хязгаар, Омск, Томскийн худалдаачид энэ замаар Баруун Монголд ирж худалдаагаа явуулж байсныг А. Бурдуковын бүтээлээс харж болно. Баруун Монголыг зөвлөлтийн үед бараа бүтээгдэхүүнээр хангах гол бааз нь Бийск болж, «Совавтобийск» хэмээх тээврийн бааз тээвэрлэлтийг хариуцан 40 гаруй жил үйл ажиллагаагаа явуулсан. Төвийн бүсийн худалдаа, эдийн засгийн харилцаанд гол төв нь Хиагт болж байсан. 1925 онд Улаанбаатар — Улаан-Үүдийн хооронд агаарын зам нээгдээд, дараа нь хаагдсан байсан нь сүүлд 2000 он гарч дахин сэргээгдсэн. Улаан-Үүдийн монголрабфакийг 10 жилд 400 гаруй монголчууд сурч төгссөн нь монголын хөгжилд чухал хувь нэмэр болж, орчин цагийн Монголын сэхээтэнг бэлтгэн гаргахад их үүрэг гүйцэтгэсэн. 1949 оны 11 сард Наушки — Улаанбаатарын төмөр зам ашиглалтад орсноор хоёр орны харилцааг урагшлахад чухал алхам болсон. 1960-аад оноос Буриадтай харилцаа хамтын ажиллагаа эрс нэмэгдсэн нь тээврийн дэд бүтцээс гадна аж үйлдвэрийн томоохон салбарууд ажиллаж байсантай холбоотой.

Угсаа гарал, хэл соёл нэгтэй нэг үндэстний хувьд БНМАУ-ын төрийн удирдлагын ЗХУ-д төрийн болон албан айлчлалын үед монгол туургатан субъектуудад зочлох нь хөтөлбөрт байнга тусгагдаж иржээ. 1932 онд Ойрадын автономит мужийн 10 жилийн ойгоор БНМАУ-ын төлөөлөгчид анх айлчилсан. АИХ-ын Тэргүүлэгчдийн дарга Ж. Самбуу гуай Буриад улсад 1960-аад онд, БНМАУ-ын Ерөнхий сайд Ю. Цэдэнбал 1955 онд Алтайд, Буриад улс байгуулагдсаны 60 жилийн ойгоор Ю. Цэдэнбал зочилж байв.

1960-аад оноос эхэлсэн хил орчмын субъектуудын хамтын ажиллагааны үр дүнд Сэлэнгэ, Булган, Хэнтий, Дорнод, Хөвсгөл, Дархан, Эрдэнэт хотууд Буриадтай харилцаа хамтын ажиллагааг өргөжүүлсэн байдаг. 1966 онд Л. И. Брежнев БНМАУ-д айлчилснаас хойш Монгол-Халимаг, Монгол-Буриад, Монгол-Тувагийн харилцаа өргөжих эхлэл тавигдсан. [Орос дахь монгол

угсааны улсууд. 1995: 110] 1966 оны Л. И. Брежневийн айлчлалын бүрэлдэхүүнд Халимагийн намын хорооны нэгдүгээр нарийн бичгийн дарга Б. Б. Городовиков багтаж ирсэн нь цаашдын харилцааг өргөжүүлэхэд нөлөөлсөн.

1965 оноос Уулын Алтай муж Баян-Өлгий аймагтай шууд харилцаа тогтоосон ба 1970-аад оноос ижил төрлийн байгууллагуудын шууд харилцаа бий болсон.

1973 оноос МАХН-ын ТХ-ны УТТ-ноос БНМАУ-ын аймгууд ЗХУ-ын автономит улс, муж, хязгаар, тойргуудын хооронд шууд харилцаа тогтоож хамтран ажиллах талаар тогтоол [Вклад обществ дружбы 1989: 82] гаргасан нь хөрш орон, муж тойргуудын харилцааг өргөжих боломжийг нээж өгсөн. 1973 оноос аймаг, хот, муж хязгаар БНУ-уудын хооронд шууд харилцаа бий болсноор Увс, Завхан аймгуудтай шууд харилцах болсон. 1974 оноос манай Өвөрхангай аймаг шууд харилцаатай болсон байдаг. Агийн автономит тойргийн хувьд Чита мужаас Дорнод аймагтай тогтоосон хамтын ажиллагааны хүрээнд явагдаж байлаа. Усть-Ордын автономит тойрог нь Архангай аймагтай шууд холбоотой ажиллаж байсан.

Монгол-Зөвлөлтийн харилцааны үзэл суртлын фронт нь МЗНН байж, түүний салбар зөвлөл нь монгол туургатан субъектуудад хамгийн бүтээлчээр ажиллаж байсан. 1958 онд байгуулагдсан МЗНН-ийн Буриадын салбар нь идэвхитэй үйл ажиллагаатай салбар байсан. Алтай улс БНМАУ-ын Найрамдлын байгууллагуудын хамтын ажиллагаа 1980-аад онуудад идэвхитэй байсан нь МЗНН-ийн дарга Б. Алушкины үйл ажиллагаатай шууд холбоотой байсан.

Хэл, соёлын хүчин зүйл нь монгол-зөвлөлтийн харилцаанд хамгийн чухал үүрэгтэй байсан. Зөвлөлтийн зүгээс явуулах бүхий л бодлого, үйл ажиллагаанд монгол туургатнууд манлайлан орж ирсэн. 1921–1922 онд ЗХУ-ын Ардын комиссариатын даргын даалгавраар олон тооны халимаг сэхээтнүүд манай улсад ирж ажиллан монголчуудын шинэ амьдралд тусалж ирсэн байдаг.

1966 онд Алтайн хязгаарын Манжерок хотод Монгол-Зөвлөлтийн залуучуудын фестиваль нь хоёр улсын харилцааны бэлэг тэмдэг болон үлдсэн билээ. Соёлын харилцаанаас уран зохиол, ардын урлаг, уран зургийн салбарт амжилттай хөгжсөн. Боловсрол, спортын хамтын ажиллагаа ч муугүй байсан.

1991 оны 5 сард монгол хэлтэн үндэстний театрын олон улсын их наадам анх удаа Буриадын уран бүтээлчдийн санаачилгаар Улаан-Үүд хотод болж, Буриад, Халимаг, Монгол улсын 100 гаруй уран бүтээлчид оролцсон.

3. 1990-ээд оноос хойшхи Монгол-Оросын харилцаанд монгол туургатан субъектуудын гүйцэтгэсэн үүрэг, нөлөөлсөн хүчин зүйл

1990 оноос хойш ОХУ-ын монгол туургатан субъектууд бүгд БНУ-ын статустай болж төрийн эрх барих дээд байгууллагууд нь Алтай Улсад Эл-Куралтай, Буриад Улсад Народный Хурал, Тува улсад Верховный Хурал, Халимаг Улсад өөрийн үндсэн хуулиа «Степное Уложение» хэмээн нэрлэсэн. Ийнхүү монгол туургатан субъектууд төрийн эрх барих дээд байгууллагуудаа монголоороо нэрлэж тогтоосон. 1991 онд Монгол Улсын ЕКГ Улаан-Үүдэд, 2002 онд Кызылд нээн ажиллуулж иргэдийн харилцан зорчих үйл ажиллагаанд дэмжлэг болсон ба зөвхөн мөн ондоо Тувагийн 1000 орчим иргэд [Монгол-Оросын харилцаа 2005: 155] Монголд зорчих виз авсан байдаг. Монгол туургатан субъектуудад шүтэх бишрэх эрх чөлөө бүрэн нээгдсэн нь бидний харилцаанд шашин соёлын нөлөө эргэн сэргэсэн.

1990 онд ЗХУ-д айлчилсан БНМАУ-ын Ерөнхийлөгч П. Очирбат ЗСБНХалимаг Улсын Дээд Зөвлөлийн дарга В. М. Басановыг хүлээн авч уулзсан нь шинэ монгол туургатан субъектуудтай харилцах харилцааны эхлэл байлаа.

1990 оноос түүх соёлоо сэргээх чиглэлд монгол туургатан субъектүүд бүгд ижил төстэй үйл ажиллагааг эхлүүлж, Монгол Улстай харилцах харилцааг өргөн хүрээнд явуулах болсон. 1990-ээд оноос хойш Алтайчууд үндэсний түүх соёл, зан заншлаа сэргээх талаар ихээхэн анхаарч эхэлсэн нь Монгол Улстай харилцах харилцааг өргөжүүлэхэд нөлөөлсөн. 1993 онд Монгол Улс, БНАлтай Улсын хооронд «худалдаа, эдийн засаг, шинжлэх ухаан-техник, соёлын салбарт хамтран ажиллах тухай» Засгийн газар хоорондын хэлэлцээрийг Улаанбаатар хотноо байгуулсан. Мөн ондоо хоёр талын шууд харилцаа хөгжүүлэх «харилцан ойлголцлын Протокол»-ыг Горный Алтай хотноо байгуулсан. БНАлтай улсын хамтын ажиллагааны гол субъектууд нь Монгол Улсын баруун 3 аймаг юм. БНАлтай улсын экспортод Монгол, Гонконг, Өмнөд Солонгос, Украин, Казахстан улсууд голлох байрыг эзэлдэг. Нийт бараа эргэлтийн 48,3 хувь нь Монгол улсад, 31,1 хувь нь Гонконгд, 12,8 хувь нь Өмнөд Солонгост тус тус ногдож байна. Монгол руу гаргаж буй нийт барааны 49,3 хувь нь гурил, 10,6 хувь тээврийн хэрэгслэл байна. 2002 онд Алтай улсын засгийн газрын тэргүүн М. Лапшины Монгол Улсад хийсэн албан ёсны айлчлалаар хоёр талын хамтарсан протокол байгуулж, хамтын ажиллагааны тэргүүлэх чиглэлийг дараахи байдлаар тодорхойлжээ.

- «Асгатын» мөнгөний ордыг ашиглах хамтарсан үйлдвэр байгуулах
- «Мянганы замын» бүтээн байгуулалтын Ташанта-Улаан байшинт-Өлгий-Ховд гэсэн чиглэлд Алтай улс оролцох
- Хил дамнасан биосферын орчинг бүрдүүлэх ажлыг цаашид үргэлжлүүлэх
- Гадаад худалдаа, боловсрол, соёл, шинжлэх ухаан, эрүүл мэндийн салбарын хамтын ажиллагааг цаашид бэхжүүлэх

1992 оноос ОХУ-аас Монгол Улстай харилцах харилцааны гол субъект нь БНБуриад Улс болж байсан. 1992 оны 1 сард БНМАУ, ЗСБНБуриад Улсын хооронд «Худалдаа эдийн засаг, шинжлэх ухаан-техник, соёлын хамтын ажиллагааны тухай» засгийн газар хоорондын хэлэлцээр байгуулагдсан нь хоёр талын шинэ үеийн харилцааны анхны хэлэлцээр байлаа. Худалдаа, эдийн засаг, шинжлэх ухаан, соёлын талаар хамтран ажиллах Монгол, Буриадын Засгийн газрын хоорондын комисс байгуулагдаж 1999 оноос Буриадын төлөөлөгчийн газар Улаанбаатар хотноо ажиллаж эхэлсэн байдаг. 1999 онд «Монгол Улс, БНБуриад Улсын эдийн засаг, хил орчмын хамтын ажиллагааны тухай» монгол, оросын засгийн газар хоорондын хэлэлцээр байгуулагдаж, цаашдын хамтын ажиллагааны чиглэл нь үйлдвэрлэл, худалдаа, хөдөө аж ахуй голлохыг тогтсон. Буриадын талаас Монголыг томоохон зах зээл гэдэг утгаар харилцааг өргөжүүлэх сонирхол эхний үед буюу 2000-аад оны үед байсан. Энэ үеийн нэг онцлог бол монголын бизнес эрхлэгчид Буриадын зах зээлд гарч ажиллаж эхэлсэн байдаг.

Монгол-Тувагийн соёл, шинжлэх ухаан-техникийн хэлхээ холбоо, түүхэн барилдлагыг бэхжүүлэх, үндэсний соёл, өв уламжлалыг харилцан баяжуулах зорилгоор 1991 оны 11 сарын 5-нд «соёл шинжлэх ухааны салбарт хамтран ажиллах тухай» хэлэлцээр, «эдийн засгийн хамтын ажиллагааны Тунхаглал»-ыг

байгуулсан. Тува нь Ховд, Увс, Завхан аймгуудтай хоёр талын хэлэлцээртэй, хил орчим худалдаа хийх, оюутан харилцан сургах зэргээр хамтран ажиллаж эхэлсэн. Дээрхи аймгуудын бизнес эрхлэгчид Туваг дамжин Абакан, Новосибирск, Красноярск чиглэлд гарч худалдаа, арилжаа хийдэг болсон.

1990-ээд оноос Агийн Буриадын автономит тойрог нь Дорнод аймагтай харилцан төлөөлөгчийн газраа нээн ажиллуулж эхэлсэн. 2001 оны 11 сарын 5-нд Сэлэнгэ аймаг Усть-ордын автономит тойргийн хамтын ажиллагааны хэлэлцээр байгуулагдсан.

2000 оны эхээр ОХУ нь өөрийн субъектуудын гадаад хэлхээ холбоог зохицуулах механизмыг боловсронгуй болгох зорилгоор Гадаад Хэргийн яамныхаа дэргэд Олон улсын болон гадаад эдийн засгийн харилцааны асуудлаар холбооны субъектуудын зөвлөлдөх Зөвлөл хэмээх бүтцийг байгуулан ажиллуулж эхэлсэн байдаг. ОХУ-ын Гадаад хэргийн сайд И. С. Иванов 1999 онд Монголд айлчлахдаа Монгол Улс, ОХУ-ын субъект хоорондын хамтын ажиллагаанд дэмжлэг үзүүлэхээ [Батцэцэг 2007: 78] тэмдэглэсэн.

Монгол-Оросын харилцаа 2000 оноос хойш идэвхижсэн бол монгол туургатан субъектуудын харилцаа 1990-ээд оноос идэвхижсэн. Буриадын научный төв, Халимагийн научный төв, Тувагийн архивын газрууд хамтарсан төсөл, хөтөлбөр хэрэгжүүлэх болон эдгээр субъектуудын их дээд сургуулиудад монгол оюутан сургах, эдгээр субъектуудаас Монголд сургахад монголын талаас үзүүлэх дэмжлэг нэмэгдсэн. 1991–2004 онуудад Монгол Улсаас ОХУ-ын монгол туургатан субъектуудтай харилцан хамтын ажиллагааны нийт 35 гэрээ, хэлэлцээрийг [Монгол-Оросын харилцаа 2006: 439–444] байгуулсан бол 2005–2020 онуудад хамтын ажиллагааны 8 гэрээ, хэлэлцээрүүдийг [Монгол-Оросын харилцаа 2020: 9–10] байгуулжээ. Зөвхөн соёл, боловсрол, шинжлэх ухаан төдийгүй худалдаа, эдийн засгийн харилцаа нэмэгдсэн. 1992 онд Монгол Улс, Буриад улсын хооронд л гэхэд 375 худалдах-худалдан авах гэрээ [Новые подходы 2008: 94] байгуулагдсан. Монгол туургатан субъектуудтай харилцах харилцаанд ХАА-н салбарын хамтын ажиллагааг голлон барьж иржээ.

4. Монгол туургатан субъектуудтай харилцах харилцааны онцлог талууд

Монгол-Оросын харилцаанд монгол туургатан субъектуудын үзүүлэх нөлөө нь нийтлэг хэдий ч субъект бүрт уг харилцаанд гүйцэтгэсэн онцлог талууд бас бий. Бийскээр дамжих худалдаа, эдийн засгийн харилцаа хумигдах хэрээр Алтай улстай харилцах харилцаа буурсан. 2002 онд «Асгат»-ыг түшиглэн хамтран ажиллах гэрээ байгуулсан нь уул уурхайн салбарт Монгол-Оросын хамтран ажиллах шинэ үеийн анхны гэрээний нэг байлаа. ОХУ-ын монгол туургатан субъектуудтай харилцах харилцаанд зам харилцаа, дэд бүтцээс хамаараад Буриад улстай харилцах харилцаа бүх салбарт тэргүүлэх байр суурьтай явж ирсэн нь харилцааны нэг онцлог тал. Үүнийг Монгол Улсын Их хурлын дарга Н. Багабанди «Бидний туулж ирсэн зам, одоогийн шинэчлэлийн зам ижил тул түүнийг хэрэгжүүлэх арга зам нэг юм. Монгол, Оросын хамтын ажиллагааны гүүр нь БУРИАД УЛС. Тиймээс Оростой харилцах харилцааг Буриадгүйгээр төсөөлөх аргагүй» [Монгол-Оросын харилцаа 2005: 185] гэж тэмдэглэсэн.

Тувагийн хувьд 1944 он хүртэл бие даасан субъект байсан тул тэнд монгол, оросын далд өрсөлдөөний талбар байсан. ЗХУ-д нэгдсэний улмаас 1960-аад оныг хүртэл харилцаа суларсан тал бий.

Халимаг улсын түүх нь Монгол-Оросын харилцаанд онцлог юм. Учир нь тэд буриад, алтай, тува нар шиг өөрийн уугуул нутагтаа бус Оросын гүн рүү нүүж очиж суурьшсан шилжин суурьшигчид юм. Орост байгаа монгол диаспор хэмээн тодорхойлж болно. 2 автономит тойргийн хувьд Монгол улсаас ОХУ-ын Эрхүү, Чита мужуудтай харилцах харилцаанд багтаж явж ирсэн байдаг.

5. Дүгнэлт

Шашин шүтлэг, бичиг соёл нэгдмэл [Единархова, Николаева 2009: 83] монгол туургатнууд нь түүхийн ямар ч цаг үед харилцан ойр дотно байсныг өнгөрсөн 100 жилийн түүх харуулж байна. Монгол-Оросын хамтын ажиллагаанд монгол туургатан улсуудын хэл соёл, түүхэн уламжлал, ёс заншил, ахуй амьдралын хэв маяг, бие биеэ ойлгоход дөхөмтэй байдал нь нөлөөлсөн [Батцэцэг 2007: 188].

Өнөөгийн манай судалгаанд Монгол улс ба монгол туургатан улсуудын харилцааг монгол-оросын харилцаан дахь «хил орчмын бүс нутаг, субъектуудын харилцаа» [Олон улс судлал 2002: 16] хэмээх ойлголтоор томъёолж тэмдэглэж ирсэн байдаг. Бодитоор бол «монгол-оросын харилцаан дахь монгол туургатан субъектуудын харилцаа» хэмээн шууд томъёолох боломжтой юм. Монгол, Оросын хилийн шугамын дагуу гарал, үүсэл, хэл соёл, зан заншлаараа салшгүй холбоотой ард түмнүүд оршин амьдарч ирсэн түүхэн уламжлал, харилцан хамаарал, нийтлэг сонирхол, эрх ашиг нь эдүгээ ч тэдгээр ард түмний олон талын хамтын ажиллагааг идэвхижүүлж буй чухал хүчин зүйл [Монгол-Оросын харилцаа 2005: 163] болж байна. Монгол-Оросын харилцааны хүрээнд монгол туургатны хоорондын соёл урлаг, монгол судлал, шинжлэх ухаан, уран бүтээлчдийн болон боловсролын хамтын ажиллагаа шинэ агуулгаар хөгжиж эхэлсэн нь 1990-ээд оноос хойшхи хоёр орны харилцааны нэг онцлог байлаа.

Монгол Улсын бүсчилсэн хөгжлийн үзэл баримтлалыг ОХУ руу гарах дэд бүтцийн гарцуудтай уялдуулж өгсөн нь хил залгаа монгол туургатан субъектуудтай харилцах харилцааг хөгжүүлэх хэтийн төлөвт томоохон дэмжлэг болно.

Литература

- Батцэцэг 2007 — *Батцэцэг Ч.* Монгол Улстай хил залгаа бүс нутаг (= Регионы, граничащие с Монголией). Улаанбаатар: Бемби сан, 2007. 191 с.
- Вклад обществ дружбы 1989 — Вклад обществ дружбы в развитие прямых связей (МЗНН болон ЗМНН-ийн төлөөлөгчдийн хоёр талын уулзалтын материал (= Материалы двусторонней встречи представителей Монголо-советского общества дружбы и Советско-Монгольского общества дружбы). Улаанбаатар: Гос. изд-во, 1989. 132 с.
- Ганжуров 1997 — *Ганжуров В. Ц.* Россия и Монголия: история, проблемы, современность. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 181 с.
- Единархова, Николаева 2009 — *Единархова Н. Е., Николаева И. П.* Колонизация Монголии (XVII – начало XX вв.). Иркутск: Восточно-Сибирская гос. акад. образования, 2009. 121 с.
- История Бурятии 1992 — История Бурятии в вопросах и ответах. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1992. 122 с.

- Монгол-Оросын харилцаа 2006 — Монгол-Оросын харилцаа: баримт бичгүүд (1991–2004) (= Отношения между Монголией и Россией: документы (1991–2004)). Улаанбаатар: Бемби сан, 2006. 444 с.
- Монгол-Оросын харилцаа 2005 — Монгол-Оросын харилцаа: бүсчилсэн хөгжлийн бодлого, хамтын ажиллагаа (= Отношения между Монголией и Россией: политика регионального развития, сотрудничество). Улаанбаатар: Бемби сан, 2005. 216 с.
- Монгол-Оросын харилцаа 2020 — Монгол-Оросын харилцаа. Баримт бичгүүд. 2005–2020 (= Отношения между Монголией и Россией. Документы. 2005–2020). Улаанбаатар: Битпресс, 2020. 440 с.
- Новые подходы 2008 — Новые подходы к истории взаимоотношений России и Монголии и их современное состояние: материалы международного круглого стола. Улан-Батор: Бемби сан, 2008. 140 с.
- Олон улс судлал 2002 — Олон улс судлал (= Международные отношения). 2002. № 2. 164 с.
- Орос дахь монгол угсааны улсууд 1995 — Орос дахь монгол угсааны улсууд (= Монгольские этносы в России). Улаанбаатар: Изд-во АН Монголии, 1995. 140 с.
- Орос-Хятадын гэрээ 2017 — Орос-Хятадын гэрээ, хэлэлцээрүүд (1689–1947) (= Российско-китайские соглашения и переговоры (1689–1947)). Улаанбаатар: Ауруг Паблишинг, 2017. 278 с.
- ОХУ, БНХАУ 2010 — ОХУ, БНХАУ: 2009. Судалгааны уулзат (= Россия и Китай: 2009. Исследовательская встреча). Сб. ст. Улаанбаатар: ТЕГ, 2010. 222 с.
- ОХУ, БНХАУ 2011 — ОХУ, БНХАУ: 2010. Сб. ст. Улаанбаатар: ТЕГ, 2011. 173 с.
- Республика Алтай 1992 — Республика Алтай. Горно-Алтайск: Изд. дом Ак-Чечек, 1992. 80 с.
- Саая 2003 — Саая С. В. Россия-Тува-Монголия: «центрально-азиатский треугольник» в 1921–1944 годах. Абакан: Тип. ООО Кооп. Журналист, 2003. 199 с.
- Тувинская правда 1944 — Тувинская правда. 1944 оны 11 сарын 2.
- Чимитдоржиев 1987 — Чимитдоржиев Ш. Б. Россия и Монголия. М.: Наука, 1987. 233 с.

References

- Altai Republic . Gorno-Altaysk: Ak-Chechek, 1992. 80 p. (In Russ.)
- Battsetseg Ch. Regions That Have No Border with Mongolia. Ulaanbaatar: Bembi San, 2007. 191 p. (In Mong.)
- Chimitdorzhiev Sh. B. Russia and Mongolia. Moscow: Nauka, 1987. 233 p. (In Russ.)
- Edinarkhova N. E., Nikolaeva I. P. Colonization of Mongolia, 17th – Early 20th Century. Irkutsk: Eastern Siberia State Academy of Education, 2009. 121 p. (In Russ.)
- Ganzhurov V. Ts. Russia and Mongolia: History, Problems, Current Affairs. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 1997. 181 p. (In Russ.)
- Mikhailov T. (ed.) History of Buryatia in Questions and Answers. Vol. 1. Ulan-Ude, 1990 . 71 p. (In Russ.)
- Mongolian-Russian Relations, 1991–2004. Collected documents. Ulaanbaatar: Bembi San, 2006. 444 p. (In Mong.)
- Mongolian-Russian Relations, 2005–2020. Collected documents. Ulaanbaatar: Bitpress, 2020. 440 p. (In Mong.)
- Mongolia-Russia Relations: Regional Development Policy and Cooperation. Ulaanbaatar: Bembi San, 2005. 216 p. (In Mong.)
- Mongolic Peoples of Russia. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Sciences, 1995. 140 p. (In Mong.)
- Olon uls sudlal (International Affairs)*. 2002. No. 2. 164 p.
- Russia and China: 2009 Research Meeting. Collected articles. Ulaanbaatar: ТЕГ, 2010. 222 p. (In Mong.)

- Russia and China: 2010. Collected articles. Ulaanbaatar: TEG, 2011. 173 p. (In Mong.)
- Russia-Mongolia Relations: New Approaches to History and Current State. International round table meeting proceedings. Ulaanbaatar: Bembi San, 2008. 140 p. (In Mong.)
- Russian-Chinese Treaties and Negotiations, 1689–1947. Ulaanbaatar: Aurug, 2017. 278 p. (In Mong.)
- Saaya S.V. Russia-Tuva-Mongolia: The ‘Central Asian Triangle’, 1921–1944. Abakan: Zhurnalists, 2003. 199 p. (In Russ.)
- Soviet-Mongolian Friendship Societies: The Impact into Further Development of Direct Links. Proceedings of bilateral meeting. Ulaanbaatar: State Publ. House, 1989. 132 p. (In Mong.)
- Tuvinskaya pravda*. 1944, November 2. (In Russ.)

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

УДК / UDC 94(47)

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-440-449



Новые источники по истории Дербетского улуса

*Александр Викторович Цюрюмов*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д.8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0001-8214-3758. E-mail: tsyuryumov@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Цюрюмов А. В., 2021

Аннотация. *Цель* статьи — дать характеристику источника по истории Калмыцкого ханства — «Выписки о дербетевых владельцах и о[б] их улусах сочиненной». Источник выявлен в Национальном архиве Республики Калмыкия в фонде И-36 «Состоящий при калмыцких делах при Астраханском губернаторе». *Результаты.* «Выписка» содержит 70 листов. Документ был составлен в Коллегии иностранных дел для ознакомления с политикой, проводимой в отношении улуса, и был прислан вместе с императорским указом для ознакомления губернатора. Сведения источника позволяют значительно дополнить историю не только Дербетского улуса, но и Калмыцкого ханства в целом. В документе описывается история Дербетского улуса с начала XVIII в., но большая часть посвящена периоду с 1740-х до середины 1750-х гг. Появление данного документа связано с событиями, происходившими на Дону, где кочевал Дербетский улус. Основное внимание посвящено отношению владельцев улуса к усобицам, развернувшимся в первой половине столетия. *Выводы.* «Выписка о дербетевых владельцах и о их улусах сочиненная» является одним из наиболее подробных источников по истории Дербетского улуса в XVIII в. Основана она на правительственных документах первой половины XVIII в. Поэтому в ней мы находим подробное изложение событий, связанных с откочевками улуса на Дон как реакции отношения владельцев улуса к происходившим в ханстве усобицам. Составителем ее, по всей вероятности, был Василий Бакунин — наиболее информированный по делам Калмыцкого ханства сотрудник.

Ключевые слова: Калмыцкое ханство, Дербетский улус, кочевники, Дон, донские казаки

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5).

Для цитирования: Цюрюмов А. В. Новые источники по истории Дербетского улуса // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 440–449. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-440-449

New Sources on the History of Dorbet Ulus

Alexander V. Tsyuryumov¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0001-8214-3758. E-mail: tsyuryumov@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Tsyuryumov A. V., 2021

Abstract. The article *aims* to introduce a new source on the Kalmyk Khanate's history, namely, "Vypiska o derbetevykh vladel'tsakh i o ikh ulusakh sochinennaia" (An extract about Derbet owners and their ulus, composed). The document was discovered in the National Archive of the Republic of Kalmykia, repository 36, "Sostoiaschii pri kalmytskikh delakh pri Astrakhanskom gubernatore (To Kalmyk affairs under the Astrakhan governor). *Results.* The record made on 70 sheets of paper, originated from the Collegium of Foreign Affairs; it was sent along with the imperial decree for the governor to familiarize himself with the policy pursued in relation to the ulus. The source contains significant data that sheds additional light not only on the history of the Derbet ulus but also on the Kalmyk Khanate overall. It describes the history of the ulus since the early eighteenth century, with a focus on the events between the 1740s and mid-1750s. The document has to do with the events that took place on the Don, where the Derbet ulus used to roam; special attention is given to the Derbet owners' attitudes to the strife that took place in the first half of the century. *Conclusions.* "Vypiska o derbetevykh vladel'tsakh i o ikh ulusakh sochinennaia" is one of the detailed records describing the history of the Derbet ulus in the eighteenth century based on the government's documents of the first half of the century. That is why there is a detailed description of the events related to the ulus's move to the Don, indicating the ulus owners' attitudes to the strife that took place at the time in the Khanate. There is every reason to believe that the document was written by Vasily Bakunin, the Collegium member who was most knowledgeable about the affairs of the Kalmyk Khanate.

Keywords: Kalmyk Khanate, Derbet ulus, nomads, Don, Don Cossacks

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. AAAA-A19-119011490038-5 'Sociopolitical and Cultural Development of South Russia's Peoples: Comprehensive Studies of Respective Processes'.

For citation: Tsyuryumov A. V. New Sources on the History of Dorbet Ulus. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13(3): 440–449. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-440-449

Введение

Национальный архив Республики Калмыкия является бесценным хранилищем документов по истории Калмыкии XVII–XVIII вв. Документы архива отражают историю Калмыцкого ханства, а также проводимую российской имперской и губернской администрацией политику в отношении калмыков.

Безусловно, наибольшую значимость представляют документы фонда И-36 «Состоящий при калмыцких делах при Астраханском губернаторе», в котором отложились 423 дела (1713–1771 гг.). В 20–30-е гг. XX в. документы фонда подробно изучал профессор Астраханского университета Н. Н. Пальмов, автор многотомных «Этюдов по истории приволжских калмыков» [Пальмов 1926; Пальмов 1927; Пальмов 1929]. Начиная с 1960-х гг. по настоящее время с материалами фонда работали калмыцкие исследователи-историки М. М. Батмаев [Батмаев 1993], А. Г. Митиров [Митиров 1998], Г. О. Авляев [Авляев 2002],

А. В. Цюрюмов [Цюрюмов 2007], В. Т. Тепкеев [Тепкеев 2018] и др. Выявленные ими многочисленные правительственные распоряжения, донесения астраханских и других местных чиновников, письма калмыцких ханов стали источниковой основой нескольких монографических исследований и позволили восстановить историю калмыцкого народа в XVIII в.

Среди наиболее интересных и недостаточно исследованных источников — «Выписка о дербетовых владельцах и о их улусах сочиненная» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 95–165]. Цель настоящей статьи — дать характеристику указанного источника по истории Калмыцкого ханства.

Сведения «Выписки о дербетовых владельцах...» по истории взаимоотношений дербетских нойонов с российскими властями и калмыцкими ханами

Появление данного документа связано с событиями, происходившими на Дону, где кочевал Дербетский улус. В течение нескольких лет Войско Донское неоднократно обращалось ко двору с просьбой отвести улус от кочевий на Дону. 11 марта 1756 г. императрица Елизавета I указала владелице улуса Абе, ее сыну Галдан-Черену и всем дербетским владельцам отойти от Дона и прикочевать к Волге [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 173об.]. Дербетским правителям напоминали, что начиная еще с 1744 г. владелец улуса Лабан-Дондук просил разрешения кочевать отдельно от других калмыцких улусов [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 173–181]. «Выписка о дербетовых владельцах» была составлена в Коллегии иностранных дел для ознакомления с политикой, проводимой в отношении улуса, и была прислана вместе с императорским указом для ознакомления губернатора.

В «Выписке» освещаются события, связанные с улусом с начала XVIII в., но большая часть посвящена периоду с 1740-х до середины 1750-х гг. Ознакомление с данным источником позволяет значительно дополнить историю не только Дербетского улуса, но и Калмыцкого ханства в целом.

Выписка начинается с традиционного положения: «Калмыцкие дербетские владельцы с калмыцкими торгоутскими владельцы не одного рода и особливые свои улусы имеют. Однако же издревле те дербетские владельцы состояли в ведении и послушании калмыцких ханов, которые происходят из торгоутской фамилии и улусами их дербетских владельцев несравненно сильня, токмо во время бывших у торгоутских владельцев междоусобей те дербетские владельцы с ними не мешаясь, от них отлучались» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 95]. Далее освещаются основные события военной истории улуса.

Отечественная историография накопила достаточный материал о военной службе дербетских нойонов в XVII–XVIII вв. Известно, что Мунко-Темир пользовался особым доверием астраханских властей, когда привел 5-тысячный отряд для обороны Царицына от восставших [Голиков 1837: 130–133]. В результате калмыки не позволили восстанию охватить все Нижнее Поволжье. Осенью Мунко-Темир осадил Черный и Красный Яр, тем самым остановив отряд Л. Хохлача [Голикова 1975: 211–215]. В марте 1706 г. к Астрахани прибыло войско фельдмаршала Б. П. Шереметева, которое вместе с отрядами Чакдорджаба, Мунко-Темира, Чемета, Санджиба взяло город [РГАДА. Ф. 371. Стб. 416 (1167)]. Затем Мунко-Темир с Чеметом у Царицына рассе-

яли отряды восставших, а Черкес разгромил их на нагорной стороне Волге [НА РК. Ф. И-36. Д. 45. Л. 21].

В Национальном архиве Республики Калмыкия сохранилось письмо дербетского нойона Лабан-Дондука императрице Елизавете I (1748 г.), в котором говорилось, что в 1702 г. дербеты получили повеление Петра I «кочевать при реках Волге, Дон и Яике по своей воле, где, когда похочет» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 230. Л. 251об.]. На следующий год дербеты организовали наблюдательные посты по границам войска Донского. В историографии мы находим подтверждение, что в середине июня этого года Мунко-Темир сообщал в Москву: «Велено против крымских и запорожских воровских казаков от тайных их приходов всякую осторожность и караулы иметь и в готовности всякой быть и я по тому указу на все четыре стороны улусных своих людей от себя посылал и в караулы от их приходов неприятельских и до ныне стоят» [Шовунов 1991: 138].

В «Выписке о дербетевых владельцах ...» упоминается конфликт, произошедший между ханом Аюкой и его сыном Чакдорджабом, в ходе которого дербетский владелец Мунко-Темир тайша с улусами отошел на Дон. Многие подробности его рассмотрены В. М. Бакуниным [Бакунин 1995: 199–200].

Из «Выписки о дербетевых владельцах ...» становится известно, что только после женитьбы сына дербетского владельца Мунко-Темира Четеря на дочери Аюки Бунтар улус вернулся на Волгу. Далее в документе описывается дальнейшее укрепление династических связей, когда Четерь женился на другой дочери Аюки — Даши-Черень, которую в 1717 г. оставил и женился на внучке Аюки и дочери Чакдорджаба Доржи-Черень. Это вызвало недовольство Аюки, который «на владельца Четеря осердился и призвав его к себе не малое время содержал его при себе под претекстом лечения его болезни, однако же под крепким при-смотром». В ответ улус вновь откочевал на Дон. Тогда Аюка приказал хошутским владельцам на Дербетский улус «учинить нападение и оной забрать себе во владение». Только вмешательство Чакдорджаба примирило Аюку и Четеря. После этого улус перешел кочевать по-прежнему на Волгу [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 95об.].

Следующее обострение отношений с дербетами произошло в 1723 г. После начала новой междоусобицы Четерь вновь отошел за Дон. Всего здесь до 1726 г. находилось вместе с улусами Дасанга более 15 тысяч кибиток. Лишь через несколько лет беглецы вернулись к Волге и подчинились новому хану — Церен-Дондуку [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 96]. Отметим, что в историографии неоднократно указывалось: Четерь старался кочевать отдельно от остальных улусов (см., например: [Бакунин 1995: 88–89; Цюрюмов 2007: 167]).

В усобице 1731 г. дербеты выступили сначала «согласниками» Дондук-Омбо, но не поддержали его во время ухода на Кубань. Тогда Дондук-Омбо силой увел Четеря и половину его улуса. Сын же Четеря Лабан-Дондук с другой половиной улуса отошел за Дон к Черкасскому городку, а потом был введен внутрь Царьцынской сторожевой линии [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 96об.].

Попытки решения дербетского вопроса в первой половине 1740-х гг.

После смерти Дондук-Омбо в ханстве началась новая усобица. Долгое время большие сложности возникали с подчинением дербетских нойонов новому правителю ханства. М. М. Батмаев отмечает, что нойоны этого улуса под разными

предлогами уклонялись от соединения с ханом, не выполняли его распоряжения и неоднократно обращались к местной царской администрации и к самому правительству с просьбой об отдельном кочевании, не забывая обвинять хана в различных, часто надуманных прегрешениях [Батмаев 1993: 298, 302, 343–344].

В усобице, последовавшей сразу после смерти хана Дондук-Омбо, новый дербетский владелец Лабан-Дондук ни к кому «не пристал и с улусами отошел к Царицынской линии и указом впушен во оную и был тамо до приезда туда тайного советника В. Н. Татищева, при котором с небольшим числом его войска и при объявлении в калмыцком народе наместником ханства владельца Дондук-Даши был, причем он Лабан-Дондук яко же и протчие владельцы калмыцкие по прежним обыкновениям в верности Ея императорскому величеству и в надлежащем онаго наместника ханства почтении и послушании и присягу учинили» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 96об.–97].

Таким образом, в период усобиц участилась практика ухода улуса от центра событий на Дон, а затем внутрь Царицынской линии. Это со временем ослабляло степень подчиненности дербетских нойонов правителям ханства. Поэтому в 1742 г. новый правитель ханства Дондук-Даши «в бытность его в Москве ... представлял, что калмыцкой народ пришел в умаление и в убожество и просил, чтоб для общей всего калмыцкого народа пользы дербетского владельца Лабан-Дондука по прежнему обыкновению с ними соединить» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 97об.]. 31 августа Лабан-Дондуку «велено быть обще с протчими калмыцкими улусы в его наместникове ведомстве, <...> при том бы он наместник ханства того владельца Лабан-Дондука яко пред протчими старшаго имел в особливом разсуждении и поступал с ним склонным образом и тем онаго к общему с собою кочеванию приохотил, объявляя, что он пред тем от протчих калмыцких улусов нарочно от их междуусобия удаляясь, кочевал особливо» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 97об.]. Астраханскому губернатору В. Н. Татищеву было указано, что в случае просьбы Лабан-Дондука временно откочевать от других ему необходимо получать согласие наместника ханства [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 97об.].

При этом 31 августа 1742 г. астраханский губернатор В. Н. Татищев получил указ «того дербетева владельца Лабан Дондука пристойным образом приводить, чтоб он во всем том в чем нет противности интересам Ея императорского величества наместнику ханства отдавал надлежащее послушание и кочевал не отдаляясь от прочих калмыцких улусов» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 97об.–98]. Еще зимой вниз по Дону были «отпущены» Дербетский и Багацохуровский улусы, это позволило губернатору В. Н. Татищеву и бригадиру Кольцову предложить «особое кочевание» этих улусов. Но 11 ноября 1742 г. Коллегия иностранных дел и обер-прокурор Сената и действительный тайный советник И. И. Бахметев не поддержали предложение В. Н. Татищева и Кольцова [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 97об.–98].

Неожиданная новость пришла из степи: наместник и Лабан-Дондук встретились в ставке наместника 1 октября 1742 г. и «на письме постановили и взаимными присягами утвердили, чтоб всем торгоутским и дербетским владельцам как во внешних, так и во внутренних делах поступать обще. И в суде, и в наказании винных никому не наровить так, как и напредь сего при хане Аюке

было, и чтоб один другому зла не мыслил и возмущения не чинил» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 98об.].

Коллегия иностранных дел (далее — КИД) в 1743 г. обратила внимание на поступившие жалобы с Дона на уничтожение дербетами сенокосов и лесов. Поэтому КИД 10 декабря 1743 г. повелела вновь перевести Дербетский улус на Волгу, а Лабан-Дондук должен был «о тех обидах и разорениях накрепко исследовать и все возратить и заплатить и виновных наказать» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 99]. К тому же в следующем году Военная коллегия получила из крепости Святой Анны промеморию о готовящемся уходе Дербетского улуса на Кубань [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 99об.].

М. М. Батмаев приводит указ Коллегии иностранных дел от 19 ноября 1744 г., разрешавший дербетским нойонам со всеми их улусами кочевать отдельно от остальных улусов. В силу этого указа их улусы перешли кочевать на Дон. Однако ввиду ограниченности свободных земель они постоянно конфликтовали с казаками из-за потравы сенных угодий, взаимного отгона скота [Батмаев 1993: 298, 301]. На наш взгляд, данный указ не просто разрешал дербетам отдельное кочевание. Подтверждение этому мы находим в более позднем Указе от 27 января 1748 г., в котором пересказывалось содержание грамоты, переданной втайне от наместника находившимся в столице Лабан-Дондуку и его сыну Шампиль-Норбо и предполагавшей «из ведомства калмыцких ханов исключить», в будущем с торгоутами «не сближать и наместнику ханства не подчинять, но по малу от торгоутских улусов отлучать» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 208. Л. 24–25]. Подробное изложение событий 1744–1745 гг. имеется в литературе и подтверждает новый курс Коллегии [Цюрюмов 2007: 264–266].

Приезд дербетских нойонов Лабан-Дондука и его сына Шампиль-Норбо в Москву летом 1744 г. стал важным событием. В «Выписке о дербетевых владельцах...» приведена достаточно подробная информация об этом приезде. 30 августа советник Коллегии В. М. Бакунин встретился с зайсангом Саницаром, который подал прошение о построении для дербетских владельцев на Дону ниже Царицынской линии крепости, «в которой они, владельцы, могли жить зимою, а летом около оной кочевать, объявляя, что таким образом могут они, дербетевы, калмыки быть под единою властью Ея императорского величества, а калмыцкому хану до них и дела не будет» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 101об.].

Во время подачи прошения советник В. М. Бакунин пытался выяснить причину несогласия между правителями ханства и дербетскими владельцами. Саницар признал, что «они по матерям их братья, а несогласие их происходит болше от того, что дербеты от торгоутов имеют опасение, что б они их, дербетев, не поубавили, яко же и прошедшей зимы наместник ханства присылал к ним зайсангов и калмык, которые без суда из улусов их увели болше ста кибиток». Далее Саницар подробно рассказал о захваченных дербетах, о том, что в ханстве всего их 5 000 кибиток [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 101об.–102об.]. Подробности этого разговора, приведенные в документе, позволяют предположить, что составителем «Выписки о дербетевых владельцах» является В. М. Бакунин. Можно также предположить, что она является дополнением (второй частью) к «Описанию калмыцких народов, особливо из них торгоутского» (1761) [Бакунин 1995].

Планы Коллегии иностранных дел по созданию новой системы отношений ханской власти и Дербетского улуса.

21 июня 1744 г. КИД разработала новую линию: Лабан-Дондук должен «Дондук-Даше яко наместнику ханства отдавать надлежащее почтение и послушание», при этом «дербетские улусы к сближению с торгоутскими улусами не принуждать, а смотреть того, чтоб оные с протчими улусы на одной стороне Волги кочевали и владельцы б дербетские в надлежащем наместнику ханства отдавали послушание» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 103].

7 и 9 октября 1744 г. были получены копии с «договорного письма наместника ханства калмыцкого Дондук-Даши с владельцем Лабан-Дондуком о спорных их улусах». Из текста стало известно, что договаривающиеся стороны решили, что будущей зимой Дербетский улус будет кочевать на краю улусов наместника по реке Куме [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 104об.].

19 ноября 1744 г. владельцу Лабан-Дондуку была отправлена грамота, указывавшая «кочевать особливо, не мешаясь с торгоутами». Астраханский губернатор В. Н. Татищев получил указ, в котором в общих чертах описывался новый курс: «не токмо оных дербетов по силе прежних указов с торгоутами не сближать и наместнику ханства не подчинять, но по малу от торгоутских улусов отлучать, но при том и до ссор не допускать. И сие отлучение чинить таким искусным образом, дабы до времени наместник ханства о том нимало не признал» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 105–106].

Но уже в декабре 1744 г. стало известно, что дербеты прикочевали «едва уже не до Черкаска», где начались новые конфликты, улус «кубанскою стороною Дона еде не токмо все заготовленные казачьи сена скотом потравил, а протчия яко неприятель огнем пожег, но и по той стороне немалые разбои и граблении казакам подкомандные его калмыки починили». При этом пострадали и «едущие в Черкаской из Малороссии и из других мест с хлебом и протчими припасами» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 106об.–108об.].

Наступившая снежная зима 1745 г. не привела к разрешению перевести улус внутрь Царицынской линии. КИД была неумолима: кочевать разрешалось «при Волге между Царицына и Черного Яру или по речкам, впадающим в Дон» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 115].

Откочевка улуса неожиданно затронула систему российско-крымских отношений. Стал жаловаться на дербетов и крымский хан Селим-Гирей, у которого был отогнан табун лошадей. Разбирательства продлились несколько лет. Наконец 1 марта 1748 г. КИД предложила атаману Д. Ефремову забрать у дербетов всех угнанных лошадей и вернуть в Крым, но только если поступит новое требование [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 115об., 129].

Зимой 1744–1745 гг. Коллегия получила несколько известий о планах улуса откочевать на Кубань. В этих условиях 6 апреля 1745 г. императорская грамота предписала дербетам кочевать по Дону «между российских жилищ <...> в тех местах, которые донской войсковой атаман Ефремов покажет». Чтобы Лабан-Дондук не соединился с наместником ханства Дондук-Даши и не начались новые конфликты, войсковому атаману предписывалось охранять улус и «содержать при нем Лабан-Дондуке искусного старшину с небольшим числом

казаков». Только весной 1747 г. улус был переведен к Волге [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 109об., 115об., 120об.].

Весной 1748 г. Лабан-Дондук сообщил в Астрахань, что планирует соединиться с наместником, объединение должно было сопровождаться женитьбой его сына и дочери наместника [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 122]. Таким образом, реальное примирение и объединение наметились после заключения матримониального союза торгоутского правителя и дербетского нойона.

Неожиданно в 1749 г. астраханский губернатор И. О. Брылкин выступил против совместного кочевания улусов. По его мнению, необходимо содержать улус по Дону «в мирное и не опасное время», а в «случае нужды и опасности на российской» [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 123–124об.].

Несмотря на примирение, обе стороны продолжали присылать в Астрахань жалобы. Например, 31 июля 1748 г. Лабан-Дондук рассказал, что наместник захватил его подвластных. Одновременно нойон продолжал жаловаться и на донских казаков [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 130об.–131об.].

В 1749 г. в КИД стало известно о конфликте Лабан-Дондука и его сына Шампиль-Норбо, после чего последний даже откочевал в Черкасский городок. Но в феврале Лабан-Дондук скоропостижно умер. В марте от оспы скончался и Шампиль-Норбо. Правительницей улуса оставалась нойонша Аба, дочь нойона Дасанга и племянница наместника Дондук-Даши, а формальным наследником являлся ее малолетний сын Галдан-Черен [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 130об.–131об.]. Это же отмечал и М. М. Батмаев: «В 1749 г. ситуация в улусе изменилась. Кончина Солом-Доржи, затем Лабан-Дондука и его старшего сына Шампиль-Норбо сделала единственным наследником малолетнего сына Лабан-Дондука Галдан-Церена, за которого стала править мать Аба, дочь Дасанга [Батмаев 1993: 61]. Губернатор неоднократно отмечал слабое правление Абы, считая, что владелица из-за возраста «состоянием слаба», поэтому не контролирует своих зайсангов, «учинивших нападения на соляные промыслы на озере Эльтон» [Цюрюмов 2007: 265–266].

Основным вопросом в правлении новой владелицы стал разбор взаимных жалоб дербетов и донских казаков. Только к 1752 г. определились места зимних (близ Дона) и летних (около Царицына и по рекам, впадающим в Дон) кочевков улуса. Хотя в 1752 г. КИД вновь подтвердила, что улус необходимо соединить с наместником [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 142об.].

В 1752 г. намечались браки двух дочерей Дондук-Даши: одной с Галдан-Череном, другой — с хошутским нойоном [НА РК. Ф. И-36. Оп. 1. Д. 286. Л. 146об.]. Таким образом, наследник улуса должен был породниться с наместником ханства.

Кроме упомянутой выше информации, в «Выписке о дербетовых владельцах...» приведен значительный объем сведений о локальных конфликтах между калмыками Дербетского улуса и донскими казаками.

Заключение

«Выписка о дербетовых владельцах и о их улусах сочиненная» является одним из наиболее подробных источников по истории Дербетского улуса в XVIII в. Основана она на правительственных документах первой половины XVIII в., поэтому в ней мы находим подробное изложение событий, связанных

с откочевками улуса на Дон как реакции на отношения владельцев улуса к происходившим в ханстве усобицам. В ряде случаев приводимый в «Выписке...» материал значительно дополняет и уточняет выявленный в Национальном архиве Республики Калмыкия круг источников. Анализ показывает, что в политике Коллегии иностранных дел и целого ряда астраханских губернаторов в эти годы постепенно зарождался курс на ослабление власти ханов над дербетскими нойонами.

Считаем, что составителем «Выписки...» является В. М. Бакунин. Впоследствии она легла в основу второй части «Описания калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года», изданного в «Красном архиве» и переизданного в Элисте в 1995 г.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

Sources

National Archive of the Republic of Kalmykia.

Russian State Archive of Ancient Acts.

Литература

Авляев 2002 — *Авляев Г. О.* Происхождение калмыцкого народа. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 325 с.

Бакунин 1995 — *Бакунин В. М.* Описание истории калмыцких народов, а особливо из них торгоутского, и поступков их ханов и владельцев. Сочинение 1761 года. 2-е изд.: Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 156 с.

Батмаев 1993 — *Батмаев М. М.* Калмыки в XVII–XVIII вв. События, люди, быт. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 382 с.

Голиков 1837 — *Голиков И. И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. Т. II. М.: Тип. Н. Степанова, 1837. 573 с.

Голикова 1975 — *Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705–1706 гг. М.: МГУ, 1975. 327 с.

Митиров 1998 — *Митиров А. Г.* Ойраты — калмыки: века и поколения. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 382 с.

Пальмов 1926 — *Пальмов Н. Н.* Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. I. Астрахань: Калмоблиздат, 1926. 260 с.

Пальмов 1927 — *Пальмов Н. Н.* Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. II. Астрахань: Калмоблиздат, 1927. 231 с.

Пальмов 1929 — *Пальмов Н. Н.* Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. III–IV. Астрахань: Калмоблиздат, 1929. 390 с.

Тепкеев 2018 — *Тепкеев В. Т.* Аюка-хан и его время. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018. 359 с.

Цюрюмов 2007 — *Цюрюмов А. В.* Калмыцкое ханство в составе России: проблемы политических отношений. Элиста, 2007. 462 с.

Шовунов 1991 — *Шовунов К. П.* Очерки военной истории калмыков XVII–XVIII вв. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 191 с.

References

Avlyayev G. O. The Origin of the Kalmyk People. Elista: Kalmykia Book Publ., 2002. 325 p. (In Russ.)

- Bakunin V. M. Description of the Kalmyk Peoples, in Particular, Torgout People, and Deeds of Their Khans and Landlords (1761). 2nd ed. Elista: Kalmykia Book Publ., 1995. 156 p. (In Russ.)
- Batmaev M. M. The Kalmyks, 17th–18th Centuries: Events, Personalities, Everyday Life. Elista: Kalmykia Book Publ., 1993. 382 p. (In Russ.)
- Golikov I. I. Deeds of Peter the Great, a Wise Reformer of Russia, Compiled from Reliable Sources and Arranged by Years. Vol. II. Moscow: N. Stepanov, 1837. 573 p. (In Russ.)
- Golikova N. B. Astrakhan Uprising of 1705–1706. Moscow: Moscow State University, 1975. 327 p. (In Russ.)
- Mitirov A. G. Oirats — Kalmyks: Centuries and Generations. Elista: Kalmykia Book Publ., 1998. 382 p. (In Russ.)
- Palmov N. N. The Volga Kalmyks: Historical Essays. Part I. Astrakhan: Kalmoblizdat, 1926. 260 p. (In Russ.)
- Palmov N. N. The Volga Kalmyks: Historical Essays. Part II. Astrakhan: Kalmoblizdat, 1927. 231 p. (In Russ.)
- Palmov N. N. The Volga Kalmyks: Historical Essays. Parts III–IV. Astrakhan: Kalmoblizdat, 1929. 390 p. (In Russ.)
- Shovunov K. P. Essays on Kalmyk Military History, 17th–18th Centuries. Elista: Kalmykia Book Publ., 1991. 191 p. (In Russ.)
- Tepkeev V. T. Ayuka Khan and his time. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2018. 359 p. (In Russ.)
- Tsyuryumov A. V. Kalmyk Khanate as Part of Russia: Issues of Political Relations Reviewed. Elista, 2007. 462 p. (In Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК / UDC 930

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-450-466



Гуманитарные научные исследования в Бурятии в 1930–1940-е гг.: достижения и проблемы (на материалах Государственного института культуры / Государственного института языка, литературы и истории)

К 100-летию Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

Анна Максимовна Плеханова¹, Цымжит Пурбуевна Ванчикова²

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, заместитель директора по научной работе

 0000-0002-6573-4262. E-mail: plehanova.am@mail.ru

² Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, главный научный сотрудник

 0000-0002-1381-6186. E-mail: vanchikova_ts@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Плеханова А. М., Ванчикова Ц. П., 2021

Аннотация. *Цель* статьи — анализ основных направлений деятельности Бурят-Монгольского государственного института культуры (1929–1936 гг.) / Бурят-Монгольского государственного института языка, литературы и истории (1936–1944 гг.), являющегося преемником первой научной организации Бурятии — Бурят-Монгольского ученого комитета (1922–1929 гг.). Акцент сделан на выявлении достижений и проблем в организации и проведении гуманитарных научных исследований в 1930–1940-е гг. *Материалы.* Источниковой базой статьи стали неопубликованные документы Центра восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН — ежегодные планы и отчеты о научно-исследовательской работе, протоколы заседаний дирекции, отчеты экспедиций, доклады, тезисы и протоколы заседаний конференций, переписка с различными организациями и учреждениями и другие делопроизводственные материалы, позволившие реконструировать историю реорганизаций научного учреждения, проследить изменения в его научной повестке, выявить результативность научно-исследовательской деятельности. *Результаты.* Основными направлениями научного поиска в 1930–1940-е гг. являлись исследования в области истории, языка, литературы и искусства бурят-монгольского народа. Археологические экспедиции позволили дать общую характеристику древнейшей истории Бурятии, сформировать первые культурно-исторические схемы. Усилиями историков был собран значительный объем документов по истории

бурят-монгольского народа, опубликованы материалы по отдельным проблемам до-революционной Бурят-Монголии, революционного движения и гражданской войны, культуры и просвещения, изданы монографии, составившие классику научных трудов по истории Бурятии. В рамках утвердившихся классово-идеологических установок была проведена дискуссия по спорным вопросам истории Бурят-Монголии, закрепившая однолинейность исторического процесса в бурятоведческих исследованиях. Благодаря успехам бурятского языкознания проведена реформа бурят-монгольской письменности сначала на основе латиницы, а затем — кириллицы. Языковедами Института был внесен определяющий вклад в создание литературного бурятского языка, обогащение его лексического состава, установление единых норм орфографии и грамматики. Сбор, систематизация и изучение устного народного творчества и музыкального фольклора, пополнение фондов Рукописного отдела Института рукописями и ксилографами на тибетском, монгольском, бурят-монгольском языках, улигерами, бурятскими летописями и другими историко-литературными памятниками, переводческая работа — эти и другие направления научно-исследовательской деятельности определяли развитие гуманитарных наук в Бурятии в 1930–1940-е гг. В сложных условиях гонений и репрессий, кадрового дефицита, бытовых проблем сотрудники Института продолжали научный поиск, проводя масштабные исследования социально-политической и экономической истории, культуры и искусства Бурят-Монголии.

Ключевые слова: Бурят-Монгольский ученый комитет, Государственный институт культуры (ГИК), Государственный институт языка, литературы и истории (ГИЯЛИ), Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН), Б. Б. Барадин, И. П. Хабаев, научное учреждение, история Бурятии, археология, фольклор, бурятский язык, латинизация письменности

Благодарность. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-09-43092 «Советская модернизация бурятского общества в 1920–30-е годы».

Для цитирования: Плеханова А. М., Ванчикова Ц. П. Гуманитарные научные исследования в Бурятии в 1930–1940-е гг.: достижения и проблемы (на материалах Государственного института культуры / Государственного института языка, литературы и истории) // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 450–466. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-450-466

Achievements and Problems of Humanities Research in Buryatia, 1930s–1940s: A Case Study of Buryat-Mongol State Institute of Culture (1929–1936) and Buryat-Mongol State Institute of Language, Literature and History (1936–1944)

Anna M. Plekhanova¹, Tsymzhit P. Vanchikova²

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Leading Research Associate, Deputy Director for Science
 0000-0002-6573-4262. E-mail: plehanova.am@mail.ru

² Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Chief Research Associate
 0000-0002-1381-6186. E-mail: vanchikova_ts@mail.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Plekhanova A. M., Vanchikova Ts. P., 2021

Abstract. The article aims to analyze the principal directions in the activities of Buryat-Mongolian State Institute of Culture (1929–1936) / Buryat-Mongolian State Institute of Language, Literature and History (1936–1944), the successor of the first scientific organization in Buryatia — the Buryat-Mongolian Scientific Committee (1922–1929). It focuses on the achievements and problems in the organization and implementation of scientific research in the humanities in the 1930s. Materials. The sources used are unpublished documents of the Center for Oriental Manuscripts and Xylographs of the IMBT SB RAS, such as annual plans and reports on research work, minutes of meetings of the Directorate, expedition reports, presentations, abstracts and minutes of conferences, correspondence with various organizations and offices, and other materials that were instrumental in reconstructing the history of reorganizations of the scientific institute under study, in following the changes in its scientific program, and in showing its effectiveness and efficiency. Results. In the 1930–1940s, the studies in the field of history, language, literature, and arts of the Buryat-Mongolian people were the principal directions of research in the Institute. Archaeological expeditions were useful in drawing a general picture of the ancient history of Buryatia and the first cultural-historical schemes. Historians' work resulted in publishing a significant number of documents devoted to the history of the Buryat-Mongolian people, the publications included materials on issues of the pre-revolutionary Buryat-Mongolia, the revolutionary movement and the Civil war period, culture, and education, including monographs on the history of Buryatia recognized today as classical scientific works. Within the framework of the established ideological attitudes, there was a discussion on controversial issues of the history of Buryat-Mongolia, which accepted the one-line nature of the historical process in Buryat studies. Thanks to the successes of Buryat linguistics, a reform of the Buryat-Mongolian writing was carried out, first based on the Latin, and then on the Cyrillic alphabet. The linguists of the Institute made a decisive contribution to the elaboration of the literary Buryat language, enriching its lexical resources and standardizing spelling and grammar. Collection, systematization and study of oral folk art and musical folklore, adding to the Manuscript Department of the Institute manuscripts and woodcuts in Tibetan, Mongolian, Buryat-Mongolian languages, as well as uligers, chronicles, and other historical and literary monuments, and translation work — these and other areas of scientific research shaped the development of the humanities in Buryatia in the 1930–1940s. Throughout the period of persecutions and repressions, despite personnel shortage and everyday hardships, the Institute's team continued their work, conducting large-scale studies of the socio-political and economic history, the culture and art of Buryat-Mongolia.

Keywords: Buryat-Mongolian Scientific Committee, State Institute of Culture (GIK), State Institute of Language, Literature and History (GIALI), Institute of Mongolian Studies, Buddhismology and Tibetology SB RAS (IMBT SB RAS), B. B. Baradin, I. P. Khabaev, scientific institution, history of Buryatia, archaeology, folklore, Buryat language, Latinization

Acknowledgements. The reported study was funded by RFBR, project no. 21-09-43092 'Soviet Modernization of Buryat Society, 1920s–1930s'.

For citation: Plekhanova A. M., Vanchikova Ts. P. Achievements and Problems of Humanities Research in Buryatia, 1930s–1940s: A Case Study of Buryat-Mongol State Institute of Culture (1929–1936) and Buryat-Mongol State Institute of Language, Literature and History (1936–1944). *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 450–466. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-450-466

Введение

В 2022 г. исполняется 100 лет Институту монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (далее — ИМБТ СО РАН), начавшему свою историю с Бурятского ученого комитета (далее — Буручком), перед которым был поставлен широкий круг научно-исследовательских задач: изучение национальной культуры, языка, литературы и истории. Несмотря на ограниченность бюджетного финансирования и острый дефицит научных кадров, Буручком достаточно успешно занимался организацией и проведением научных исследований, решая важную задачу создания основ гуманитарных научных исследований в Бурят-Монголии. Однако помимо научно-исследовательской работы, деятельность Буручка во многом была ориентирована на помощь практической национально-просветительной работе. Научные сотрудники были заняты преимущественно вопросами учебно-методического характера. «Отсутствие плановости и целеустремленности в работе Ученого комитета, распыленность научной работы между разными учреждениями, отсутствие согласованности в их действиях» [Хадалов 1958: 5] поставили на очередь вопрос о создании в Бурят-Монгольской АССР (далее — БМАССР) центрального научно-исследовательского учреждения, в задачи которого входило бы плановое исследование республики: ее народного хозяйства, культуры, языка и истории. В результате с 1928 г. в Буручке стал обсуждаться вопрос об изменении его статуса [ГА РБ. Ф. Р-475. Оп. 1. Д. 340. Л. 94]. 12 апреля 1929 г. состоялось совещание, на котором был заслушан доклад директора Иннокентия Петровича Хабаева о реорганизации Буручка в Научно-исследовательский институт со значительным расширением круга деятельности.

Целью данной статьи являются анализ основных направлений деятельности Института, выявление достижений и проблем в организации и проведении научных исследований в области гуманитарных наук в Бурятии в 1930–1940-е гг.

Материалы исследования

Источниковой базой исследования стали неопубликованные документы, хранящиеся в Центре восточных рукописей и ксилографов ИМБТ СО РАН. Огромный пласт делопроизводственных материалов (ежегодные планы и отчеты о научно-исследовательской работе отделов и всего Института, докладные записки о состоянии работы, протоколы совещаний, заседаний дирекции, планы и отчеты экспедиций, материалы (протоколы, доклады, тезисы) заседаний конференций, переписка с различными организациями и учреждениями), представленный в фонде 1Б «Буручком. БМГИК. БМГИЯЛИ. БМНИИК¹», позволяет реконструировать историю неоднократных реорганизаций научного учреждения, проследить изменения в его научной повестке, выявить результативность научно-исследовательской деятельности.

Буручком — ГИК — ГИЯЛИ: организационные изменения

12 апреля 1929 г. было принято решение признать правильными основные принципы реорганизации Бурят-Монгольского ученого комитета в Бурят-Монгольский государственный институт культуры [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б.

¹ БМГИК — Бурят-Монгольский государственный институт культуры, БМГИЯЛИ — Бурят-Монгольский государственный институт языка, литературы и истории, БМНИИК — Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры.

Оп. 1. Д. 41. Л. 55]. Согласно одобренному членами совещания Положению, Институт культуры должен был стать «центральный государственным научно-исследовательским учреждением Буреспублики и содействовать своей деятельностью созданию научной базы для социалистического строительства Бурят-Монгольской республики» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 41. Л. 60]. После длительных обсуждений были утверждены название института (высказывалась мысль о том, что название «Институт культуры» недостаточно точно определяет сущность работы будущего учреждения, а потому необходимо добавить к наименованию «и производительных сил» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 41. Л. 54]), определены его структура в составе четырех отделов и круг стоящих перед ними научно-исследовательских задач.

17 мая 1929 г. ЦИК БМАССР и Бюро обкома ВКП(б) закрепили преобразование Бурят-Монгольского ученого комитета в Государственный институт культуры (ГИК) с четырьмя научными отделами — по изучению производительных сил и экономики, истории и этнологии, лингвистики, искусствоведения (позже дополнительно будут созданы сектор марксистско-ленинской литературы и антирелигиозный), научной библиотекой и музеем. В соответствии с Положением о Государственном институте культуры, утвержденным БурЦИКом 17 ноября 1929 г., подчинялся он ЦИК БМАССР. 11 октября 1929 г. состоялось торжественное заседание 2-й сессии БурЦИКа, на котором были сформулированы главные задачи ГИК: «плановое исследование Буреспублики, ее природных богатств, производительных сил, народного хозяйства, языковой культуры, общественного движения, искусства, этнографии, истории, права» [ГА РБ. Ф. Р-475. Оп. 7. Д. 14. Л. 3об.]. В отличие от Буручкома он должен был заниматься главным образом научно-исследовательской работой. В 1930 г. было упразднено Научное общество им. Д. Банзарова, а все его фонды переданы Институту культуры.

Согласно Постановлению Президиума ЦИК БМАССР и Бюро Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) от 19 марта 1936 г., «в связи с ростом запросов и требований социалистического строительства в республике, в целях усиления научно-исследовательской работы в области истории, языка и литературы Государственный институт культуры реорганизован в Бурят-Монгольский государственный институт языка, литературы и истории (ГИЯЛИ) с оставлением в ведении ЦИК БМАССР» [НА БНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1221. Л. 2]. Вследствие слабо заметной работы отдела по изучению производительных сил ГИКа эта задача была исключена из плана работ ГИЯЛИ, в котором было сформировано два сектора: истории; языка и литературы. Сектор искусствоведения был передан «в ведение Управления по делам искусств Наркомпроса БМАССР, сектор марксистско-ленинской литературы — в Бурятское государственное издательство (Бургиз) с непосредственным подчинением отделу пропаганды, агитации и печати Бурят-Монгольского обкома ВКП(б), сектор антирелигиозной пропаганды — в ведение Антирелигиозного музея с передачей последнего в подчинение Наркомпроса» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 168. Л. 51]. Несмотря на организационные изменения, основными исследовательскими направлениями научного учреждения в 1930–1940-е гг. оставались разработка вопросов истории, языка, литературы и искусства.

Археология и история. Дискуссия по спорным вопросам истории Бурят-Монголии

В записке Б. Б. Барадина о проекте реорганизации Буручкома в 1929 г. была обоснована необходимость глубокого археологического изучения Бурятии. В науке формировался «устойчивый интерес к древностям Бурятии, рассматриваемой в качестве контактного региона в системе сибирских, байкальских и центральноазиатских культур» [Коновалов 2012: 28]. Были поставлены задачи сбора и изучения «всякого рода памятников старины, относящихся к истории материальной и духовной культуры монгольских племен, а также народностей, населяющих современную Монголию и Бурят-Монголию до заселения их монгольскими племенами», и составления археологических карт и объяснительных записок к ним [Гомбожапов, Коновалов 2021: 157].

На основе материалов Бурят-Монгольской археологической экспедиции АН СССР под руководством Г. П. Сосновского, организованной еще в 1928–1929 гг. в долинах рек Селенги, Джиды, Чикоя, была дана общая характеристика древнейшей истории Бурятии [Сосновский 1936]. М. М. Герасимов в 1931, 1934–1936 гг. обследовал погребения и стоянки в нижнем течении р. Селенги, приступил к раскопкам Фофановского могильника, открытого в 1926 г. А. П. Окладниковым. Археологическими изысканиями сотрудника краеведческого музея Г. П. Сергеева были охвачены Ацагатские скальные погребения, Сотниковский могильник. Первый бурятский археолог Э. Р. Рыгдылон совершил разведку по долине р. Уды, открыл новые местонахождения петроглифов на р. Кударе [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 161. Л. 3]. Таким образом, в 1930-е гг. целенаправленными экспедиционными исследованиями различных научных центров пополнялся фонд археологических материалов; формировались первые научные концепции и культурно-исторические схемы.

Одним из магистральных направлений научно-исследовательской работы стала разработка вопросов истории Бурят-Монголии. Для обоснования концепции перехода народов, не прошедших капиталистическую стадию, к социализму и идеологической аргументации развернувшихся социалистических преобразований в молодой советской автономии ученым-историкам необходимо было сформировать четкое представление о том, что представляли народы, населяющие территорию Бурятии до Октябрьской революции. В условиях господства марксистско-ленинской идеологии эта проблема фактически была сведена к определению уровня капитализации экономических отношений. Одной из попыток решения данного вопроса стала инициированная властью дискуссия по спорным вопросам истории Бурят-Монголии, которую организовали и провели в июне 1934 г. сотрудники ГИКа.

В процессе полемики выявились разные мнения. С основным докладом выступил П. Т. Хаптаев, который доказывал, что «Бурятия прошла через стадию неразвернутого феодализма со всеми особенностями, свойственными феодализму скотоводческих районов и в связи с ростом городов, местной промышленности и, в особенности, с проведением Сибирской железной дороги была раньше других колоний России приобщена к капиталистической системе хозяйства» [К истории... 1935: 51]. Другую точку зрения высказал М. Ильин, который считал, что в экономике Бурятии «к моменту Октябрьской социалистической революции

существовали лишь докапиталистические отношения». Однако большинство участников дискуссии (Н. Н. Козьмин, Ф. А. Кудрявцев, О. Дашидондобэ и др.) были солидарны с положениями, выдвинутыми основным докладчиком, и считали, что «в предреволюционной Бурятии капиталистические отношения играли ведущую роль» [К истории... 1935: 51]. Думается, что в докладе и выступлениях некоторых историков «наблюдалась явная тенденция к преувеличению степени развития капиталистических отношений в бурятском улусе» [Плеханова 2011: 19]. Позднее в своей работе «Октябрьская социалистическая революция и гражданская война в Бурятии» П. Т. Хаптаев подчеркивал, что «в хозяйстве аборигенов наряду с буржуазными элементами сохранялись полуфеодалные, а также пережитки патриархально-родового быта» [Хаптаев 1964: 68].

Совещание историков Бурятии 1934 г. определило направление и задачи дальнейших исторических исследований в республике, хотя в целом имело негативные последствия, так как подверглись шельмованию и получили ярлык «буржуазные националисты» видные ученые. Кроме того, в региональной историографии тезис об обреченности до революции народов края на отсталость на долгие годы заслонил необходимость более продуманного определения стартового уровня, с которого началась здесь советская индустриальная модернизация.

Вместе с тем в 1930-е гг. усилиями сотрудников отдела истории был внесен значительный вклад в изучение истории Бурятии. «Соединение интеллектуального и образовательного наследия Б. Барадина, Ц. Жамцарано, Г. Цыбикова и др., а также творческой энергии молодых одаренных историков П. Т. Хаптаева, Б. Д. Цыбикова позволило институту уже к середине 1930-х гг. стать одним из центров развития исторической науки в регионе» [Балдано 2012: 66]. Учеными был собран значительный объем документов по истории бурят-монгольского народа, в издаваемых институтом «Записках ГИЯЛИ» опубликованы исследовательские статьи источниковедческого характера и материалы по отдельным вопросам истории дореволюционной Бурят-Монголии, революционного движения и гражданской войны, культуры и просвещения. Важным событием в жизни института стал выход в свет монографий П. Т. Хаптаева [Хаптаев 1936; Хаптаев 1939], А. П. Окладникова [Окладников 1937], В. П. Гирченко [Гирченко 1939], Ф. А. Кудрявцева [Кудрявцев 1940] и других ученых, составивших классику научных трудов по истории Бурятии. Несмотря на преобладание классового подхода, их научная ценность состояла в том, что это были работы по истории народа как этнической общности. Накопленный в этот период материал заложил прочный фундамент для последующих фундаментальных обобщающих работ.

В рамках официального курса на кардинальное преобразование традиционного общества перед институтом была поставлена задача формирования научной основы для антирелигиозной пропаганды. Сотрудники созданного с этой целью сектора занимались составлением антирелигиозного учебника, подготовкой к изданию выпусков журнала «Наука и религия» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 132. Л. 30об.], читали радиолекции и выступали с докладами на антирелигиозные темы («Отмирание религиозных верований», «Ламство и новая Конституция», «Буддизм на службе японского империализма», «Антипасхальный») в рабочих коллективах и воинских частях [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 159. Л. 36; ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 162.

Л. 26], разрабатывали экспозиции для Антирелигиозного музея, публиковали литературу атеистического содержания [Долотов 1932; Тогмитов 1932].

Языкознание. Реформа бурят-монгольского языка и письменности

Направления научно-исследовательской работы языковедов формировались исходя из целей культурной революции и приоритетов советской языковой политики. Основными задачами в области языкознания были определены «изучение бурят-монгольской языковой культуры с целью повышения ее путем выработки и уточнения литературного стиля, близкого к живым наречиям, а также путем разработки и проведения вопросов реформы письменности, создания научной литературы по всем отраслям монгольского языкознания и т. д.» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 41. Л. 60об.].

Для преодоления массовой неграмотности населения и встраивания в советское культурное пространство перед учеными была поставлена задача латинизации бурят-монгольской письменности. Предпочтение было отдано латинской графике, поскольку «обращение к русскому алфавиту истолковывалось как возвращение к русификаторской политике царизма» [Базарова 2012: 106]. Решить эту задачу можно было, только предварительно изучив бурятские говоры, прежде мало исследованные. С этой целью при участии Института востоковедения Академии наук СССР был организован ряд экспедиций, собравших богатый и разнообразный материал по говорам бурят в различных районах республики. Экспедиционные обследования, охватившие Агинский (1930), Селенгинский (1931, 1933), Эхирит-Булагатский (1932), Баргузинский (1932), Боханский (1933), Хоринский (1936) аймаки, дали обширный материал для классификации бурятских говоров и выяснения степени их распространенности. Работы по изучению бурятских диалектов позволили приступить к созданию новой общепурятской письменности, основанной на латинской системе графических знаков.

Совещание по латинизации бурят-монгольской письменности, состоявшееся в Верхнеудинске в 1930 г., и Московская лингвистическая конференция 1931 г. в основном разрешили этот вопрос и выработали конкретные мероприятия. Идейными соратниками в борьбе за реформу бурят-монгольского алфавита были известные ученые, руководители Буручкома / ГИКа Б. Б. Барадин и И. П. Хабаев. Открывая орфографическое совещание, состоявшееся в ГИКе в 1930 г., директор И. П. Хабаев убедительно доказывал, что латинизированная бурят-монгольская письменность станет «орудием культурного подъема трудящихся масс и верным средством свершения культурной революции» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 100. Л. 2]. В основу нового литературного языка сначала было предложено положить халха-монгольское наречие (по мнению Б. Б. Барадина, «халхасское наречие является наиболее совершенным по простоте формы и чистым по лексическому содержанию [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 100. Л. 12], но позднее это решение было квалифицировано как проявление панмонголизма и потому остановились на живом бурят-монгольском наречии — селенгинском [Дырхеева, Шагдаров 2021: 134].

С 1931 г. началась практическая работа по переводу монгольской письменности на новый алфавит. При ГИКе была создана специальная терминологическая комиссия, которая имела свой печатный орган — «Бюллетени». Одновременно шла теоретическая работа по вопросам грамматики литературного языка, состав-

лению школьных учебников и справочных пособий. Латинизация письменности способствовала выделению бурятского языка в самостоятельную единицу. Ее практическими результатами стали перевод обучения на латинизированный алфавит и повышение грамотности в республике. С 1931 по 1936 гг. на новом алфавите были изданы 587 наименований книг [Базарова 2012: 109].

Переход на латинский алфавит стал промежуточным звеном в коренной перестройке бурят-монгольской письменности. На представительной лингвистической конференции, состоявшейся в июле 1936 г. на базе Института культуры, была подвержена критике халхаизация бурятского языка: «главным тормозом в развитии бурят-монгольской письменности и нового литературного языка являлись национал-демократические элементы, которые на протяжении ряда лет вели борьбу за то, чтобы нашу языковую политику свернуть с правильных путей. Главным идеологом их являлся Барадин» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 175. Л. 5]. Участники конференции приняли решение о необходимости формирования нового литературного языка на основе восточно-бурятского хоринского диалекта, который был признан более понятным для представителей всех других наречий.

На лингвистическом совещании в июле 1938 г. был поставлен вопрос о переводе латинизированной письменности на русский алфавит. Проект нового алфавита на базе русского, разработанный научным сотрудником Института языка, литературы и истории Д. Д. Амоголоновым, 1 мая 1939 г. был утвержден Верховным Советом ССР. Дальнейшая работа языковедов Института была связана с разработкой орфографических правил, подготовкой орфографического словаря и учебных пособий по бурят-монгольскому языку [Амоголонов, Абашеев 1940; Санжеев 1940].

Фольклористика, литературоведение и другие направления научно-исследовательской деятельности

Одним из ведущих направлений в гуманитарных исследованиях в 1930-е гг. являлось филологическое. В круг исследовательских проблем входили сбор, систематизация, изучение и издание богатого фольклорного наследия бурят. Сотрудники Института регулярно направлялись в районы для работы со сказителями. Были записаны в живом бытовании из уст талантливых сказителей, знатоков устного народного творчества разные жанры бурятского фольклора. При участии Института этнографии Академии наук СССР в 1934 г. была организована фольклорная экспедиция под руководством А. М. Астаховой. Большое значение для исследования фольклора восточных бурят имела экспедиция 1937 г. под руководством Г. Д. Санжеева, участники которой «записали значительное количество улигеров, легенд, преданий, пословиц, поговорок, загадок в Еравнинском, Хоринском и Мухоршибирском районах» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 192. Л. 103–105]. В результате систематического накопления материала Институт смог издать ряд выдающихся произведений дореволюционного фольклора [Гуревич, Элиасов 1939; Сказки 1940].

Изучением музыкального фольклора и проблем развития бурят-монгольской музыкальной культуры занимались сотрудники сектора искусств. В течение ряда лет направлялись экспедиции в Боханский, Аларский, Хоринский, Еравнинский, Агинский, Селенгинский, Мухоршибирский районы (под руководством профес-

сора П. М. Берлинского), собравшие большой материал по народной бурятской музыке и песням. Были записаны музыкальные произведения монгольского певца Лубсан-Хурчи. Эти записи активно использовались бурятским театром и радио. Наряду с научно-исследовательской работой сотрудники Института занимались формированием национального музыкального репертуара, подготовкой кадров музыкальных работников, организацией музыкального радиовещания (подготовка радиопередач «Пойте с нами», «Музыка в массы») [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 156. Л. 15об., 16, 19].

Литературоведы института «для обоснования научной базы для развития социалистической по содержанию и национальной по форме бурят-монгольской культуры» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 163. Л. 33] сосредоточили свои изыскания на анализе творчества молодых советских писателей Бурятии, исследовали современное состояние бурятской художественной литературы [Хамгашалов 1940].

Большое место в деятельности института занимала переводческая работа, причем не всегда связанная с научной тематикой (перевод марксистско-ленинской литературы). Сотрудниками были переведены на бурят-монгольский язык и изданы такие крупные произведения русской и мировой художественной литературы, как «Мать» М. Горького, «Ревизор» Н. Гоголя, «Отелло» У. Шекспира, «Коварство и любовь» Ф. Шиллера. Сотрудники ГИКа внесли значительный вклад в подготовку кадров издательского дела, организовав при Институте курсы редакторов-переводчиков.

В составе Института действовали научная библиотека, формирование которой началось еще в период деятельности Буручкома, и Рукописный отдел, насчитывающий около пяти тысяч рукописей и ксилографов на тибетском, монгольском, бурят-монгольском языках. В отделе комплектовались персональные фонды общественных деятелей, ученых, писателей, педагогов и др., он активно пополнялся записями сказок, улигеров, имел в своих фондах несколько вариантов эпоса «Гэсэр», богатую коллекцию бурятских летописей, представлявших ценнейшие историко-литературные памятники.

Научные связи

Институтом культуры по традиции, заложенной Буручкомом, поддерживались тесные связи с Академией наук СССР, Ученым комитетом Монгольской Народной республики, издавались совместные труды («Образцы народной словесности монгольских племен»). Результатом научной кооперации с Институтом востоковедения АН СССР стала публикация бурятских летописей Н. П. Сахарова, Ш. Н. Хобитуева, Т. Тобоева, В. Юмсунова и Ю. Ломбоцыренова. Академические научно-исследовательские институты, музеи, специальные комиссии отправляли экспедиции в Бурят-Монголию для исследования ее природных богатств, языка и культуры бурят-монгольского народа. Между Институтом культуры и Всесоюзной ассоциацией сельскохозяйственной библиографии при государственной библиотеке им. В. И. Ленина был заключен 25 декабря 1931 г. договор и 31 декабря 1932 г. дополнительное соглашение на составление «Библиографии Бурят-Монголии». Центральные научные учреждения — Академия наук СССР, Ленинградский и Московский университеты, а также сибирские

университеты — Иркутский и Томский сыграли большую роль в подготовке научных работников республики.

Проблемы в организации научных исследований

Наряду с достижениями Институт испытывал определенные трудности в организации научных исследований. Руководство института сетовало на систематическое невыполнение плана научно-исследовательской работы. В 1936 г. ЦИК БМАССР, заслушав отчетный доклад директора Института Д. Д. Донгидона, отметил неудовлетворительное — всего на 23 % — выполнение годового плана [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 188. Л. 1]. Одной из главных причин трудностей являлась недостаточная квалификация научных работников. В 1935 г. в штате не было ни одного сотрудника, имеющего ученую степень кандидата или доктора наук. В соответствии с Постановлением СНК БМАССР № 271 от 17 апреля 1935 г. при Институте была организована аспирантура по подготовке научных кадров по истории, лингвистике и искусству [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 155. Л. 19]. Однако из-за отсутствия в его составе остепененных сотрудников, способных осуществлять научное руководство диссертационными исследованиями, работа аспирантуры была затруднена. Из 14 штатных сотрудников три человека обучались в аспирантуре, шесть — имели высшее образование, пять — не имели высшего образования. Только один научный сотрудник имел научный стаж свыше пяти лет, восемь — от трех до пяти лет, пять — не имели научного стажа [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 163. Л. 36]. Три человека составляли руководящий персонал учреждения, двое занимали должности старших научных сотрудников, девять — научных сотрудников [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 164. Л. 48]. Большая часть научно-исследовательских работ выполнялась внештатными сотрудниками (из запланированной к разработке в 1937 г. 31 темы (444 авторских листов) на долю внештатных сотрудников приходилось 16 тем (375 авторских листов) [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 167. Л. 36]. Решить кадровую и другие проблемы, по мнению руководства института, можно было, встроив учреждение в систему централизованного научно-организационного руководства путем открытия в БМАССР филиала Академии наук СССР или включения в состав Института Национальностей при ЦИК СССР [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 163. Л. 36, 38].

Решение кадровой проблемы наталкивалось на «квартирный вопрос», обострившийся в 1930-е гг. в связи с развернувшимся в Верхнеудинске/Улан-Удэ промышленным строительством и ростом городского населения. Обследование жилищных условий научных сотрудников и служащих Института культуры, проведенное в марте 1935 г., выявило ряд серьезных проблем: из 22 человек пятеро работников не имели никакого жилья, трое проживали в неудовлетворительных условиях [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 160. Л. 73об.]. Не во всех квартирах сотрудников имелось электричество («отсутствует электроосвещение у Ц. Сампилова», занимающегося художественным творчеством» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 160. Л. 71]). Отсутствовали необходимые предметы мебели («сотрудник сектора антирелигиозной пропаганды Кочетов проживает в комнате, 6 кв. м., тут же умывальник, книжная полка и столовая <...> кровати нет, заменена досками на ящиках» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 160.

Л. 71об.]). В самый разгар реформы письменности «ушел с работы, мотивируя отсутствием квартиры», сотрудник отдела языка Т. А. Бертагаев [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 167. Л. 38–39]. Для снижения остроты вопроса Постановлением ЦИК БМАССР № 359 от 17 февраля 1937 г. Институту в новом строящемся доме Союза писателей было выделено четыре квартиры [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 167. Л. 58].

На эффективности рабочего процесса научного учреждения сказывалась частая смена руководящего состава. Директором института в 1929–1931 гг. был Иннокентий Петрович Хабаев, в 1931–1933 гг. — Бато-Далай Тогмитов, в 1933–1937 гг. — Жамцаран Раднабазарон, в 1937 г. — Дугаржап Доржиевич Донгидон, затем Гомбо Цыбикович Бельгаев, в 1938 г. — Павел Иванович Ханхаев, в 1939–1940 гг. — Павла Ильинична Буртонова, в 1939–1942 гг. — Гомбо Цыбикович Бельгаев.

Институт испытывал большие трудности, вызванные развернувшейся кампанией борьбы с буржуазным национализмом, репрессиями по отношению ко многим научным сотрудникам. Особенности реализации репрессивной политики государства в Бурят-Монгольской ССР были обусловлены этнонациональной спецификой республики. Любые кампании всесоюзного масштаба приобретали здесь еще и националистическую окраску. Уже в 1931 г. бюро обкома ВКП(б) подвергло критике работу Института культуры «за допущение ряда извращений в разработке вопросов языка и искусства, выражавшихся в националистическом уклоне, ориентации отдельных деятелей на теократический Тибет и дореволюционную хановскую Монголию с их феодально-теократической культурой» [Сборник 1932: 24].

В 1937 г. в Бурят-Монголии органами НКВД было инспирировано широко известное дело о так называемой «панмонгольской, контрреволюционной, повстанческо-диверсионной, вредительской организации», по делу которой на 15 февраля 1938 г. было арестовано 2 026 человек [Базаров 2007: 10]. Им вменялись в вину подготовка государственного переворота и националистическая обработка населения республики на антисоветской основе, попытка отторгнуть БМАССР от СССР и создать Великое Монгольское государство под протекторатом Японии. Наряду с руководителями республики всех рангов были репрессированы первый директор Буручкама Б. Б. Барадин (на момент ареста — преподаватель монгольского языка Ленинградского института философии, литературы и истории), бывший директор Института (на момент ареста — нарком просвещения БМАССР) Д. Д. Донгидон, бывшие директора Института Ж. Раднабазарон и Б. Тогмитов, бывший заместитель директора Института С. Ш. Ширабон, бывший сотрудник Института (на момент ареста — сотрудник газеты «Бурят-Монголой Унэн») Д. Ардин, аспирант АН СССР Б. Болодон и другие ученые, имена которых на протяжении долгого времени были преданы поруганию и забвению. Впоследствии все они были реабилитированы.

Клеветническое обвинение в буржуазном национализме и панмонголизме вызвало глубокое потрясение среди научной интеллигенции. По справедливому мнению В. Ц. Найдакова, «особенно тяжело пострадали восточные народы и их интеллигенция, связанная с цивилизацией и культурой Востока. Они вынуждены были во многом отказаться от национальных корней, от своих традиций,

верований, обычаев. Многое из культурного наследия, национальных обычаев, традиций было объявлено буржуазным, националистическим, поставлено вне закона» [Найдаков 1995: 8].

Трудно согласиться с выводами, содержащимися в отчете Института за 1937 г.: «В институте орудовали в течение многих лет враги народа, которые проводили вредительскую работу на культурном фронте и немало навредили работе Института. Врагами народа развалена работа Института. Институт, являясь учреждением, разрабатывающим проблемы языка, литературы и истории, не только не дал за время своего существования ни одной сколько-нибудь серьезной работы научного характера, но и не дал ни одного идеологически выдержанного учебного пособия для школ Республики. Научно-исследовательский план из года в год не выполнялся. Это происходило из-за того, что не было руководства работой научных сотрудников и контроля за выполнением работ. Работы кочевали из плана в план и никогда не выходили в свет. Те немногие работы, которые увидели свет, представляют собой идеологический брак, дезориентировавший широкую общественность» [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 194. Л. 1].

В результате чисток и репрессий на 1 января 1938 г. в штате Института состояло 5 человек: директор, заместитель директора, два сотрудника сектора истории, один сотрудник сектора языка (сектор литературы и фольклора остался без штатных сотрудников) [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 194. Л. 2, 4].

В «Кратких пояснениях к плану на 1938 г.» безжалостно констатируется: Институт языка, литературы и истории являлся одним из центров, вокруг которого группировались враги народа. В нем в разное время на руководящих постах в качестве научных работников работало свыше 10 человек, разоблаченных как враги народа (Б. Б. Барадин, Б.-Д. Тогмитов, Д. М. Мункин, П. Н. Дамбинов, Д. Ц. Ардин, Ч.-Л. Базарон, Б.-М. В. Ванданов, А. И. Убугунз, Б. Ж. Болодон и др.). Работы, выполненные буржуазными контрреволюционными националистами, были забракованы и сняты либо до печатания, либо в процессе печатания. Ряд работ, содержавших ошибочную трактовку вопросов или с просочившимся в них влиянием контрреволюционных националистических концепций, также оказался либо забракованным и снятым, либо задержанным для дополнительного редактирования и просмотра [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 167. Л. 108]. Основными задачами Института на ближайшее время были определены ликвидация последствий вредительства врагов народа в научной работе и определение четкой большевистской линии научной деятельности [ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 1Б. Оп. 1. Д. 167. Л. 108].

Дальнейшее развитие Института было сопряжено с трудностями, обусловленными Великой Отечественной войной. Но даже в годы военных испытаний Институт продолжил свою деятельность. Более того, в 1944 г. был открыт сектор экономики, и ГИЯЛИ по постановлению Совета народных комиссаров БМАС-СР преобразован в Бурят-Монгольский научно-исследовательский институт культуры и экономики (БМНИИКЭ).

Заключение

Созданный в 1922 г. Бурят-Монгольский ученый комитет (1922–1929 гг.) на протяжении 1930–1940-х гг. претерпел ряд реорганизаций и переименований. Несмотря на организационные изменения, основными исследовательскими

направлениями Государственного института культуры (1929–1936 гг.) / Государственного института языка, литературы и истории (1936–1944 гг.) оставались разработка вопросов истории, языка, литературы и искусства. К организации научно-исследовательской деятельности, разработке научных проблем были привлечены ученые из научных центров Москвы, Ленинграда, Иркутска.

В ходе экспедиционных исследований были открыты новые археологические памятники, дана общая характеристика древнейшей истории Бурятии, сформированы первые культурно-исторические схемы. Были проведены научные конференции и совещания по актуальным проблемам истории. В этот период, характеризующийся отрицанием буржуазной историографии, борьбой со взглядами так называемых «буржуазных националистов», утверждением классово-идеологических установок, состоялась дискуссия по спорным вопросам истории Бурят-Монголии, закрепившая однолинейность подходов в бурятоведении как к отдельным историческим событиям, так и к историческому процессу в целом.

Благодаря успехам бурятского языкознания была проведена реформа бурят-монгольской письменности сначала на основе латиницы, а затем — кириллицы. Одновременно языковедами Института был внесен определяющий вклад в создание литературного бурятского языка, в равной степени понятного всему бурятскому народу, обогащение его лексического состава, установление единых норм орфографии и грамматики, а главное, в условиях огромного диалектного разнообразия бурятского языка выбран диалект, ставший основой литературного языка.

Сбор, систематизация и изучение устного народного творчества и музыкального фольклора, пополнение фондов Рукописного отдела Института рукописями и ксилографами на тибетском, монгольском, бурят-монгольском языках, улигерами, бурятскими летописями и другими историко-литературными памятниками, переводческая работа, причем не всегда связанная с научной тематикой — эти и другие направления научно-исследовательской деятельности определяли развитие гуманитарных наук в Бурятии в 1930–1940-е гг.

Значительные научные результаты в 1930–1940-е гг. были достигнуты благодаря усилиям коллектива научных сотрудников, ставших известными учеными. Среди них — историки П. Т. Хаптаев, Б. Д. Цыбиков; языковеды Т. А. Бертагаев, Д. А. Абашеев, Д. Д. Амоголонов; литераторы и писатели Х. Н. Намсараев, Б. Д. Абидуев, А. М. Хамгашалов и другие ученые.

В сложных условиях гонений и репрессий, кадрового дефицита, бытовых проблем сотрудники Института продолжали научный поиск, проводя масштабные исследования социально-политической и экономической истории, культуры и искусства Бурятии. Направления и тематика научных исследований ГИК / ГИЯЛИ сегодня продолжают активно разрабатываться сотрудниками Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Источники

ГА РБ — Государственный архив Республики Бурятия.

НА БНЦ СО РАН — Научный архив Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН.

Сборник 1932 — Сборник директив Бурят-Монгольского ОК ВКП(б) по вопросам национально-культурного строительства. Верхнеудинск: Бургиз, 1932. 52 с.

ЦВРК ИМБТ СО РАН — Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.

Sources

Buryat Scientific Center (SB RAS), Scientific Archive.

Buryat-Mongol Regional Committee of VKP(b): Collected Directives on Ethnic Culture and Ethnicity Construction. Verkhneudinsk: Burgiz, 1932. 52 p. (In Russ.)

Center for Oriental Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (SB RAS).

State Archive of the Republic of Buryatia.

Литература

Амоголонов, Абашеев 1940 — *Амоголонов Д. Д., Абашеев Д. А.* Орфографический словарь бурят-монгольского языка. Для средних школ. Улан-Удэ: Бурят-монгол гүрэнэй хэблэл, 1940. 277 с.

Базаров 2007 — *Базаров Б. В., Курас Л. В., Петрушин Ю. А.* Репрессивная политика Советского государства в 20–30-е годы XX века (на материалах БМАССР) // Книга памяти жертв политических репрессий в Республике Бурятия. Т. 1. Улан-Удэ, 2007. С. 5–15.

Базарова 2012 — *Базарова В. В.* Латинизация Бурят-Монгольской письменности в 1920-х – 1930-х гг. // *Власть*. 2012. № 8. С. 106–109.

Балдано 2012 — *Балдано М. Н.* Бурятская историческая наука: от Буручкома до Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2012. № 3(7). С. 65–83.

Гирченко 1939 — *Гирченко В. П.* Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX века о бурят-монголах. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1939. 92 с.

Гомбожапов, Коновалов 2021 — *Гомбожапов А. Д., Коновалов П. Б.* Отдел истории и культуры Центральной Азии — от древности до современности // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2021. № 3(43). С. 156–163. DOI: 10.31554/2222-9175-2021-43-156-163

Гуревич, Элиасов 1939 — *Гуревич А. В., Элиасов Л. Е.* Старый фольклор Прибайкалья. Т. I. Улан-Удэ: Бургиз, 1939. 472 с.

Долотов 1932 — *Долотов А.* Ламаизм на службе самодержавия и капитализма. Верхнеудинск: Бургиз. 24 с.

Дырхеева, Шагдаров 2021 — *Дырхеева Г. А., Шагдаров Л. Д.* Отдел языкознания — старейший отдел Института РАН // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2021. № 3(43). С. 133–139. DOI 10.31554/2222-9175-2021-43-133-139

К истории... 1935 — К истории Бурято-Монголии: Материалы дискуссии, состоявшейся в июне 1934 г. в Улан-Удэ. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 184 с.

Коновалов 2012 — *Коновалов П. Б.* Археологические исследования в Бурятском научном центре (начало XX – начало XXI в.) // *Вестник Бурятского научного центра СО РАН*. 2012. № 3(7). С. 26–49.

Кудрявцев 1940 — *Кудрявцев Ф. А.* История бурят-монгольского народа от XVII в. до 60-х годов XIX в.: Очерки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 242 с.

Найдаков 1995 — *Найдаков В. Ц.* О сущности и истории интеллигенции (в порядке дискуссии) // *Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия*. Улан-Удэ: Олзон, 1995. С. 7–10.

Окладников 1937 — *Окладников А. П.* Очерки по истории западных бурят-монголов. Л.: ОГИЗ, 1937. 425 с.

Плеханова 2011 — *Плеханова А. М.* Бурятия в 1920-е гг.: опыт социально-экономической модернизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 441 с.

- Санжеев 1940 — *Санжеев Г. Д.* Синтаксис бурят-монгольского языка. Улан-Удэ: Бургиз, 1940. 146 с.
- Сказки 1940 — Сказки Магая (Е. И. Сорокикова). Записи Л. Элиасова и М. Азадовского. Л.: Гослитиздат, 1940. 336 с.
- Сосновский 1936 — *Сосновский Г. П.* Итоги работ Бурят-Монгольского археологического отряда АН СССР в 1928–1929 гг. // Проблемы Бурят-Монгольской АССР. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. С. 318–321.
- Тогмитов 1932 — *Тогмитов Б. Д.* Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним. Верхнеудинск: Бургосиздат, 1932. 48 с.
- Хадалов 1958 — *Хадалов П. И.* Деятельность Института культуры за 35 лет // К 35-летию Института культуры. Улан-Удэ, 1958. С. 3–56.
- Хамгашалов 1940 — *Хамгашалов А. М.* Опыт исследования бурятско-монгольского стихосложения. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1940. 85 с.
- Хаптаев 1936 — *Хаптаев П. Т.* Краткий очерк истории бурятского народа. Вып. I. Улан-Удэ: Бургосиздат, 1936. 76 с.
- Хаптаев 1939 — *Хаптаев П. Т.* Национальное движение в Бурятии в период первой русской революции. Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1939. 150 с.
- Хаптаев 1964 — *Хаптаев П. Т.* Октябрьская социалистическая революция и гражданская война в Бурятии. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1964. 338 с.

References

- Amogolonov D. D., Abasheev D. A. Orthographic Dictionary of Buryat Mongolian. Ulan-Ude, 1940. 277 p. (In Bur.)
- Azadovsky M. (ed.) Folktales Recorded from Magai (E. I. Sorokovikov) by L. Eliasov and M. Azadovsky. Leningrad: Goslitizdat, 1940. 336 p. (In Russ.)
- Baldano M. N. Historical science in Buryatia: from Buryat Scientific Committee to the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SD RAS. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of SB RAS*. 2012. No. 3(7). Pp. 65–83. (In Russ.)
- Bazarov B. V., Kuras L. V., Petrushin Yu. A. Soviet repressive policies, 1920s–1930s: A case study of the Buryat-Mongol ASSR. In: Memorial Book of Buryatia's Victims of Political Repressions. Vol. 1. Ulan-Ude, 2007. Pp. 5–15. (In Russ.)
- Bazarova V. V. Latinization of the Buryat-Mongolian written language, 1920s–1930s. *Vlast' (The Authority)*. 2012. No. 8. Pp. 106–109. (In Russ.)
- Dolotov A. Lamaism in the Service of Tsarism and Capitalism. Verkhneudinsk: Burgiz, 1932. 24 p. (In Russ.)
- Dyrkheeva G. A., Shagdarov L. D. The Department of Linguistics — the oldest department of the Institute. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of SB RAS*. 2021. No. 3(43). Pp. 133–139. (In Russ.) DOI 10.31554/2222-9175-2021-43-133-139
- Girchenko V. P. Russian and Foreign Travelers about Buryat Mongols, 17th to Mid-19th Century. Ulan-Ude: Burmongiz, 1939. 92 p. (In Russ.)
- Gombozhapov A. D., Konovalov P. B. Department of History and Culture of Central Asia — from antiquity to modern times. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of SB RAS*. 2021. No. 3(43). Pp. 156–163. (In Russ.)
- Gurevich A. V., Eliasov L. E. Old Folklore of the Baikal Region. Ulan-Ude: Burgiz, 1939. 472 p. (In Russ.)
- Khadalov P. I. The Institute of Culture and its activities over the 35 years. In: Celebrating the 35th Anniversary of the Institute of Culture. Ulan-Ude, 1958. Pp. 3–56. (In Russ.)
- Khamgashalov A. M. A Case Study of Buryat Mongolian Versification. Ulan-Ude: Burmongiz, 1940. 85 p. (In Russ.)
- Khaptaev P. T. A Brief Essay on Buryat History. Ulan-Ude: Burgosizdat, 1936. Part I. 76 p. (In Russ.)

- Khaptaev P. T. Ethnic Movement in Buryatia during the First Russian Revolution. Ulan-Ude: Burmongiz, 1939. 150 p. (In Russ.)
- Khaptaev P. T. The Great October Socialist Revolution and Russian Civil War in Buryatia. Ulan-Ude: Buryatia Book Publ., 1964. 338 p. (In Russ.)
- Konovalov P. B. The archaeological studies at the Buryat Scientific Center, early 20th – late 21st centuries. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of SB RAS*. 2012. No. 3(7). Pp. 26–49. (In Russ.)
- Kudryavtsev F. A. History of Buryat Mongols, 1600s–1860s. Collected essays. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1940. 242 p. (In Russ.)
- Naydakov V. Ts. The essence and history of the intelligentsia: A discussion. In: Ethnic Intellectuals, Clerics, and Problems of Socioethnic Revival in Buryatia. Ulan-Ude: Olzon, 1995. Pp. 7–10. (In Russ.)
- Okladnikov A. P. Western Buryat Mongols: Historical Essays. Leningrad: OGIZ, 1937. 425 p. (In Russ.)
- Plekhanova A. M. Buryatia, 1920s: The Experience of Socioeconomic Modernization. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2011. 441 p. (In Russ.)
- Sanzheev G. D. Buryat Mongolian Syntax. Ulan-Ude: Burgiz, 1940. 146 p. (In Russ.)
- Shestakov A. V., Lomakin A. I. (eds.) Towards the History of Buryat-Mongolia: Materials of the June 1934 Discussion in Ulan-Ude. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz, 1935. 184 p. (In Russ.)
- Sosnovsky G. P. Buryat-Mongol Archaeological Expedition, USSR Academy of Sciences: 1928–1929 Activity Report. In: Problems of the Buryat-Mongol ASSR. Vol. 2. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1936. Pp. 318–321. (In Russ.)
- Togmitov B. D. Contemporary Lamaism in Buryatia and Further Prospects of Its Eradication. Verkhneudinsk: Burgosizdat, 1932. 48 p. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ



УДК / UDC 39

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-467-485

Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1971 г. — третий сезон. Дневник этнографического отряда (продолжение: 20 июля – 9 августа 1971 г.)*

*Наталья Львовна Жуковская*¹

¹ Институт этнологии и антропологии РАН (д. 32а, Ленинский просп., 119991 Москва, Российская Федерация)

доктор исторических наук, заведующий Центром азиатских и тихоокеанских исследований



0000-0001-5415-9875. E-mail: n-zhuk@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Жуковская Н. Л., 2021

Аннотация. *Цель* статьи — введение в научный оборот сведений по истории этнографического изучения монгольских народов. В 2018 г. в журнале «Монголоведение» были опубликованы первые страницы дневника этнографического отряда Советско-монгольской комплексной историко-культурной экспедиции, относившиеся к 1969 г. — первому сезону ее работы в Монголии. В 2019–2020 гг. публикация дневника была продолжена. Данная публикация продолжает дневниковые записи этнографического отряда, теперь это полевой сезон 1971 г., в них идет речь о встречах с учеными разных стран в Улан-Баторе, о работе в центральных и западных аймаках Монголии.

Ключевые слова: Монголия, историко-культурная экспедиция, Улан-Батор, сомоны Булган, Тарят, Шинэ-Идэр, Тосон-Цэнгэл, Сайхан, город Мурэн, наводнение

Для цитирования: Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1971 г. — третий сезон. Дневник этнографического отряда (20 июля – 9 августа 1971 г.) // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 467–485. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-467-485

The Soviet-Mongolian Comprehensive History and Culture Research Expedition: 1971 — Season Three. Diary of the Ethnography Research Team (July 20 –August 9, 1971)

*Natalia L. Zhukovskaya*¹

* Данная статья является продолжением статей, опубликованных в журнале «Монголоведение» [Жуковская 2018; Жуковская 2019а; Жуковская 2019б; Жуковская 2019в; Жуковская 2020; Жуковская 2021].

¹ Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS (32a, Leninsky Ave., 119991 Moscow, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Professor, Head of Center for Asiatic and Pacific Studies

 0000-0001-5415-9875. E-mail: n-zhuk@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Zhukovskaya N. L., 2021

Abstract: The *aim* of the present article is to introduce the new data on the history of ethnographic studies of Mongolian peoples. In 2018–2019, *Mongolian Studies* published abstracts from the diary of the ethnographical team of the Soviet-Mongolian Complex Expedition for Historical-Cultural Studies; the publications deal with the year 1969, the first season of the Expeditions' work in Mongolia. The 2020 article in *Mongolian Studies* includes the materials of the diary that deal with the next field season in Mongolia in 1970. This article continues the series of ethnographical diary publications and deals with the third season in 1971, focusing on meetings with scholars from different countries in Ulan-Bator and the Expedition's work in the central and western *aimaks* of Mongolia.

Keywords: Mongolia, Expedition for Historical-Cultural Studies, Ulan-Bator, the somons of Bulgan, Tariat, Shine-Ider, Toson-Tsengel, Saikhan, the town of Muren, flood

For citation: Zhukovskaya N. L. Soviet-Mongolian Complex Expedition for Historical-Cultural Studies: Diary of the Ethnographical Team, third season (20 July – 9 August 1971). *Mongolian Studies (Elista)*. 2021. Vol. 13 (3): 467–485. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-467-485

* * *

20 июля, вторник. В 12 часов по местному времени прилетела в Улан-Батор. На сей раз, как ни странно, встречающие оказались на месте — Бадамхатан и Шинэхуу. Тут же в аэропорту встретила знакомых по прошлому году супругов Харченко Григория Григорьевича и Нину Степановну. Оказывается, они встречали моего соседа по самолету Попова Григория Ивановича, ехавшего по линии комитета информации. Тут же оказался и Володя Будаев, который в МНР всего на неделю и в данный момент летит в Сухэ-Батор. Таможенный досмотр на сей раз оказался формальностью, и вскоре меня уже привезли в симпатичную гостиницу. «Баян-гол» (7 этаж, 69 комната, телефон, трюмо и т. д.). Есть душ, но нет горячей воды. Выше третьего этажа она не поднимается. Первая встреча с монгольскими коллегами Бадамхатаном и Шинэхуу прошла в деловом темпе. Посидели, выпили — неизменная традиция первых минут встречи. Впрочем, как показал мой многолетний экспедиционный опыт, рюмка водки после бессонной ночи помогает продержаться до позднего вечера и тем самым перестроиться во времени в течение одних суток, а между Москвой и Улан-Батором все-таки пять часов разницы. Пришла Нора Новгородова, сходили вместе с нею в столовую. Дважды приходила Энхтуя, жена Бадамхатана, какая-то нервная и расстроенная. Он много пил и, наконец, после долгих уговоров ушел домой. После столовой зашли на нашу экспедиционную базу, встретили Марка Гольмана и Галю Слесарчук, которые временно там живут, попили с ними чай. Затем обе пошли к нашим старым друзьям Елене Михайловне Штейн и Даваацэрэну. И лишь под вечер я добралась до гостиницы и улеглась спать.

21 июля, среда. 22 июля, четверг. 23 июля, пятница. Все эти дни прошли в хозяйственно-экспедиционных хлопотах. Водители подготовили машины к выезду в поле. Разобрали имущество отрядов. Я нанесла визиты монгольским коллегам (Цэрэнханд, Цэрэннадмид). Многие, кого надо увидеть, в отпусках (Жугдэр, Сухэбатор, Пурэвжав) — с ними придется связываться по возвращении. Бадамхатан не приготовил ту статью, которую ему заказала «Советская этнография» — ее не пропустил Ученый совет Института истории МНР. Может быть, что-нибудь сделаем вместе. Посетили Советскую торгово-промышленную выставку. Она открыта уже 3 недели. Ее обслуживает около 100 советских специалистов. Заместитель директора выставки — монголовед Владимир Викторович Грайворонский. Выставка неправдоподобна, как все советские выставки такого рода (шубы, изделия из кож, модные туфли, кофты и костюмы из натуральной шерсти и т. д., т. е. все то, что в Союзе купить в магазине невозможно). Много всякой связанной с космосом техники.

Посещали выставку всем советским коллективом: Новгородова, Гольман, Слесарчук, Устинов, Ира Потемкина (ИДВ), Грайворонский, Лена Штейн, Даваацэрэн. После нее зашла в Музей изобразительного искусства, посмотрела выставку, посвященную 50-летию МНР. Картины в национальном стиле (*монгол зураг*) очень интересны. Затем прогулялась по городу, отметила, что Улан-Батор интенсивно строится. Это заметно даже по сравнению с прошлым годом. Появилось новое здание Музея революции (он еще не открыт). В дар Монголии останется павильон Советской торгово-промышленной выставки, растут микрорайоны. Переехало в новое здание советское посольство.

24 июля, суббота. С утра весь научный состав экспедиции приехал в Институт истории МНР. Вместе с Сэр-Оджавом, заведующим сектором археологии, и Гонгором, ученым секретарем Института истории АН МНР, утрясали маршруты отрядов и их состав. До сих пор не ясно время приезда отряда А. П. Окладникова. У остальных все четко и вроде бы ясно. Для меня сюрпризом оказалось то, что в этом году вместе с этнографическим отрядом на одной машине поедет и отряд, изучающий тюркские рунические надписи, правда, в лице одного Шинэхуу. Не знаю, как мы соединим два разных маршрута на одной машине, но попробуем, раз этого требуют интересы экспедиции. Кроме того, меня предупредили, что характер у Шинэхуу весьма непростой. В понедельник обещают оформить все, что касается монгольской стороны (деньги, сопровождающих и т. д.). После обеда распределяли имущество по отрядам. Провозились весь вечер, но зато теперь машины загружены и отряды к выезду в поле готовы.

25 июля, воскресенье. С утра попила чай у своих соседей-геологов — Бориса Ивановича Шокорова, заместителя по АХЧ начальника геологической экспедиции АН СССР, и Жени Девяткина, начальника одного из 20 отрядов этой экспедиции. Потом с фотографом нашей экспедиции Юрой Устиновым пошли на базар (*зах*). Походили около часа, тут начался жуткий ливень, и весь базар немедленно, бросив свои торговые места и продаваемое имущество, попрятался под всеми ближайшими прикрытиями, в том числе под навесом над входом, так что ни я, ни Юра, ни примкнувший к нам Бадамсэрэдж не могли никак из этой плотной толпы выбраться. Мой плащ и Юрин зонт (новый предмет увлечения жителей Улан-Батора — корейский зонт-трость, автоматически открывающийся) спасли

нас сверху, но снизу мы основательно промокли. Наконец, выбравшись с базара, мы шли по сплошным уличным потокам. Дошли до квартиры, где останавливаются супруги Виталий Волков и Нора Новгородова, в надежде найти какую-нибудь обувь. Мне дали сапоги, и я после обеда опять отправилась на базар. Он работает только два дня в неделю — по субботам и воскресеньям, и я не уверена, что в конце следующей недели еще буду в городе, а не уеду в поле. После дождя всю светило солнце, и базар жил оживленной жизнью. Прямо на земле среди луж шла оживленная торговля. На мою сумку поглядывали с любопытством — нет ли в ней чего-либо интересного, подходили и спрашивали детскую обувь, рубли, доллары. Продают много часов, но покупают их, кажется, неохотно. Продавал часы, в частности, и один русский. Бойко идут китайские серебряные монеты по 15 тугриков штука, обувь всех размеров (есть очень хорошая), дэли всех расцветок, монгольские сапоги. Продавался довольно хороший монгольский мужской поясной набор, но с плохим ножом, а также курительные трубки, книги, утюги, сосуды для чая (*домбо*) маленькие, средние и большие.

С базара пошла в монастырь Гандан (его полное название Гандантекчин-линг). Там заканчивалась служба, шедшая с утра. Присутствовала при выносе балинов разных размеров, всего 4 (самый большой размером в 60 см, самый маленький 15–20 см). При этом всех зрителей, а их гораздо больше, чем молящихся (последних, впрочем, тоже много), попросили покинуть храм. Когда служба закончилась, ламы стали выходить один за другим и каждый нес в правой руке кулек, а левой прижимал к себе свою ламскую шапку. Из кульков торчало печенье, спички, конфеты — это обычные виды жертв, приносимые верующими. Гомбожав — глава буддистов Монголии выглядел измученным и кульков не нес. Голубей, по-прежнему, так же много, как в прошлые годы. После посещения базара и Гандана я зашла на нашу базу, посидела с Марком Гольманом, попили чай, и я отправилась в гостиницу. Вечером ко мне зашел мой сосед, геолог Женя Девяткин. Мы с ним проговорили два часа о судьбах науки и советских специалистов в Монголии, я много рассказывала о религии, о ламаизме, о том, что можно увидеть в районах. Он, в свою очередь, рассказал, что был несколько лет назад в Улгий-хийде — громадном заброшенном монастырском поселке на юге Восточно-Гобийского аймака, к юго-западу от центра аймака Сайн-Шанды. Бывший монастырь находится в песках и примыкает к скальному массиву. Вокруг остатки полуразрушенных зданий монастыря, несмотря на разрушение, многие конструктивные детали видны до сих пор. Под слоем песка геологи наткнулись на большое пепелище, разгребли его частично и обнаружили массу глиняных статуэток будд с отбитыми головами. Они собирали отдельно туловища, отдельно головы, потом подгоняли их друг к другу. Ночью этот мертвый город производил жуткое впечатление, и Женя ходил по нему с оружием. Наметила для себя когда-нибудь побывать в этом экзотическом месте.

26 июля, понедельник. С утра поехали на базу геологов, простились там с Девяткиным, который отбывает в поле до конца сентября. Потом поехали в Институт, составили там программы, маршруты и финансовые сметы. Затем проехала домой к обеим Цэрэн (Цэрэнханд и Цэрэннадмид), оттуда в магазин, на базу и в гостиницу. Впервые по-человечески, а не на ходу-лету пообедала в столовой гостиницы «Баян-гол». Потом пошла в книжный магазин, оттуда на

почту, затем к Лене и Даваацэрэну (немного повспоминали общих знакомых), оттуда на базу ждать Виталия Волкова. Он прибыл поздно, так как чинил машину. Было устроено коллективное чаепитие у Гольмана, Виталий делил еще не доразделенное имущество между разными отрядами, в том числе такое важное, как спирт — лучшая валюта во время поездок по отдаленным районам Монголии. Потом он всех нас развез по домам и гостиницам.

27 июля, вторник. Уже неделя как я в Монголии, а как-то все по-прежнему неясно. От Цэрэнханд и Шинэхуу требуют какие-то расширенные программы, которые не требовались в предыдущие два года. Шинэхуу занимается этим, а также готовит к печати монографию академика Нацагдоржа, так что у него дел хватает. Сделали с водителями и Гольманом объезд магазинов с целью закупки продовольствия в дорогу — угнетающие зрелище, что в наших, что в монгольских. Вечером встретила на улице польского учёного Витольда Евгеньевича Дыновского. Он прилетел несколько дней назад и тоже собирается в экспедицию, а его спутницы Дануты Марковской еще нет, он ждет ее прилета из Варшавы и постепенно акклиматизируется. Вечером зашла к нему с Норой Новгородовой и Виталием Волковым, поговорили «за жизнь», «за науку» и т. д.

28 июля, среда. Выясняется, что завтра уехать мы не сможем: Шинэхуу еще не закончил свои дела. У отряда Волкова тоже что-то не ладится. В общем, двух недель сидения в городе никак не миновать. Произвели объезд магазинов в поисках пятнистых кожаных юбок (последний писк моды) — в конце концов каждому по юбке досталось. Вечером устроили милые посиделки у Гольмана на базе в связи с завершением дележа имущества. Развозит всех по домам все тот же Волков.

29 июля, четверг. И этот день тоже весь ушел неизвестно куда — какие-то хозяйственные хлопоты, выяснение до сих пор невыясненных вопросов. К вечеру «приятный» сюрприз: разнеслась весть, что на Селенге наводнение, что весь Хубсугульский аймаг залит водой, снесло паромы и переправы, добраться туда невозможно и т. д. Бросились в Академию с намерением сменить маршрут, но ничего не вышло. Оказывается, деньги для нужд нашего отряда уже переведены в госхоз Тариат — первый пункт работы на нашем маршруте. Так что теперь иного пути у нас нет — ехать только туда и добывать эти деньги. В городе холодно. Тулупы (дохи на козьем меху), которые мы просили в Академии, нам не дали. Говорят, что дают их только осенью, начиная с октября. То, что в Хубсугуле осень начинается намного раньше, никого не касается. Монгольское начальство, которое мы встретили в Академии, нас успокоило, дескать, дороги в Хубсугуле вообще плохие, но ничего — проехать можно.

30 июля, пятница. Утром делаем закупку продовольствия в дорогу (масло, мука, консервы, чай, хлеб). Договорились в институте с Шинэхуу и Цэрэнханд о выезде завтра, в субботу, в 9 утра, а с 8 до 9 мы с водителем Мишей Смирновым на машине заедем за каждым из выезжающих. В 3 часа дня выяснилось, что Шинэхуу, очевидно, не сможет выехать до понедельника. Я в расстройстве и недоумении — это частое мое состояние в Монголии. К вечеру я впала в прострацию и решила: будь что будет.

31 июля, суббота. С утра опять все изменилось. В 7 часов 30 минут позвонил Шинэхуу и объявил, что выезжаем в 13 часов дня. До середины дня

пребываем в чемоданном настроении все: я и водитель Миша у себя в гостинице, Цэрэнханд — у себя дома, Гольман и Слесарчук — у себя в гостинице. В оставшееся свободное время я зашла к Дыновскому, он по-прежнему живет надо мной этажом выше в «Баян-голе», поговорили с ним о судьбах польской этнографической науки и о задачах его поездки в этом году. Я подарила ему несколько оттисков своих работ, договорились о совместном обеде в ресторане «Улан-Батор» в 14 часов, если я не уеду.

В 12 часов дня выяснилось, что мы все-таки едем. С 13.30 до 15 часов удалось в несколько приемов погрузить всех едущих, и в 15.30 этнографический отряд двинулся в путь. В его составе руководитель отряда с советской стороны — Н. Л. Жуковская, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института этнографии АН СССР; с монгольской стороны — М. Шинэхуу, младший научный сотрудник, и Г. Цэрэнханд, младший научный сотрудник Института истории АН МНР. В качестве попутчиков до Мурэна с нами едут Галина Слесарчук и Марк Гольман (оба сотрудники Института востоковедения АН СССР, у них своя программа работы). Машина Газ-51, МКД 83-73. Шофер М. Д. Смирнов.

Дорога долгое время шла по тракту на Дархан. Но ехать по нему практически было невозможно. После прошлогоднего визита в МНР маршала Гречко расквартированные в Монголии русские воинские части ремонтируют дорогу. Почти вся трасса залита битумом, поэтому почти все время приходилось ехать в объезд. Часов в 8 вечера прибыли в госхоз Жаргалант. В 12 км от центральной усадьбы госхоза находится одна из бригад, где живет сейчас жена Шинэхуу и трое его детей. Заехали туда. Высадили там всех наших пассажиров (трех мужчин, одну женщину и двух детей) — каких-то родственников Шинэхуу, которых он, не говоря нам ни слова, в последний момент посадил в машину. Жена у Шинэхуу удивительно симпатичная. По непременно соблюдаемой традиции выпили у нее чаю и вернулись в центр госхоза. Там устроились в шикарной гостинице, с настоящим умывальником, настоящим туалетом и даже смогли включить кипятильник и попить настоящий московский чай. Шинэхуу на ночь уехал к жене, пообещав приехать в 6 часов утра и нас всех разбудить. Вечером весь состав экспедиции мило посидел за чаем и чачей, грузинской виноградной водкой, которую я привезла из Москвы.

1 августа, воскресенье. К 9 утра мы уже не только встали, но и поели в столовой при гостинице. Вот что значит госхоз: яйца, курица, баранина — все на высоте. Выехали в направлении сомона Булган. Шинэхуу заверил нас, что до него всего 220 км, оказалось — около 300 км. Дорога была хорошая, но довольно безлюдная. Где-то впереди наводнение, и народ не рискует ехать по этой трассе. За весь день мы встретили только две машины. Погода прекрасная, и хочется верить, что все будет хорошо. В полдень мы остановились передохнуть и перекусить. Тут на наших глазах разыгралась трагедия естественного отбора. Три дикие собаки загрызли молодого барсука. Он еще дышал, когда мы его отбили от них, но вскоре затих. Собаки убежали, мы сняли с барсука шкуру, подвесили тушку его в машине и двинулись в путь. Хотелось есть, но Шинэхуу отсоветовал останавливаться, говоря, что скоро будет река Орхон и сомон на переправе — там мы и поедим. Но вместо обещанных 20 км мы проехали 40 км и выехали

не к Орхону, а к реке Толе, на переправе не оказалось никаких сомонов, только одна деревянная юрта, где жила семья хранителя переправы. Мы стали варить нашего барсука, заодно в тазу хозяев сварили лапшу и заправили ее тушенкой. Миша отказался есть лапшу, сваренную в монгольском тазу, проявив вообще-то несвойственную ему брезгливость. Зато все остальные, кроме меня, отказались есть барсука, сваренного им.

Особенно ярым врагом барсука и идеи его поедания оказался, к моему удивлению, Шинэхуу. Монголы его не едят — твердил он, отказываясь категорически пробовать. Приверженность традиции оказалась намного сильнее наших призывов и здравого смысла (пробуй, не нравится — отказывайся). На другой день он также протестовал против сбора нами шампиньонов, говоря, что их тоже не едят и что *цагаан муг* (белый гриб, так называют в Монголии шампиньоны) — это совсем не то, что мы, русские, думаем. И действительно, не то, но все равно вкусно.

Барсук оказался удивительно вкусным с нежным нежирным мясом без всякого запаха и привкуса, кроме тех обычных, что присущи дичи вообще. С удовольствием выпила бульон и съела барсучью ногу. Разыгралась неприятная сцена с хозяевами. Они просили продать им тушенки и хлеба, так как живут они в 100 км от сомона и у них ничего нет. Тушенки мы им продать не могли, так как у нас не было лишней. Было очень неудобно, так как на их глазах мы заправили ею лапшу. Отдали им одну банку тушенки и одну буханку хлеба, хотя и понимали, что этого им мало.

Двинулись дальше в путь на Булган. Испортилась погода. Полил дождь, затем пошел град. Километров через 60 проехали бригаду, а еще через 20 км — реку Орхон и въехали в Орхон-сомон. Нашли повара и хозяйку гостиницы. Все женщины есть отказались, а мужчины героически загрузили в себя ужин. Кроме того, нас ожидал еще один сюрприз — драгоман советского посольства Юрий Ивахин, который в этом сомоне проходил двухмесячную практику по языку. Объединенными усилиями (моя привезенная из Москвы грузинская чача, его купленная в монгольском магазине черная икра и в русском магазине свиная тушенка, а также наш барсук) создали застолье, отметили знакомство и будущие успехи экспедиции, а после 11 часов вечера, когда выключили свет, сидели при свечах, которые в сочетании с чачей и черной икрой рассматривались как великолепный экзот. Разошлись около первого часа ночи.

2 августа, понедельник. Утром не хотелось вылезать из-под шикарных шерстяных одеял, украшенных изображением бараньих рогов. Отличный завтрак приготовил местный китайский повар: свежая жареная баранина с лучком и чесночком и яичница. И гостиница, и завтрак оказались очень дешевыми (завтрак 3.20, гостиница 6.00 тугриков с человека). После завтрака уложили вещи и двинулись на Булган. До него отсюда 25 км.

В Булгане заправили баки бензином, пообедали, на автостанции узнали, что ни одна переправа через Селенгу не работает (парома на Хатхале не будет до зимы, две других переправы тоже снесло). Уже по 3–4 дня машины на Булганской автобазе ждут, когда починят переправу. Людей переправляют в Мурэн самолетом. Грузы важные идут в обход через Тосон-Цэнгэл. Этим же путем нам посоветовал ехать русский шофер из бывшего русского стройтреста в Дархане,

который уже прекратил работу в Булгане. Шинэхуу позвонил в Мурэн. Деньги туда еще не поступили. Когда поступят, неизвестно. В краеведческий музей мы не попали, *бумхан* (часовню) Максаржава, как и в прошлый раз, опять не увидели. Посетили то, что осталось от русского магазина, в котором, кроме одной шерстяной английской кофты, ничего не было, стоила она 140 тугриков и была необыкновенно яркого вишневого цвета.

Главный *дэлгур* (магазин) города порадовал нас куда больше. Сравнительно большой выбор английских (плащей), немецких (костюмов), польских (плащей) товаров. У нас в Москве мы что-то таких не видели. Кое-чем разжились и отправились в путь на Мурэн по обходной дороге через Тосон-Цэнгэл. Сейчас держим курс на Сайхан-сомон, знакомый нам по прошлому году. Хотя мы вроде знали дорогу, все-таки уже ближе к ночи где-то сбились с пути, сделали крюк и прибыли в Сайхан уже поздно, в 10 часов вечера. Нашли нашу прошлогоднюю хозяйку, она встретила нас очень радушно: поселила в люкс, где стоял огромный китайский сосуд с кумысом, и т. д. Через полчаса выяснилось, что, оказывается, ждут какого-то русского полковника с семьей из Дархана. Они должны вот-вот подъехать, и люкс, и кумыс — все для них. Пришлось нам срочно перебираться в не-люкс, который оказался чересчур даже не люксом. Там мы и проспали ночь, хотя Шинэхуу очень недовольно ворчал про такое нетактичное отношение к советским ученым. Он долго нас осуждал за то, что мы поздно встаем, и пообещал, что завтра поднимет нас в 6.30 утра, в 7.00 уже будет готов завтрак, а в 8.30 отправимся в путь.

3 августа, вторник. Как ни странно, в 7 утра мы действительно встали, но завтраком, конечно, и не пахло. Тоскующий Шинэхуу куда-то исчез, а тем временем за нами пришла повариха, сказав, что завтрак готов. Это оказались громадные куски вареной баранины, которые Гольман поглощал в огромном количестве и с огромным удовольствием, и бульон, жирный, но вкусный. Завтрак оказался очень дорогим, так как с нас запросили деньги за все выставленное на стол мясо, лишь 1/3 которого мы съели (обошлось по 5 тугриков с человека). Посетили сомонный музей. Мы его видели еще в прошлом, 1970 г. во время маршрута по северу Монголии, но теперь с тем же интересом осмотрели еще раз. Коллекция предметов этнографической старины собрана за счет подарков жителей сомона. Много предметов религиозного культа (клише для изготовления икон, чаши *цугу*, которые ставят на алтаре в храмах и юртах и наполняют маслом, зерном, водой и другими видами жертв, небольшие статуэтки божеств и т. д.). Тут же портреты передовиков труда данного сомона, героев войны, известных спортсменов и отличников школы. Рисунки зверей, которые водятся в Монголии (несколько непропорционально нарисованные, так что барс выглядит как кошка, суслик как заяц, а тарбаган как лев). Был среди них и барсук. Представлены также исторические документы времен создания сомона. Директор школы, который в прошлом году нас кормил тарбаганом, оказался одноклассником Шинэхуу. Он опять проводил нас в путь. Двинулись дальше на Таряат-сомон. По дороге километров через 20 подъехали к юртам спросить дорогу. А там как раз овец выводили из загона, связывали им ноги и стригли длинными ножницами. Стрижкой занимались двое мужчин и девочка. Мы радостно окружили их нашими фотоаппаратами. На это они реагировали

вполне доброжелательно. Стригли молодых овец. Стригут их раз в год. Через два месяца они вновь обрастают шерстью. Среднее количество шерсти с каждой овцы — 300 граммов. Они тут же складывают ее в тюки, которые затем от них увозят в Сайхан-сомон. Это пастухи второй бригады Сайхан-сомона. Овцы во время стрижки лежат тихо, однако быстро убегают голыми после того, как их отпустят, и прячутся среди других в загоне. В нескольких сотнях метров другая юрта — около нее стадо кобылиц. Туда подъезжаем пить кумыс. Кумыс оказался на редкость вкусным. Тут же в юрте висел *хохур* (кожаный бурдюк для кумыса) на 100 литров. В нем было около 50 литров. Хозяин сказал, что столько его семья выпивает за один день. К вечеру они надаивают новое количество молока, и к утру будет готов новый кумыс.

Лучшими кумысными районами в Монголии считаются: Убурхангайский, Булганский, Гоби-Алтайский. Один из лучших кумысных сомонов — Сайхан-сомон. Семья арата (его имя Пурэвсурэн) состоит из него, его жены и 6 детей, старшему из которых 11 лет, младшему — 1 год. Они пасут сомонный скот — отару в 480 голов овец. Имеют в своем личном хозяйстве 10 лошадей, 20 овец, коров, верблюдов нет. Трое старших детей учатся в школе, зимой живут в интернате в сомонном центре. Сам пастух и его жена круглый год с отарой и зимой тоже живут с нею. Вдвоем справляются со всем этим скотом. Нас снабдили бидоном кумыса, и мы тронулись в дальнейший путь.

В 10 минутах езды от этих юрт находится местность Могой-Шинэ-ус (дословный перевод «новая змеиная вода»). Здесь находятся могильный курган и надгробная стела с надписью на уйгурском языке, воздвигнутая в честь уйгурского кагана Моинчура (VII в). Надпись была впервые издана Г. Й. Рамstedтом, затем ее перевод опубликовал С. Е. Малов. Было и еще несколько переводов, довольно сильно (по словам Шинэхуу) отличавшихся друг от друга. Курган раскопан. Результаты до сих пор не опубликованы. Стела расколота надвое и валяется на земле, доступная всем дождям и ветрам. Мы спрашиваем Шинэхуу, почему ее не везут в музей или в институт. Он говорит, что там не берут — нет места. Объяснение вопиющее. Памятник гибнет. Повален и расколот он был много веков назад, и за 50 лет народной власти в МНР не нашлось времени и места его сберечь.

Погрустив у памятника, двинулись дальше. На подъезде к Хайрхан-сомону долго не решались переправиться через реку Хануй — она разлилась после дождей, и осторожный Миша долго выискивал наиболее безопасную переправу. Наконец, рискнули и благополучно переправились. Но чтобы определить, где глубоко, а где нет, Шинэхуу загонял камнями в реку пасущихся на берегу коров, чтобы те перешли ее и продемонстрировали нам ее глубину. В сомоне Хайрхан мы пообедали, запили обед своим кумысом, зашли в местный магазин и двинулись дальше. Через 60 км проехали сомон Эрдэнэ-Мандал. Мы уже в пределах Арахангайского аймака. На ночевку встали в степи и поставили палатку. Шинэхуу долго отказывался от самой мысли ночевать в ней и хотел идти в какую-нибудь юрту. Но палатку мы все-таки поставили. Вечером отметили первую ночевку в поле. Шинэхуу по-прежнему вздрагивал при каждом упоминании о съеденном барсуке и морщился от отвращения. Спалось тепло, хорошо.

4 августа, среда. Встали в 6 утра. Полтора часа, как ни крути, ушли на завтрак и на сборы, и выехали в путь на Тарят-сомон. По дороге помогли какому-то монгольскому шоферу зарядить от нашей машины его аккумуляторы. Погода прекрасная. Дорога на Тарят-сомон тоже. Эта дорога и сам сомон входят в трассу для интуристов. При переправе через реку Чулут остановились и рассматривали красоты её долины. Обрывистые берега из вулканического туфа, каньон, на дне которого течет бурная река. Хозяева возле переправы не гостеприимны, так как возле них останавливается каждая машина. Поехали дальше.

Эти места называют монгольской Швейцарией. В долине пасется много скота. Над одной половиной долины гремит гроза с молниями, над другой — ясное небо, сияет солнце. Тарят-сомон «порадовал» нас столовой, где нет в данный момент обеда и ожидается через некоторое время только конина. Шинэхуу такая перспектива почему-то не устроила, хотя, как известно, монголы конину едят, правда, намного реже, чем баранину и говядину. У него в сомоне живет брат, и он отправился на его поиски, но брата тоже не оказалось ни дома, ни на работе (он врач в местной больнице) — тот уехал за бараном и еще не вернулся. Мы подъехали к речке, протекающей прямо возле сомона, и устроили себе отличный обед с купанием и рыбной ловлей: купался Марк, ловил рыбу Миша, обед варила я, Шинэхуу грустно бегал по сомону, Галя Слесарчук и Цэрэнханд по мере возможностей помогали мне. Съели рассольник не очень густой и не очень вкусный, я и Миша доели барсука, попили чаю.

Поехали дальше. Через 30 километров очень красивой, но плохой дороги прибыли в бригаду старого Таряата, где находится государственная заправка бензином. Заправились и через 20 км (сделав небольшой крюк в сторону) прибыли в Хангай-сомон на ночевку. Дороги ужасные, залиты водой и грязью. Но сомон сам удивительно красив. Находится он в горной пади, склоны гор покрыты лесом. Вечер был холодный. Хозяйка гостиницы долго не шла, доила своих коров. Но зато, когда она появилась, нас поместили в такой шикарный люкс и накормили такой вкусной лапшой, что все наши страдания быстро забылись. В самой гостинице две комнаты (люкс с прихожей и обычная). Есть еще во дворе юрта для гостей на 20 мест. На всю гостиницу жил один постоялец — сельхозинспектор из Цэцэрлэга, центра Арахангайского аймага, — Цэдэн, выпускник Ленинградского сельхозинститута. Страдает аллергией. Лечится, как и наши, димедролом, альбудином. В частной беседе с Мишей спросил его, как сделать, чтоб был в семье только один ребенок. И пояснил: ну как у русских. В то, что у русских бывает порою побольше детей, чем у монголов, он не поверил.

При гостинице кухня. Только света нет. В углу двора баня, которая сразу же вызвала у нас нездоровое в экспедиции желание помыться, которое реализовать не удалось. Вечером светила полная луна. Было удивительно тепло. Но страшно хотелось спать после раннего утреннего подъема.

5 августа, среда. Встали нормально, без спешки. После вкусной *хурга* с рисом собрались и поехали в Цакир-сомон. По дороге нас ожидал весьма неприятный переезд через бурную мутную после прошедших дождей реку. Подвернувшийся ЗИЛ-131 с монгольским шофером подцепил нас тросом и перевез на другой берег. Так мы обошлись без происшествий.

Возле юрты один монгол другому стриг волосы. Я спросила, не подстригут ли и меня. Сначала отказались — боялись, что испортят прическу или поранят, а потом согласились. Работали ножницами и машинкой и сделали все вполне сносно.

Заехали в бригаду Хангай-сомона. Попали как раз на процедуру проверки крови у коз и сарлыков. Полевая лаборатория: палатки, пробирки, железная печь, на которой кипятятся шприцы. Шинэхуу узнал, что где-то по соседству есть скалы с надписями, и решил проверить, какие. Подъехали к юрте, где живет факторщик (рядом находится и его торговая фактория), попили чаю с молоком сарлыков, осмотрели содержимое его ларька: шкурки тарбаганов, барсуков, бутылки архи, корейские плащи, советские конфеты, зубная паста, монгольские книги. Кое-что у него приобрели. Потом с ним вместе поехали на поиски надписей, о которых стало известно Шинэхуу. Оказывается, что на 14 часов (а было уже почти столько) было назначено партсобрание, и наш проводник вместе с нами поехал отпрашиваться у парторга.

Тот его отпустил, сочтя уважительной причину — сопровождать советских ученых на поиски местных культурных объектов. Пересекли пару речек. Выехали в чудесную долину реки Тэрхийн. Горные склоны по обеим сторонам долины поросли лесом, у подножия гор красивые россыпи камней. Где-то километре на шестом обнаружили трех стоящих каменных «баб». Две рядом и одна метрах в пяти в стороне. У двух первых изображений четко прослеживаются лица и даже их выражения. В руках у старшего (второй помельче) чаша, одежда не похожа на дэли. Все три изваяния сделаны из серого песчаника. Стоящее рядом изображение наш информатор определил как жену первого. На боку первого изваяния кинжал. Общее их по всей Монголии наименование *хун чулуун* ('каменный человек'). В шести километрах на юго-запад оказалось еще одно изваяние. Из белого чистого мрамора. Оно стоит посередине распаханного поля. На его шее четко видно украшение, нож на левом боку, чаша в правой руке. Левая рука сжимает рукоятку ножа (сабли). Ворот одежды стоячий (типа наших свитеров). Отбитая голова лежит рядом. Мы ее подняли и приставили к «телу», а чтобы она снова не упала, закрепили ее с помощью небольших камней. Довольные полученным результатом, все по очереди рядом с нею сфотографировались. Проводник сообщил, что в окрестных местах такого мрамора в горах нигде нет. Только километрах в сорока к северу есть лежащий на склоне горы один кусок такого желто-белого камня. Осмотрев «баб», вернулись в бригаду Хангай-сомона. По дороге насобирали белых грибов. То, что по-монгольски называется *цагаан-муг* ('белый гриб'), не соответствует нашему белому грибу, но это и не шампиньоны, как мы вначале полагали. Это совсем иной гриб — в русских лесах я такого не встречала, Миша тоже. Запах у него как у поганки, но монголы его едят и заготавливают на зиму, а также используют в лечебных целях. Как сказал нам наш проводник, шампиньоны монголы не едят, но заготавливают их для вывоза за границу (интересно, куда).

Вернулись в бригаду. Нас уже ожидал некоторый торговый ажиотаж. Какой-то весьма настырный монгол принес хвост яка (седой, грязный, жесткий и лохматый, очевидно им обметали ноги до этого) и нагло пытался его нам всучить, требуя взамен либо 100 тугриков, либо сапоги хромовые (о наличии

которых у себя обмолвился Миша). Другие, видя такое дело, также налетели и требовали либо кофточки, либо часы или еще что-нибудь. Одним словом, приняли нас за некую торговую факторию. Мы купили 4 литра сарлычьего молока (мяса не оказалось) и отехали к реке варить молочную лапшу. Лапша получилась неудачная, пригорело молоко. К тому же ко времени обеда половина детского и взрослого населения бригады опять оказалась возле нашей машины, и ее любопытство не давало нам возможности спокойно поесть.

Подъехала машина Газ-69 (называемая на экспедиционном языке «козлик»), на ней приехал еще один владелец еще одного ячьего хвоста (до этого в бригаде он просил за него 30 литров бензина), но, видя такое столпотворение возле нас, уехал. Судя по всему, Миша с ним сторговался втайне от меня. Нам предстоял большой обходной маршрут из-за наводнения и бензина могло не хватить и самим. После обеда мы выехали в путь на сомон Их-уул. Проехали очень трудный и очень холодный перевал. На вершине его дул ледяной ветер, сыпал немного снег, но, несмотря на это Миша, Шинэхуу, Цэрэнханд и я облазили все обо (монг. *овоо*) и собрали все деньги, которых оказалось не так уж много, чуть более четырех тугриков мелочью и купюрами, свято соблюдая заповедь Бадамхатана: «Деньги должны находиться в обороте, а не валяться на дорогах». Это он постоянно внушал мне в 1969 г. — в наш первый сезон работы экспедиции.

Весь горный массив и долина, по которой мы ехали, спустившись с перевала, удивительно красивы: лес, горная река гремит внизу под дорогой, крутые обрывы. Мне это все напоминало Бурятию, Мише — Алтай. По склонам вдоль всего пути стоят заграждения от снега: деревянные столбики и приставленные к ним загородки — господа, да что они могут удержать. Ненадолго остановились у реки, посидели в кустах с целью ликвидации последствий молочной лапши. Хорошо чувствует себя только Галя, остальных пучит и несет. Через полчаса уже темнеет. Доезжаем до бригады Их-уул сомона и узнаем, что центр сомона перенесен еще на 20 км вдаль. Так что всего нам ехать не 20 км, как мы предполагали, а целых 40. Тут же решаем остановиться и ночевать на берегу — к величайшему негодованию Шинэхуу, который требует, чтобы мы немедленно ехали дальше, хоть всю ночь, но чтобы доехали до сомона. Возникает ссора между Мишей и Шинэхуу. Миша заявляет, что он не лошадь, а Шинэхуу — Мише, что тот медленно ездит и людей не бережет. Наконец, все уgomонились, вскипятили чай, поставили палатку и улеглись. Ночью к нам «в гости» пришел дикий кот манул. Мы оставили кастрюли с остатками еды рядом с палаткой, и он проверял их содержимое, нельзя ли кое-чем поживиться. Ничего интересного не нашел и потому злобно выл, совсем не так, как домашние коты. Все по очереди (я, Галя, Марк и, наконец, Шинэхуу) его гоняли. Шинэхуу ушел из палатки и долго не возвращался. Предмет шуток — не съела ли его дикая кошка.

6 августа, пятница. Утром попили чай и двинулись в путь. Через 20 км — бригада сомона Их-уул. Зашли в магазин — отоварились: я — полотенцем, Марк — конфетами, Шинэхуу — одеждой и обувью для детей, Цэрэнханд — майкой. Все довольны.

Двинулись на сомон в надежде там пообедать. Еще 28 км до нового центра сомона. Там узнаем, что столовая у них не работает. Решаем попить по дороге в юрте чаю, а пообедать в сомоне Шинэ Идэр. По дороге заходили в юрту — ее

хозяин оказался бывшим ламой, за что он 10 лет сидел в тюрьме. Его бывший монастырь — в Тосон-Цэнгэле, и был он в нем простым ламой. У него в юрте отличный алтарь и горит лампада. Стоит несколько небольших бурханов. Спросила, есть ли у хозяина свой личный сахьюс — он ответил: нет. В юрте его нестандартный *тооно* (нефабричного производства), *чагтга* натянута по прямой линии и не образует дуги в виде бараньего желудка. На вопрос, почему у него так, он ответил, что можно и так, и вовсе не обязательно в форме бараньего желудка. В соседней юрте бабушка предложила нам отличный тарак и свежее сарлычье молоко. После молочных приключений вчерашнего дня все пили его очень осторожно. В юрте бабушки *чагтга* также натянута по прямой линии и *тооно* тоже нестандартный. Поехали дальше.

Прибыли в сомон Шинэ-Идэр. Традиционный маршрут: магазин — гостиница — столовая. В магазине немецкие духи в отличной упаковке (6 тугриков всего) — монголы их с восторгом раскупают. Довольно неплохой выбор верхнего трикотажа. В продовольственном магазине уже не первый раз видим томатную пасту в банках — никто здесь ее не берет, и какой-то очень старый вьетнамский кофе в пачках. Гостиница закрыта. Хозяйка у себя дома в юрте. Шинэхуу поехал к ней, устыдил ее, что она в рабочее время не на работе, привез в гостиницу и заставил варить обед. Пока варился обед, мы гуляли по окрестностям гостиницы. Рядом сквер. В нем две статуи: верблюд и по виду натуральная римская волчица, вскормившая Ромула и Рэма, которая при ближайшем рассмотрении оказалась лошастью. Впрочем, она еще не доделана, может быть, по завершении скульптуры волчица превратится в настоящую лошадь.

Для нас специально открыли сомонный исторический музей. В нем три отдела: исторический, краеведческий и современный. В историческом (как и в Сайхан-сомоне) различные предметы быта и ламаистского культа, собранные у местных жителей. Представлены ламаистские музыкальные инструменты: *бурэ* (раковина), *цан* (металлические тарелки), *ганлин* (трубы) и др. Представлены шесть типов шапок ламаистского духовенства (среди них даже, кажется, шапка хубилгана). Тут же лежит учебник тибетского языка на монгольском языке и краткая история Нийслэл-хурэ — главного местного монастыря на территории бывшего хошуна.

Вообще на нынешней территории сомона Шинэ-Идэр было 4 религиозных точки: Нухтын-хурэ, Чандамань-сумэ, Улзий-сумэ и еще дуган, название которого не сохранилось. Сейчас, конечно, ничего нет. В историческом отделе висит одежда, представлены этнографические мелочи быта (табакерка-*хорог* и футляр для нее, но опять-таки не такой, как обычно). В краеведческом отделе чучела животных местного края: барсука (*дорго*), лисы обычной, маленькой степной лисы — корсака, зайца, колонка (*солонго*) и других мелких животных, а также чучело дикого кабана. Выставлен и таймень.

В современном отделе: фотографии передовиков сомона, портреты деятелей партии и правительства; фигурки из дерева, вырезанные местным мастером Чимидом. Им же сделана замечательная очень живая маска старика из папье-маше. После осмотра музея бежим в гостиницу обедать. Хозяйка уже устала нас ждать. Все готово и остывает. Чудесная свежая лапша на первое, жареная *хурга* (молодой барашек) — на второе. Хлеба дали к обеду, но нам в дорогу дать с

собой не смогли — у них нет своей пекарни. Обед оказался очень дешевым. Первое и второе блюдо, чай и хлеб вместе — 3,70 тугрика с человека. Поехали дальше. Остался последний участок до Мурэна — 170 км. Из них желательно 70 км проехать сегодня, чтобы завтра в первой половине дня въехать в Мурэн. Завтра суббота, и со второй половины дня никого не будет на рабочих местах. Отъехали всего 20 км, поднялись на высокую гору за озером Зун-нур и на самой высокой плоской части горы увязли в болоте.

Судя по карте, местность называется Шивэртэй-холой. Часа два вытаскивали машину, подкладывали камни под колеса. Вокруг вода, ноги в сапогах погружаются почти по край сапога. Наши пассажиры — Марк и Галя — в легких туфельках сидят в кузове, дают советы. Работают только участники отряда. Когда вылезли, было уже темно. Заночевали недалеко от болота, палатку ставить не стали, легли среди деревьев на палатку и два брезента все рядышком. Ночь была теплая, светила полная луна, спать было тепло. Перед тем как машина увязла в болоте, разразилась неприятная история: Миша опять сцепился с Шинэхуу. Стояла страшная ругань из-за дорог: как и где их надо спрашивать и куда и как надо ехать. После этого Шинэхуу жаловался Гольману на Мишу и на невыполнение им своей программы из-за того, что Миша «неправильно» ездит, не по тем дорогам, которые он, Шинэхуу, ему указывает.

Марк сказал, что дело серьезное, что Шинэхуу хочет из Мурэна лететь самолетом в Улан-Батор, так как работать с нами невозможно и выполнить программу он не сможет.

7 августа, суббота. Встали, быстро сложили вещи и, не пивши и не евши, двинулись в путь, до ближайшего сомона — 70 км, там поедим. Вчерашнее злополучное место благополучно объехали по верху. Проехали еще один подъем и спуск, въехали в долину и во время объезда размытой дороги опять увязли в трясине. Трясина пружинила под ногами, машина погружалась все глубже. Невдалеке мы усмотрели юрту и пошли туда с Шинэхуу. Там оказался целый айл из 5 юрт, отара овец и коз, несколько сарлыков, хайныков, лошадей. Айл подчинен одной из бригад сомона Шинэ-Идэр. Тут шла комплексная работа по обработке продуктов скотоводства: женщины доили овец и коз, возле одной из юрт шла обработка кож (их мяли и трясали). Тут же лежали уже готовые шкуры, сложенные в кучу и упакованные для отправки в сомон. В юртах (внутри и снаружи) сушится *арул*, лежит сыр *бяслэг*. Мы поговорили с хозяином, рубившим дрова, объяснили ему ситуацию, он обещал организовать двух быков — хайныков, чтобы вытащить нашу машину.

В юрте он варил самогон. Тут же при нас снял бочку с котла (*тогоон*). В самом тогоне находились остатки молока, после его перегонки со смесью тарака. Эта смесь называется *цагаа*. Она очень ценится за свои полезные качества. Я и Шинэхуу выпили по пиале этой жижи — она очень кислая. Затем я наблюдала любопытную сцену, как наш хозяин Намнандорж и Шинэхуу ловили хайныка-быка. Тот только что покрыл корову, как его схватили петлей за ногу и оттащили от неё. Вполне закономерно, что он остался очень недоволен. Хайныка привязали, хозяин пошел искать лошадь, чтобы ехать километра за три в другой айл за вторым быком. Я пошла к нашей машине. Там всю варился

завтрак из риса и сомалийской тушенки. Миша и Марк тащили из лесу бревно, необходимое для поднятия машины.

Вскоре появились Намнандорж, бык и Шинэхуу. Затем и еще один бык и хозяин его. И пока мы с Цэрэнханд мыли посуду, два быка единым рывком вырвали машину из трясины. Немного погревшись на солнце и посушив свои вещи, мы отправились в айл, где и решили провести всю вторую половину сегодняшнего дня, переночевать, а завтра с утра рвануть на Мурэн. Разбили палатку, просушили мешки, потом пошли к Намнандоржу с дарами. Отнесли ему бутылку разбавленного на 50 % спирта и игрушки детям. Нас угостили тараканом и отличным слегка подсоленным чаем с молоком, в придачу с бяслегем, сахаром, арулом, урюмом. Хозяин хотел распить наш разведенный наполовину спирт, но мы попросили его собственного самогона. Он по очереди обносил нас одной чашей и каждый из нас, сделав по глотку (таков обычай), возвращал пиалу ему. Этот айл представляет собой один из 23 овечьих пунктов (*суурь*) одной из бригад сомона Шинэ-Идэр. Кроме того, в их бригаде есть еще 1 суурь конный и 1 — хайныков и сарлыков. Средняя норма на 1 человека — обслуживание 80 овец, обработка получаемых от них молока и шерсти. Всего в этом пункте 400 овец на 5 человек. Никаких других принадлежащих сомону животных у них нет. Лошади, сарлыки, хайныки и коровы у них свои. Все эти 5 человек — родственники между собой.

У нашего хозяина два сына, 7 и 2,5 лет. Последний еще не прошел первую стрижку волос и потому ходит с длинными волосами, стянутыми на голове в пучок. Пока мы были в юрте, туда набилось почти все население данного суура. Все они выпили с нами, посидели, посмотрели на нас и ушли по своим делам. Мы пошли «домой», т. е. в свой лагерь. Миша и Шинэхуу остались торговать козу, чтобы сделать одно из самых вкусных блюд монгольской кухни. Козы своей у хозяев не оказалось, только принадлежащие сомону. Их они продавать отказались. За барана они просят 100 тугриков — это много. Мы его брать не стали. В лагере все занялись стиркой и починкой собственной одежды. Однако вечер подарил нам набор неожиданных удовольствий. Во-первых, костер, который по всем правилам подмосковного туризма запалил Марк (сухой лиственницы возле нашего лагеря было достаточно, так как мы разбили лагерь на опушке прекрасного лиственного леса). Во-вторых, Шинэхуу в другой юрте приобрел за 60 тугриков трехлетнего козла и прямо на наших глазах его зарезал по всем правилам монгольского убийства животных — бедный козел даже не пикнул. Потом молниеносно его освежевал, засыпал куски мяса в 40-литровую флягу, которую мы возили для воды, добавил лука и чеснока, засыпал все это раскаленными камнями (мы их около часу продержали в костре), долго тряс, валял, катал по земле эту флягу — из неё валил пар, доносилось шипение, в ней все гудело и грохотало. Это блюдо называется *хорхог* — нечто изумительное по вкусу. Наваристый соленый бульон, отлично пропекшиеся куски мяса. И все это запивалось чаем с дымком. К тому же было полнолуние, и в нашей тихой спокойной лощинке под полной круглой луной мы сидели у костра и ели козлятину, забыв обо всех неприятностях последних дней. Кишки, голову, шкуру забрал себе наш хозяин и благодетель Намнандорж. Спросили его про оленные камни, которые мы видели по дороге в местности Зун-гол третьей бригады сомо-

на Бурэн-Тогтох — 6 оленных камней (4 в стоячем, 2 — в упавшем положении), но он про них ничего не знал.

8 августа, воскресенье. Встали в 7 часов. Сделали кофе с сарлычьим молоком, подогрели куски козла, еще не доеденного со вчерашнего дня. После сытного завтрака шло долгое и обстоятельное умывание в речушке. Миша пошел в юрты, где за банку варенья ему пришили шкуру барана на наше экспедиционное обмундирование, чтобы у него не мерзла спина. Наконец, около 10 часов мы все-таки двинулись в путь. До Мурэна примерно 150 км. Болот больше не было, был лишь крутой перевал, после чего мы вышли на дорогу, по которой одна за другой шли бензовозы. Тут мы получили наглядный пример монгольского легкомыслия. На дороге огромная груженная грузовая машина завязла задним колесом и почти завалилась на левый бок. Водитель отказывался разгрузить машину, чтобы она не завалилась, и не хотел, чтобы его тащили назад, хотя это было единственным возможным путем к разрешению ситуации. По дороге видели в горах несколько заброшенных штолен, где добывали строительный камень. Сделали остановку возле обо. Собрали все деньги, валявшиеся там. Миша и Шинэхуу так при этом старались, что Миша здорово стеклом порезал себе палец, а Шинэхуу, забравшись среди кольев шатра, возвышавшегося над обо, застрял там и долго не мог вылезти.

В 15 часов подъехали в переправе через реку Дэлгэр Мурэн. Маленький скрипучий паром перевозил и машины, и коней, и людей. Шинэхуу сообщил, что переправа стоит 2 тугрика с человека и 12 тугриков за машину. То ли в целях экономии, то ли ради эпатажа собравшейся на берегу толпы Гольман разделся догола, сунул нам в руки свою одежду и поплыл через реку. На обоих берегах стояли изумленные зрители, а потрясенный таким зрелищем паромщик забыл с нас взять деньги. Через полчаса въехали в Мурэн, подъехали к аймачной гостинице. У входа в нее увидели американского ученого Оуэна Латтимора и монгольского ученого Далая. Они ждали машину и с минуты на минуту должны были отправиться в Бурэн-Тогтох (и действительно отправились). Устроились в номера. Я и Цэрэнханд в одном четырехместном, Шинэхуу и Миша — в другом четырехместном. Галя и Марк в отдельном двуспальном люксе. Пообедали в столовой при гостинице. Потом устроили импровизированную баню, так как городская на ремонте. Нагревали кипятильником один чайник за другим, и женщины мыли по очереди себя сверху и снизу. Миша только побрился, Марк вымыл голову в гостинице, а все остальное, как он сказал, было вымыто в реке. Вечером был прощальный ужин, а может быть даже банкет. Женщины по этому случаю влезли в свои лучшие платья, мужчины либо побрились, либо надели чистые рубашки и отшлифовали свои бороды. На «обошные» деньги купили бутылку водки, доели козла, съели и выпили еще некоторые запасы Марка и Гали. Много хохотали, потом разошлись по номерам и отлично выспались после мытарств последних дней.

Встреченный нами в столовой начальник геологической партии Зайцев Николай Сергеевич сообщил нам, что вследствие наводнения здесь все кругом непроходимо и по обходной дороге наша машина ГАЗ-51 не пройдет. Миша опять на этой почве поцапался с Шинэхуу, который утверждал, что наша машина там пройдет так же, как проходят другие.

9 августа, понедельник. Утром позавтракали в люксе у Гали и Марка, потом Шинэхуу помчался в банк и получил экспедиционные деньги, которые, как ни странно, пришли. Затем мы все отправились в краеведческий музей Мурэна. В нем те же разделы, что и везде (природа, история, современность). Ламаизма ни в каком виде не было. Директор музея Жамба сказал, что все, что касается религии, находится в специальном фонде, разбросанном по разным местам, что они готовят специальное здание под религиозную экспозицию, тогда и будут ее показывать, но и то не всем, а избранным. Карту бывших монастырей района он мне не разрешил перерисовывать. Но зато в музее есть описи достопримечательностей, имеющихся в каждом сомоне: надписи, каменные бабы, оленные камни — приблизительное место их нахождения, от кого поступили сведения и т. д. Марк и Шинэхуу дружно на эти сведения налегли. Сам директор Жамба занимается изучением истории ламаизма в местном крае и собирается написать об этом книгу. В крае было около 60 сумэ, хурэ, дуганов и т. д., так что есть о чем писать.

Сейчас только в Жаргалант-сомоне сохранились развалины одного хурэ. Территория Хубсугульского аймака делилась на Богдын шавь хошун (куда входила Дархатская котловина) и Далай-гун хошун. На территории Богдын шавь хошуна находились следующие обо: Бурэн-хан и Дэлгэр-хан уул. Они «обслуживали» территорию проживания дархатов — сомоны Ханх, Ринчин-лхумбэ и Улаан-уул. В хошуне Ахай бёё было обо Цагаан Арбулак чулуун. На территории хошуна Далай-гуна были следующие обо: Уран-Даш-обо, Хайрхан-обо, Их уул-обо, Дэрчин-обо — это в местности Бурэн-тогтох и Тумур-булак. Всех обо, являющихся местом ламаистского культа, в Хубсугуле было около 100. Мест, связанных с культом Чингис-хана и Гэсэра, в Хубсугуле не было. Оставили свою надпись в книге отзывов. Перед нами как раз отзыв Латтимора, написанный на старомонгольской письменности. Интересно, многие ли могут сейчас в Мурэне прочесть и понять такой текст — кроме ученых, мало кто владеет этой письменностью. После музея пошли в русский магазин. В Мурэне живет около 100 семей русских, которые работают в стройтресте: строили больницу (самое высокое и самое шикарное здание города) и промкомбинат. Он уже пущен в эксплуатацию, так что стройтрест здесь заканчивает свою работу, русские уезжают, а в магазин не поступает новых товаров. Остатки распродают по специальным талонам *бичигам*. У ворот магазина стояла как обычно толпа монголов, жаждущих попасть внутрь, но никого из них не пустили. Нас, впрочем, тоже, так как бичига у нас не было. Поели в русской столовой родные щи, котлеты и компот. Цэрэнханд и Шинэхуу сделали вид, что им вкусно. Ох уж это несовпадение пищевых культурных кодов. А мне, между прочим, монгольская еда очень нравится.

Потом вернулись в гостиницу, сложили вещи, погрузились и двинулись в путь на Цэцэрлэг-сомон — по той самой южной дороге, где ГАЗ-51, как говорят геологи, пройти не может. Посмотрим! Проньера Шинэхуу опять нашел какую-то пассажирку, которой надо в Цэцэрлэг. Говорит, что она хорошо знает дорогу. Но девушка, как выяснилось, никакой дороги не знала. Сейчас 5 часов вечера. Уже полчаса мы стоим на переправе и ждем своей очереди. Остались две машины и 65 км пути до сомона Баян-Тогтох, где мы будем ночевать и где сейчас,

очевидно, чествуют Латтимора. В пути нас застал сильный дождь. В сомоне Баян-Тогтох ко времени нашего приезда все уже разошлись по юртам и домам, а Латтимор уехал назад в Мурэн. Нашли хозяйку. Она определила нас на постой и ушла, обещав прислать повариху. Внезапно явились гости: заместитель сомонного дарги и начальник отдела кадров сомона. Они уже были навеселе после приема Латтимора. Очевидно, у них было желание продолжить это дело. Но, увидев наши усталые физиономии, они охладели к нам как к возможным собутыльникам. Тем не менее, заместитель дарги послал с мальчиком две записки: за кумысом и за поварихой. Прибыло и то, и другое. Мы разогрели свою козу — остатки хорхога, запили ее чаем и легли спать. Утром выяснилось, что заместитель дарги даже велел не брать с нас денег за постой.

Литература

- Жуковская 2018 — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год, самое начало, первые две недели работы (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда // Монголоведение. 2018. № 3. С. 4–13. DOI:10.22162/2500-1523-2018-3-4-13
- Жуковская 2019а — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций) Дневник этнографического отряда (продолжение) // Монголоведение. 2019. № 1. С. 116–133. DOI:10.22162/2500-1523-2019-1-116-133
- Жуковская 2019б — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда (продолжение: 15–23 сентября) // Монголоведение. 2019. № 2. С. 206–222. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-2-206-222
- Жуковская 2019в — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция: 1969 год (к 50-летию советско-монгольских академических экспедиций). Дневник этнографического отряда (продолжение: 27 сентября – 26 октября) // Монголоведение. 2019. № 3. С. 564–582. DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-564-582
- Жуковская 2020 — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1970 год — второй сезон. Дневник этнографического отряда (13 августа – 2 сентября 1970 г.) // Монголоведение. 2020. № 1. С. 154–171. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-154-171
- Жуковская 2021 — Жуковская Н. Л. Советско-монгольская комплексная историко-культурная экспедиция. 1970 год — второй сезон. Дневник этнографического отряда (продолжение: 16 сентября – 28 сентября 1970 г.) // Монголоведение. 2021. № 2. С. 260–273. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-2-260-273

References

- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian History and Culture Research Expedition: 1969, the first two weeks of works (Celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). *Mongolian Studies*. 2018. No. 3. Pp. 4–12. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2018-14-4-12
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian History and Culture Research Expedition: 1969 (Celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the ethnography research team (continuance). *Mongolian Studies*. 2019. No. 1. Pp. 116–133. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-1-116-133
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian History and Culture Research Expedition: 1969 (Celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the

- ethnography research team (continuation: September 15–23). *Mongolian Studies*. 2019. No. 2. Pp. 206–222. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-2-206-222
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian History and Culture Research Expedition: 1969 (Celebrating the 50th anniversary of Soviet-Mongolian academic expeditions). Diary of the ethnography research team (continuance: 27 September – 26 October). *Mongolian Studies*. 2019. No. 3. Pp. 564–582. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2019-3-564-582
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian Comprehensive History and Culture Research Expedition: 1970 – season two. Diary of the ethnography research team (August 13 – September 2, 1970). *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 154–171. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-154-171
- Zhukovskaya N. L. The Soviet-Mongolian Comprehensive History and Culture Research Expedition: 1970 – season two. Diary of the ethnography research team (continuance: September 16 – September 28, 1970). *Mongolian Studies*. 2021. No 2. Pp. 260–273. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2021-2-260-273

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ



УДК / UDC 39

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-486-495

«Язык» тела: тело в трансляции сенсорной информации в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов

*Марина Михайловна Содномпилова*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000–0003–0741–0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Содномпилова М. М., 2021

Аннотация. Целью данной статьи является исследование такого аспекта взаимодействия человека и природы, как информационный контекст знаков собственного тела и особенности восприятия этой информации номадами Внутренней Азии. Исследование основывается на общенаучных методах и частных методах исторической науки, таких как историко-сравнительный метод исследования, метод культурно-исторической реконструкции. **Материалы.** В изучении человека как социального и биологического существа актуальным является исследование тела человека в системе традиционных соматических представлений тюрко-монгольских народов Внутренней Азии. Человеческое тело в мировоззрении тюрко-монгольских народов представляет собой специализированную «карту» сообщений физиологического характера, в которой выделяются симметричные органы и части тела, сообщения от которых воспринимаются негативно или позитивно в зависимости от того, левые они или правые. Имеет значение, откуда исходит знак — сверху или снизу от определенного органа. Особое внимание уделялось «движениям» печени и сердца. **Выводы.** Проведенное исследование показывает, что окружающий человека мир предстает как сложное многомерное информационное пространство, в восприятии которого огромное значение имеет сенсорная информация. Последняя не ограничивается образами, создаваемыми органами чувств. Все тело человека, включая его внутренние органы, становилось проводником информации. «Сообщениями» выступали разнообразные проявления физиологического характера — дрожь, звон, зуд, боль. Повышенной чувствительностью тела обладали люди с «открытой плотью», с «легкой костью», которыми могли быть единственный ребенок в семье, один из близнецов.

Ключевые слова: Внутренняя Азия, тюрко-монгольские народы, сенсорная информация, тело человека, наглядно-чувственные представления, предчувствие

Благодарность. Публикация подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки России: проект «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)».

Для цитирования: Содномпилова М. М. «Язык» тела: тело в трансляции сенсорной информации в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 486–495. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-486-495

Body Language and Transmission of Sensory Information: A Perspective from Traditional Worldview of Turko-Mongols

Marina M. Sodnompilova¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS
(6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate

 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Sodnompilova M. M., 2021

Abstract. The article *aims* to study the information context of the body signs and the perception of this information by Inner Asian nomads in terms of man and nature interaction. *Methods.* The research is based on general scientific methods and particular methods of historical science, such as the historical-comparative research method and the method of cultural-historical reconstruction. *Materials.* In terms of studies of humans as social and biological beings, it is relevant to examine the human body in the system of traditional somatic representations of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia. In their worldview, the human body represents a specialized “map” of messages of a physiological nature, where organs and body parts were seen as symmetrical and their messages were perceived as negative or positive, depending on location on the left or on the right. Of relevance was also whether the sign came from the upper or lower part of a particular organ. Special attention was paid to the “movements” of the liver and the heart. *Conclusions.* The study shows that the world that surrounds a person appeared as a complex multidimensional information space, with sensory information playing an important part in its perception. This information was not limited to images created by the senses. In fact, the entire body, including internal organs, was perceived as such a conductor, with various manifestations of a physiological nature, such as trembling, noises, itching, and pains serving as “messages”. Individuals that had special body sensitivity were described as those of “open flesh” or of “light bones”; these were usually the only child in the family or one of the twins.

Keywords: Inner Asia, Turkic-Mongolian peoples, sensory information, human body, visual-sensory representations, premonition

Acknowledgements. The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000243-5 ‘Russia and Inner Asia: Dynamics of Geopolitical, Socioeconomic, and Cross-Cultural Interaction, 17th–21st Centuries’.

For citation: Sodnompilova M. M. Body Language and Transmission of Sensory Information: A Perspective from Traditional Worldview of Turko-Mongols. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 486–495. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-486-495

Введение

Система воззрений человека о мире и его месте в нем является важнейшим достижением внебиологической адаптации человека в природной среде. Окружающий человека мир представляет собой сложное многомерное информационное пространство, представления о котором складывались на основе визуальной и ольфакторной информации, акустических сигналов, тактильных ощущений. О богатстве и разнообразии такой информации, об особенностях

ее восприятия в традиции разных культур свидетельствуют многочисленные современные исследования, выделяющие, например, «звучащие» ландшафты [Шейкин, Добжанская и др. 2018], подчеркивающие огромное значение звука и запаха в общении человека с природой, с невидимым сверхъестественным миром [Байбурын 2003; Новик 2003; Содномпилова 2020a].

В мировоззрении тюрко-монгольских народов Внутренней Азии, освоивших разные природные зоны, отложилась насыщенная мифологическим, символическим значением система интерпретации сенсорной информации. В традиционной культуре тюрко-монгольских народов огромный массив разнообразной информации активно семантизируется, расценивается как предостережение или одобрение, формируя программу дальнейших действий. Человек, точнее его тело, также является частью информационного пространства окружающего его мира и обнаруживает способность транслировать информацию, приходящую извне, посредством целого спектра разнообразных ощущений в организме — от щекотки и вибрации до проявления болевых ощущений.

Целью исследования является изучение такого аспекта взаимодействия человека и природы в исследуемом регионе, как информационный контекст знаков собственного тела и особенности восприятия этой информации номадами Внутренней Азии. Источниками исследования стали историко-этнографические данные, опубликованные в работах исследователей — этнографов, историков, лингвистов, фольклорные материалы, а также материалы полевых исследований автора. Исследование основывается на общенаучных методах и частных методах исторической науки, таких как историко-сравнительный метод исследования, метод культурно-исторической реконструкции.

В состав тюрко-монгольских народов Внутренней Азии входят монголы, буряты, ойраты, тюрки Южной Сибири (тувинцы, хакасы, алтайцы и др.), а также якуты, тесно связанные происхождением и культурой со своими южными соседями — тюрко-монгольской общностью Внутренней Азии. Выделение региона Внутренняя Азия в гуманитарных науках обосновано в большей степени не географическими границами, а историко-культурными. Внутренняя Азия — это территория, объединенная, в первую очередь, общностью исторической судьбы в связи с природно-климатическими особенностями, создавшими предпосылки для единой кочевой цивилизации. Этой точки зрения придерживается Н. Н. Крадин [Крадин 2016: 8]. Д. Синор значительно расширяет границы Внутренней Азии, включая в нее территорию, которая является родиной народов алтайской языковой семьи, фино-угорских и самодийских народов [Sinor 1990].

«Язык» тела

В познании человеком окружающей действительности важнейшая роль отводится сенсорной информации, которую в совокупности человек получает через органы чувств. Сенсорная деятельность человеческого тела в представлениях тюрко-монгольских народов не ограничивалась способностью главных органов чувств видеть, слышать, чувствовать запахи и вкусы. В сенсорном восприятии окружающего мира принимало участие все тело и его внутренние органы. Этими способностями в большей или меньшей степени обладали все люди традиционного общества, живущие в едином ритме с природой. Люди всегда прислушивались к своему телу, к особому биению своего сердца, движе-

нию мышц, воспринимая эти знаки физиологического характера то с тревогой, то с радостью. Подобные знаки, которые посылает человеку его собственное тело, образуют широкий ряд ощущений, включающий сокращения внутренних органов, мышц и сухожилий, усиленное сердцебиение, подергивание верхнего и нижнего век глаз, онемение конечностей, набухание груди, звон в ушах и др. В традиционном мировоззрении человеческое тело было способно воспринимать разную информацию, например, о перемене погоды. Наибольший интерес представляет информация, относящаяся к миру человека — к нему самому и социуму (родственники, соседи, иноплеменники).

Знаки, которые человек получал изнутри, от своего тела, могли быть положительными и негативными. В некоторых тюркских языках нашла отражение способность тела предчувствовать что-либо: в хакасском обнаруживается термин *ырсы*, который употреблялся в ситуации, когда внезапное набухание молоком груди женщины предвещало возвращение родных детей [Бутанаев, Монгуш 2005: 103]. Термин *ыра* присутствует и в бытовой лексике якутов в значении «хорошее предчувствие». Плохое предчувствие в якутской лексике обозначается термином *буомча* (от *буом* ‘препятствие’), с которым связывали подергивания определенных частей тела [Пекарский 1959: 560]. Недоброе предчувствие, связанное с сердцем и печенью, в якутском языке выражается через особые ощущения: *сюрэзэр-быарыгар ыттарар* — ‘на сердце скребет’ (букв. ‘получить выстрел в сердце и печень’) [ЯРС 1972: 350–351]. Киргизы также связывали интуицию, предчувствие, главным образом, с сердцем.

В монгольских языках со значением «дурное предзнаменование» выделяется термин *ёр/ёро*, особенно в сочетании с определением *муу* ‘плохой’ (бур. *ёро хараха* ‘иметь дурные предчувствия’) [БРС 1973: 228; БАМРС 2001: 140]. Данный термин соотносится со всей совокупностью примет, знаков и знамений, предвещающих негативные и позитивные события или явления, включая и знаки, посылаемые телом человека.

Одним из распространенных знаков, подаваемых человеку его собственным телом, являются непроизвольные сокращения мышц или судороги. Непроизвольные мышечные сокращения могут проявляться в разных частях тела. Их причины могут быть разными: недостаток магния в организме, повышенные физические нагрузки, влияние психогенных факторов, патология центральной и периферической нервной системы. С возрастом эти негативные явления учащаются, например, чем старше человек, тем более возрастает вероятность судорог икроножных мышц, подергиваний отдельных мышц спины [Громова, Егорова, Торшин 2008: 27].

Многим людям знакомы неприятные ощущения от непроизвольных сокращений мышц вокруг глаза. С этим явлениями связаны приметы, толкование которых, в основном, одинаково в разных культурах. Сокращение мышц вокруг глаза считалось хорошим либо плохим предзнаменованием в зависимости от того, левым или правым был глаз, верхнее или нижнее веко сокращалось. Если дергалось верхнее веко глаза, то это расценивалось как добрый знак. Буряты и якуты полагали, что следует ожидать хороших, либо интересных вестей. Напротив, подергивание нижнего века считалось плохой приметой. Якуты верили, что подергивание век вызывали злые духи. Они брали нож и острием несколько

раз водили перед глазами или же «черкали» воздух, отпугивая невидимую силу [Бравина 2005: 133, 134]. Буряты в этом случае прижимали к сокращающемуся веку нож или иголку и давили до прекращения неприятных ощущений [ПМА, Галданова].

Героине бурятского эпоса Эрмэльжин-гохон-абаха, у которой вдруг стали сокращаться жилы сзади на спине и спереди от головы до ног, старики объяснили, что «...если передергивает спинные жилы, это значит, что случится несчастье над дальними родственниками, а если передергиваются жилы передней стороны, то случится несчастье с родными из семейства» [Хангалов 1960: 236]. Чувствительность спины, вероятно, как совокупность тактильного и сенсорного восприятий, якуты понимали как «открытие глаз». Чувствуя что-то неладное, якуты говорят: «глаза спины открылись» [Петрова 2006: 20]. Один из ключевых персонажей якутских генеалогических преданий Омогой-баай (Оногой-баай) каждый раз, услышав голос Эллейя, считавшегося другим первопредком якутского народа, содрогается всем телом и приходит в смятение, но сам не замечает этого. Его супруга, обратившая внимание на его реакцию, предлагает ему провести испытание:

«„Ты сам не замечаешь, что даже содрогаясь, когда слышишь его голос!“ — „Разве голос Эллэя подобен трем раскатистым громам, чтобы я мог страшиться его?“ — возразил Оногой. Жена продолжает: „А вот посмотрим, права ли я: утром рано, когда он с криками будет прогонять скот, садись на нары и я, прикрепив полы твоей верхней одежды шильями, вручу тебе берестяную посуду с напитком“. Согласился старик. Когда слышались крики Эллэя, он выдернул полы пальто, а напитком оросил всю грудь» [Ксенофонтов 1977: 20]. Подобная реакция тела Омогоя на голос его будущего зятя является знаком того, что Эллей не простой человек — «Воистину он человек с божественным покровителем, воочию сопутствует ему богиня Ийэйхсит» [Ксенофонтов 1977: 19, 20].

Особую чувствительность номады приписывали печени — главному органу-ретранслятору эмоций. По хакасским поверьям печень имеет важное значение в процессе вынашивания ребенка, поскольку ребенок в животе у беременной женщины располагается под печенью. Отсюда особая чувствительность материнской печени по отношению к детям. «Даже если он будет на чужбине или где-то далеко и с ним что-то приключится, то печень матери даст знать, что с ребенком нехорошо» [Горбатов 2014: 50]. Таким образом, болевые ощущения в области печени предсказывали несчастья, которые случились или могли случиться с близкими людьми. Болевые ощущения, испытываемые женщиной в молочных железах, у якутов и хакасов также считались плохим предзнаменованием. У хакасов внезапная боль в груди у женщины интерпретировались следующим образом: «Если внезапно занает женская грудь (правая), то у женщины заболит сын» [Бутанаев 1999: 33]. Якуты верили, что если «у замужних женщин колет в грудях — к болезни или смерти детей» [Попов 1949: 289].

Внезапный и беспричинный зуд либо жжение или пощипывание в разных частях тела тоже объясняли как знак, поданный свыше. В одном из бурятских преданий уже потерявший зрение старик наугад стреляет из лука в пролетающих над озером гусей. Знак, что охота была удачной, подает ему кожа большого паль-

ца: «„Что-то щиплет кончик большого пальца. Видать что-то есть“. Побежали к озеру внуки. Вскоре вернулись обратно с тремя подбитыми гусями. „Пальцы мои, значит, не обманули“, — сказал на радостях старик Эдегей» [Небесная дева-лебедь 1992: 178]. Якуты придавали значение тому, как и когда чесались пятки и даже старые раны: «зудятся пятки — к ходьбе; зудятся старые раны — к снегу; зудится голова — к ветру» [Попов 1949: 289]. Повсеместно в тюрко-монгольской культуре обращали внимание на то, какая ладонь чесалась — правая или левая. Интерпретация этого явления была одинаковой повсюду — считалось, правая ладонь чесалась к прибыли, левая — к убытку.

Знаки могли подавать брови: якуты, когда чесались брови, ждали новостей, плохих или хороших в зависимости от того, какая чесалась бровь [Попов 1949: 288]. Среди хакасов, как пишет В. Я. Бутанаев, «встречались особы с очень чуткими бровями. К ним специально приезжали издалека, чтобы по бровям погадать о предстоящей поездке в тайгу или при потере скота» [Бутанаев 2003: 84].

Особенно пристальное внимание «языку» своего тела уделяли якуты. На это указывают многочисленные этнографические материалы, богатый якутский фольклор. Соответственно и наиболее насыщенное содержание знаков тела обнаруживается в якутском толковании телесных примет. Якуты считали, что каждая часть тела или орган человека несет свой особый знак в связи с наличием у них своего *иччи* — духа-хозяина. «Так, если дергается мышца голени с наружной стороны, то говорили: „Дергается место, где стряхивают землю (буор тэбэнэр татта) — смерть человека предсказывает“, а если „дергается мышца бедер, то из родни женщина будет рожать“» [Бравина 2005: 133]. Верили, что если тянет сухожилия локтевой кости — к пропаже скота, тянет губы — к приезде издалека [Попов 1949: 289].

В сказках и преданиях тюрко-монголов обнаруживаются мотивы, содержанием которых является вкушение персонажами (вне их ведома) плоти собственных детей. Плоть отца «узнает» плоть родных детей и подает определенные знаки. В бурятской сказке старуха Хэрхэн, обманув многоголовое чудовище, угощает мангатхая мясом его детей. Когда он съедает первый кусок, по телу его пробегает дрожь, когда съедает второй — начинается сердцебиение, что сильно озадачивает чудовище, и он ищет причины этих необычных ощущений [Хангалов 1960: 303]. В одном из генеалогических преданий хакасов отец съедает печень своего ребенка. Его собственное тело определяет, что съеденная им печень подобна его печени (т. е. принадлежит родному человеку) [Львова, Октябрьская... 1989: 70]. Таким образом, сюжеты сказок повествуют, что последствием употребления в пищу плоти кровных родственников являются болевые, неприятные ощущения в определенных органах. Об этом предупреждают запреты на употребление в пищу печени животных, от которых якобы ведут свое происхождение определенные этнические группы в составе народов Сибири. Во многих случаях представления о такой родственной связи людей и животных уже утрачены, но воззрения о последствиях нарушения запрета все еще сохраняются в памяти людей. В хакаской культуре охотники не употребляли в пищу печень медведя, считая, что в этом случае душа будет ныть как по погибшему родственнику [Бутанаев 2000: 65]. Напомним, что местонахождение души обычно ассоциировалось с сердцем и печенью.

Согласно ключевой мысли древних якутских преданий, во времена «первотворения»¹ способность предчувствовать грядущие события всем телом была присуща каждому человеку. Отдаляясь от природы, человек стал утрачивать эту способность. Такой особой чувствительностью, по свидетельству источника, еще отличались некоторые люди в эпоху становления Монгольской империи. В «Сокровенном сказании монголов», описывающем события XII в., Темучжин (Чингис-хан) говорит об удивительном слухе старушки Хоахчин, служанки Оэлун (матери Темучжина), которая задолго почувствовала приближение врагов и предупредила семью Оэлун об опасности:

«...у доброй Хоахчин
Кротовые уши видать,
У матушки доброй Хоахчин
Хорьковое зреньё подстать» [Козин 1941: 97].

У большинства людей знаки, подаваемые телом, имели отношение к близким родственникам, однако встречались люди с обостренной интуицией, предчувствия которых распространялись на более широкое сообщество. Обладателей сверхчуткой плоти якуты называли людьми с «открытым» телом, хакасы считали их обладателями «легкой» кости [Бутанаев 2003: 79]. Таких людей относили к числу прорицателей. В среде якутов людей, специализирующихся на толковании примет и знаков повседневной жизни, называли *биттэнээччи* (*биттээх*). Главное свое внимание они обращали на знаки психологического и физиологического характера. К последним относились интуиция и «подергивание разных жил и мускулов, которые, по месту их нахождения, означают отрицательный или положительный ответ на задуманное или предложенное» [Бравина 2005: 130]. Человеком, обладающим необычными способностями, мог стать единственный ребенок в семье [Бутанаев, Монгуш 2005: 102], один из близнецов. Теленгиты полагали, что единственные дети могли стать большими шаманами, знатными повитухами. Руки такого ребенка обладали исцеляющей силой — он был способен с помощью массажа излечивать болезни желудка, кишечника, суставов [Дьяконова 1988: 174]. Рождение близнецов в верованиях многих народов расценивалось как акт божественного вмешательства. Люди не могли найти объяснение тому, как от одного мужчины могли родиться два ребенка. Полагали, что отцом одного из близнецов выступало сверхъестественное существо, а сам ребенок либо его брат/сестра могли обрести необычные, в частности, целительские способности [Содномпилова 2020б].

¹ Текст якутского олонхо повествует об удивительных способностях первых людей:

«На хребте минувших давно
Бранных тревожных лет,...
Когда у людей уранхай-саха
Сверхчуткая плоть была,
Издавна чувствующая врага,
Когда у солнцепорожденных людей
Были провидящие глаза,
Могущие видеть
Грядущий день...» [цит. по: Бравина 2005: 115].

Заключение

Исследование подтверждает особую значимость наглядно-чувственного восприятия окружающего номадов Внутренней Азии мира. Человек традиционной культуры, сознание которого не искажено цивилизацией, всем телом впитывал разнообразную информацию, исходящую от природы, людей, предметов. В свою очередь, тело становилось своеобразным проводником полученной извне информации, «сообщая» ее своему обладателю посредством широкого спектра физиологических явлений. Обладая «сверхчутким» телом, человек был способен предвидеть грядущие события. Этими способностями в большей или меньшей степени обладали все люди традиционного общества, живущие в едином ритме с природой. С развитием цивилизации способность человека «видеть», «слышать», «узнавать» через свою «открытую плоть» становится уделом избранных [Бравина 2005: 115].

Информант

ПМА: Галданова Ц. Ц. 1908 г. р., Закаменский район Республики Бурятия.

Author's Field Data

Informant: Ts. Galdanova, b. 1908, Zakamensky District (Republic of Buryatia, Russia). (In Bur.)

Литература

- Байбурун 2003 — Байбурун А. К. Окно в звуковом пространстве // Евразийское пространство: звук, слово, образ. М.: Язык и славянской культуры, 2003. С. 120–133.
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь в 4 т. / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. II. М.: Academia, 2001. 536 с.
- Бравина 2005 — Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса на материале традиций саха. Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.
- БРС 1973 — Бурятско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М.: Советская энциклопедия, 1973. 803 с.
- Бутанаев 1999 — Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Хакасия, 1999. 240 с.
- Бутанаев 2000 — Бутанаев В. Я. Медведь по воззрениям хакасов // Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2000. С. 65–68.
- Бутанаев 2003 — Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2003. 260 с.
- Бутанаев, Монгуш 2005 — Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2005. 196 с.
- Горбатов 2014 — Горбатов Л. В. Категория врачей в традиционной культуре хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2014. № 2. С. 48–51.
- Громова, Егорова, Торшин 2011 — Громова О. А., Егорова Е. Ю., Торшин И. Ю. Мышечные судороги. Повышенная судорожная готовность: роли магния и оротовой кислоты // Фарматека. 2011. № 8. С. 27–32.
- Дьяконова 1988 — Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 152–186.
- Козин 1941 — Козин С. М. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un Niguṣa Tobṣiyan*. Юань Чао Би Ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР 1941. 620 с.
- Крадин 2016 — Крадин Н. Н. Процессы трансформации скотоводческого хозяйства в Туве и Забайкалье на рубеже XX–XXI вв. // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 8–27.

- Ксенофонтов 1977 — *Ксенофонтов Г. В.* Эллейада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М.: Наука, 1977. 247 с.
- Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989 — *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Небесная дева-лебедь 1992 — Небесная дева-лебедь: бурятские сказки, предания и легенды / сост. *И. Е. Тугутов, А. И. Тугутов*. Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1992. 368 с.
- Новик 2003 — *Новик Е. С.* Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях // Евразийское пространство: звук, слово, образ. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 134–156.
- Пекарский 1959 — *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. I. Вып. 1–4. (3), XVIII, (1) с., стб. 1–1280, (2) с.
- Петрова 2006 — *Петрова С. И.* Свадебный наряд якутов. Традиции и реконструкция. Новосибирск: Наука, 2006. 104 с.
- Попов 1949 — *Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. IX. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 255–323.
- Содномпилова 2020a — *Содномпилова М. М.* Мир запахов и ольфакторная коммуникация в традиции тюрко-монгольских народов Внутренней Азии // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2020. Т. 32. С. 37–47. DOI: 10.26516/2227-2380.2020.32.37
- Содномпилова 2020б — *Содномпилова М. М.* Лекари-близнецы в культуре тюрко-монгольских народов: круг целительских практик, атрибуты, приемы // Известия Лаборатории древних технологий. 2020. Т. 16. № 2. С. 67–80. DOI: 10.21285/2415-8739-2020-2-67-80
- Хангалов 1960 — *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. III. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1960. 421 с.
- Шейкин, Добжанская и др. 2018 — *Шейкин Ю. И., Добжанская О. Э., Никифорова В. С., Игнатьева Т. И.* Звучащие ландшафты Арктики: слышимое пространство природы и сакрального мира // Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования. М.: Канон+, 2018. С. 93–126.
- ЯРС 1972 — Якутско–русский словарь / сост. П. А. Слепцов. М.: Советская энциклопедия, 1972. 568 с.
- Sinor 1990 — *Sinor D.* The Cambridge History of early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p.

References

- Baiburin A. K. Window in sound environment. In: Eurasian Contexts. Sound, Word, Image. Moscow: Yazyki Slavyanskoy Kultury, 2003. Pp. 120–133. (In Russ.)
- Bravina R. I. Concepts of Life and Death in Ethnic Culture: A Case Study of Sakha Traditions. Novosibirsk: Nauka, 2005. 307 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. A Khakass-Russian Dictionary of History and Ethnography. Abakan: Khakassia, 1999. 240 p. (In Khak. and Russ.)
- Butanaev V. Ya. Bear in Khakass worldview. In: Bear in Ancient and Contemporary Cultures of Siberia. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography (SB RAS), 2000. Pp. 65–68. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya. Burkhanism of Altay-Sayan Turks. Abakan: Khakass State University, 2003. 260 p. (In Russ.)
- Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. Sayan Turks: Archaic Customs and Rites. Abakan: Khakass State University, 2005. 196 p. (In Russ.)

- Cheremisov K. M. (comp.) Buryat-Russian Dictionary. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1973. 803 p. (In Bur. and Russ.)
- Dyakonova V. P. Childhood in Tuvan and Telengit traditional cultures. In: Ethnic Pedagogics of Siberia. Leningrad: Nauka, 1988. Pp. 152–186. (In Russ.)
- Gorbatov L. V. The category of infirmarian in the traditional Khakass culture. Humanitarian Sciences in Siberia. 2014. No. 2. Pp. 48–51. (In Russ.)
- Gromova O. A., Yegorova E. Yu., Torshin I. Yu. Muscle cramp, high convulsive readiness: Role of magnesium and orotic acid. *Farmateka*. 2011. No. 8. Pp. 27–32. (In Russ.)
- Khangelov M. N. Complete Works. Ulan-Ude: Buryatia Book Publ., 1960. Vol. III. 421 p. (In Russ.)
- Kozin S. M. The Secret History of the Mongols: A 1240 Mongolian Chronicle Titled *Mongol-un Niguča Tobčiyān*, Yuáncháo Mishǐ. Vol. I. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941. 620 p. (In Russ.)
- Kradin N. N. The transformations of pastoral economy in Tuva and Zabaikalie Region at the turn of the 20th-21st centuries. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2016. No. 2. Pp. 8–27. (In Russ.)
- Ksenofontov G. V. *Elleiad*: Materials on Yakut Mythology and Legendary History. Moscow: Nauka, 1977. 247 p. (In Russ.)
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Traditional Worldview of South Siberian Turks: Man, Society. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Russ.)
- Novik E. S. Mythological accounts of voice in folklore and beliefs. In: Eurasian Contexts. Sound, Word, Image. Moscow: Yazyki Slavyanskoy Kultury, 2003. Pp. 134–156. (In Russ.)
- Pekarsky E. K. Dictionary of Yakut. 2nd ed. Moscow: USSR Academy of Sciences, 1959. Vol. I. Parts 1–4. (3), XVIII, (1) p., col. 1–1280, (2) p. (In Yak. and Russ.)
- Petrova S. I. Yakut Wedding Garments: Traditions and Replicas. Novosibirsk: Nauka, 2006. 104 p. (In Russ.)
- Popov A. A. Materials on religious history of Yakut residents of former Vilyuysk District. In: Museum of Anthropology and Ethnography. Collected Papers. Vol. IX. Moscow; Leningrad: USSR academy of Sciences, 1949. Pp. 255–323. (In Russ.)
- Pyrubeev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 2. Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Mong. and Russ.)
- Sheykin Yu. I., Dobzhanskaya O. E., Nikiforova V. S., Ignatyeva T. I. Sounding landscapes of the Arctic: Hearable space of nature and sacral world. In: Artic Geocultures. Analytical Methodology and Applied Research. Moscow: Kanon+, 2018. Pp. 93–126. (In Russ.)
- Sinor D. The Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. 494 p. (In Eng.)
- Sleptsov P. A. (comp.) Yakut–Russian Dictionary. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1972. 568 p. (In Yak. and Russ.)
- Sodnompilova M. M. Twin healers in the culture of Turko-Mongolian peoples: A circle of healing practices, attributes, techniques. *Reports of the Laboratory of Ancient Technologies*. 2020. Vol. 16. No. 2. Pp. 67–80. (In Russ.) DOI: 10.21285/2415-8739-2020-2-67-80
- Sodnompilova M. M. World of smells and olfactory communication in the tradition of the Turkic-Mongolian peoples of Inner Asia. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*. 2020. Vol. 32. Pp. 37–47. (In Russ.) DOI: 10.26516/2227-2380.2020.32.37
- Tugutov I. E., Tugutov A. I. (comps.) The Heavenly Swan Girl: Buryat Folktales, Stories, and Legends. Irkutsk: East Siberian Book Publ., 1992. 368 p. (In Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК / UDC 930 (571.5)

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-496-503



Проблема вероисповедания бурят в трудах Ц. Ж. Жамцарано (1900-е гг.)

*Ширан Цыденович Цыдэнэ*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6. ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

аспирант, младший научный сотрудник

 0000-0003-4207-5775. Email: tsydens@outlook.com

© КалмНЦ РАН, 2021

© Цыдэнэ Ш. Ц., 2021

Аннотация. В статье рассмотрена проблема вероисповедания бурят в трудах Ц. Ж. Жамцарано в 1900-е гг. *Цель* исследования заключается в определении специфики в постановке исследовательской проблемы в трудах Ц. Ж. Жамцарано. Поставленные в статье *задачи*: проанализировать влияние научной и общественной деятельности Ц. Ж. Жамцарано на ход его творческой мысли; сопоставить трактовку Ц. Ж. Жамцарано с воззрениями по данной проблеме одного из выдающихся исследователей бурятской истории М. Н. Богданова. Анализ влияния историко-культурной среды на рассуждения Ц. Ж. Жамцарано обуславливает необходимость сопоставления сведений из дневников ученого, которые велись в ходе этнографических экспедиций по этнической Бурятии в 1903–1906 гг., и его опубликованных трудов в рамках заданной хронологии. В результате были раскрыты ключевые позиции Ц. Ж. Жамцарано в отношении религиозного движения бурят в начале XX в. *Выводы.* Из анализа трудов Ц. Ж. Жамцарано следует, что бурятское религиозное движение имело долгую историю, за которую сформировались этнотерриториальные особенности этого движения. Причина его ускорения в 1900-е гг. состояла в обширном недовольстве бурят господствующей у них религией, это спровоцировало поиски новых путей духовного развития. В отношении направленности этого движения Ц. Ж. Жамцарано определил общее русло в движении к культурному панмонголизму. Данная трактовка пришла к ученому в ходе активного участия в общественной деятельности по культурному возрождению бурятского народа. Кроме того, в интерпретации Ц. Ж. Жамцарано религиозное движение бурят в 1900-е гг. не противоречило общемировой тенденции по секуляризации просвещения.

Ключевые слова: историография, этнография, религия, «инородческий вопрос», буддизм, просвещение, Ц. Ж. Жамцарано, М. Н. Богданов

Благодарность. Статья подготовлена в рамках государственного задания — проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии (номер госрегистрации: 121031000263-3).

Для цитирования: Цыдэнэ Ш. Ц. Проблема вероисповедания бурят в трудах Ц. Ж. Жамцарано (1900-е гг.) // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 496–503. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-496-503

The Question of Religious Confession among Buryats in Ts. Zhamtsarano's Works, 1900s

Shirap Ts. Tsydene¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Postgraduate Student, Junior Research Associate

 0000-0003-4207-5775. Email: tsydens@outlook.com

© KalmSC RAS, 2021

© Tsydene Sh. Ts., 2021

Abstract. The article *aims* to analyze the issue of Buryat religious views as discussed in the works of Ts. Zhamtsarano in the 1900s. *The purpose* of the study is to identify the specifics of Zhamtsarano's approach in the formulation of the research issue. *In particular*, the article analyzes the impact of his scientific and social activities on the course of his creative thought, as well as compares his interpretation of Buryat religious movement with that of M. N. Bogdanov, one of outstanding researchers of Buryat history. To analyze the impact of his cultural-historical environment on Zhamtsarano's views, it was necessary to examine the scholar's diaries he kept at the time of his ethnographic expeditions in Buryatia in 1903–1906 in comparison with his published works of the same period. As a result, it was possible to identify his key positions on the issue of the Buryat religious movement in the early twentieth century. *Conclusions.* The analysis of Zhamtsarano's works shows that the Buryat religious movement had a long history, with its ethnoterritorial features gradually being formed. The reason for its acceleration in the 1900s was that many Buryats at the time were largely dissatisfied with their dominant religion, hence their search for new forms of spirituality. According to Zhamtsarano, the general direction of this movement was towards cultural pan-mongolism; this conclusion was based on his own active involvement in the activities for the Buryat cultural renaissance. Also, the scholar saw the religious movement of the Buryats in the 1900s as part of the global trend for secularization of the enlightenment.

Keywords: historiography, ethnography, religion, the question of *inorodtsy* (non-Russians), Buddhism, enlightenment, Ts. Zhamtsarano, M. N. Bogdanov

Acknowledgements. The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000263-3 'Writing Traditions of Baikal Peoples in the Context of Historical and Cultural Heritage of Russia and Inner Asia'.

For citation: Tsydene Sh. Ts. The Question of Religious Confession among Buryats in Ts. Zhamtsarano's Works, 1900s. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 496–503. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-496-503

Введение

Научное наследие Цыбена Жамцарановича Жамцарано (1881–1942) с каждым годом находит новое прочтение. Открываются новые грани его творческой мысли, не только «как этнографа, публициста и общественного деятеля, но и как яркой и неповторимой личности» [Жамцарано 2011: 5]. Бурятский ученый находился «на острие событий» в начале XX в., совмещая в одном лице роль исследователя и актора в разворачивающихся в стране исторических процессах. Уникальной чертой творческой мысли ученого стала опора на широкий источниковый материал социологического характера, который был собран и отражен

им в дневниках. Дневники он вел в ходе этнографической работы по изучению и сохранению фольклорной традиции бурят в многочисленных экспедициях по всей этнической Бурятии. Именно там Ц. Ж. Жамцарано сформулировал свое отношение к проблеме вероисповедания бурят в начале XX в., которое он четко обозначил следующим образом: «Мы не знаем ни одного народа, который оставался бы при одной религии», а человек «прогрессирует, растет его умственный кругозор, нравственный идеал становится выше, развивается критический ум; сообразно с этим и религия его растет, становится выше, разумнее» [Жамцарано 2021: 74].

В статье поставлена цель — проанализировать проблему вероисповедания бурят в трудах Ц. Ж. Жамцарано в 1900-е гг. и определить специфику в постановке исследовательской проблемы, раскрыть размышления ученого и проследить ход его творческой мысли по вопросам веры в бурятском обществе.

Для достижения этой цели в исследовании были использованы историко-сравнительный и историко-типологический методы. С применением принципа историзма были проанализированы элементы историко-культурной среды, отраженные в творческой мысли Ц. Ж. Жамцарано. Так, были охарактеризованы истоки исследовательских концепций ученого в отношении религиозного движения бурят в 1900-е гг. Концептуализация размышлений ученого потребовала использование историко-сравнительного и историко-типологического методов. Так, применение этих методов реализовано при анализе дискуссии между М. Н. Богдановым и Ц. Ж. Жамцарано. В итоге мы определили ряд ключевых позиций Ц. Ж. Жамцарано по отношению к проблеме религиозного движения бурят в 1900-е гг.

Дискуссия М. Н. Богданова и Ц. Ж. Жамцарано о религиозном движении иркутских бурят в 1900-е гг. Рамки исследовательской проблематики в трудах Ц. Ж. Жамцарано

Невозможно в полной мере отразить специфику единственного мнения без его сопоставления и сравнения с другими. Для этого как нельзя лучше подходит дискуссия, развернувшаяся между Ц. Ж. Жамцарано и М. Н. Богдановым. Таковой ее делает диаметрально противоположность взглядов оппонентов. Ученые отразили в дискуссии как личные раздумья, так и характерные черты социально-политической платформы конкурирующих течений бурятского национального движения национальных-демократов и «обрусителей».

Для постановки проблемы нужно представить мнение М. Н. Богданова. Он порицал и критиковал позицию Ц. Ж. Жамцарано по распространению среди бурят буддизма, укреплению роли дацанов в жизни бурятского общества в качестве центров нравственного воспитания и борьбы с грубыми нравами, под последними понималось пьянство и прочие проявления социальной маргинализации [Богданов 1907: 38–50]. М. Н. Богданов считал своим долгом критиковать те социальные тенденции, которые считал противными делу бурятского возрождения [Богданов 1907: 48].

Предметом дискуссии между М. Н. Богдановым и Ц. Ж. Жамцарано стало наметившееся в начале XX в. движение иркутских бурят к буддизму. М. Н. Богданов объяснил этот процесс прежде всего ошибками православного миссионерства и возложил ответственность пропагандистов буддизма на цаннид-хам-

бо А. Л. Доржиева и самого Ц. Ж. Жамцарано, которые в союзе с бурятской «знатью» распространяли буддизм среди иркутских бурят. Для подтверждения своего тезиса М. Н. Богданов приводит слова неких респондентов-бурят из Иркутского уезда [Богданов 1907: 39, 41].

Цель этой пропаганды он видит чисто утилитарной, направленной на решение социальных проблем бурятского народа: снижение общественных и индивидуальных трат на религиозные нужды; развитие тибетской медицины; распространение буддийского просвещения [Богданов 1907: 41–42]. Использование буддизма в качестве инструмента при социальном строительстве бурят М. Н. Богданов считал «страшным анахронизмом» и «крайне нежелательным», в потенциале вредным решением для будущего народа [Богданов 1907: 43–44].

В связи с этим общественная деятельность Ц. Ж. Жамцарано по организации просвещения бурят и работы союза бурятских учителей «Буряад зоной туг» также была подвергнута критике как очередная попытка проповедовать буддизм среди всех бурят [Богданов 1907: 43–44].

Это, по мнению М. Н. Богданова, абсолютно противоречило общемировому прогрессивному стремлению отделить дела религии от народного образования [Богданов 1907: 43–44]. Таким образом, М. Н. Богданов заключает, «что описываемое движение отнюдь не является чисто-народным движением, начавшимся с низов народной жизни. Наоборот, оно началось с верхов бурятской социальной лестницы» [Богданов 1907: 40]. Он декларирует их бесполезность, не без симпатии расценивая их как «мечты и грезы» [Богданов 1907: 48].

Нужно понимать, что исследователи не только были знакомы, но и следили за публикациями друг друга. Так, в дневниках Ц. Ж. Жамцарано имеются заметки о встречах с М. Н. Богдановым 3 июля и 10 октября 1906 г., первая встреча была, очевидно, приятельской, и будущий оппонент только вернулся на родину из-за границы, на второй встрече в улусе Курумча Ц. Ж. Жамцарано заметил, что М. Н. Богданов был «очень вооружен против движения среди шаманистов сторону буддизма» и считал его вызванным «Доржиевым, Михайловым, Александровым и мною» [Жамцарано 2011: 215, 229].

Именно так была открыта дискуссия. Нужно заметить, что ее переход в публичную сферу показывает серьезность противоречий и объясняет несдержанность оппонентов в полемике.

Таким образом, был определен предмет дискуссии — это религиозное движение иркутских бурят в сторону буддизма. Основываясь на этом, нужно обозначить рамки проблематики в интерпретации Ц. Ж. Жамцарано.

В серии ответных статей Ц. Ж. Жамцарано не только критикует положения оппонента, но и раскрывает свои взгляды, местами поправляя своего визави в тех моментах, где были неправильно поняты или искажены его собственные мысли.

Подход Ц. Ж. Жамцарано к проблеме отличается широтой постановки вопроса. Так он подчеркивает, что «религиозное движение бурят в сторону буддизма не при нас началось и не при нас, может быть, закончится» [Жамцарано 2021: 75]. В поддержку этого тезиса он приводит факт: столетия истории распространения буддизма в Забайкалье и проникновения в Предбайкалье, которое не прекратилось, несмотря на административные и другие препятствия. Помимо истории, он обратил внимание на современные тенденции шаманистов по ре-

формированию религиозных представлений для удовлетворения духовных нужд народа: «Возникновение культа заянов (богочеловеков), секты поклонников огня и воды, почитатели лебедя, поклонники небесных богов, культ монголов, сторонники „белых“ бескровных жертв — все это признаки искания новых путей, новой религии» [Жамцарано 2021: 75].

В стремлении М. Н. Богданова возложить ответственность буддийского проповедника на него самого, Ц. Ж. Жамцарано видит только необоснованные попытки дискредитировать и так тяжёлое политическое положение союза бурятских учителей «Буряад зоной туг» [Жамцарано 2021: 76]. Это обвинение в итоге привело к публичным разъяснениям со стороны союза учителей, которые подчеркнули, что вопрос преподавания буддизма и других религий действительно рассматривался, но исключительно «как учебный научный предмет», а ученики, прежде всего, изучали бы «историю буддизма, шаманства, ислама и др. религий» [Бурятские учителя... 1907: 28].

Эволюция научной мысли Ц. Ж. Жамцарано по проблеме религиозного движения бурят в 1900-е гг.

Духовные поиски бурятского народа Ц. Ж. Жамцарано наблюдал в ходе многочисленных экспедиций в 1900-е гг. как по Иркутской губернии, так и в Забайкалье. В первом случае они состояли в «брожении» внутри буддийской сангхи, которое было связано с кризисом иерархического устройства и падения учености лам, а во втором случае население массово переходило в буддизм, разочаровавшись в шаманстве [Жамцарано 2011: 54, 60, 140].

Кроме того, красной нитью в дневниках Ц. Ж. Жамцарано прослеживается личное отношение исследователя к буддизму. Перед кем бы не предстал ученый, — перед простым ламой, монгольским или бурятским, гэбши или ранжамбой, святыми Богдо-Гэгэном или Чойжоном — он, прежде всего, ценил ученость священнослужителей, а местами подтрунивал над излишней театральностью священнодействий, если замечал за ним эгоистический умысел [Жамцарано 2011: 103, 108, 110, 140, 183–184].

Весьма показательна заметка Ц. Ж. Жамцарано о религиозном действии в Цугольском дацане 22–23 июля 1905 г., когда святой Чойжон бился в святом иступлении и его сжимал в руках его помощник: «вид был такой ужасный, потрясающий, что все трепетно сложили руки. Я чуть не вскочил с места с криком: задушат его, несчастный!» [Жамцарано 2011: 185].

Еще более заметен интерес, с которым Ц. Ж. Жамцарано описывает спор Цугольского гэбкюя (инспектор цанитского факультета) с Чойжоном. Предметом спора стало намерение святого «дать ученые степени габжу некоторым ламам», тем самым нарушить установленный в храме порядок обучения и испытания претендентов на данный сан, что обесценило бы распространенный в бурятской сангхе сан гэбши [Жамцарано 2011: 182].

Подробно Ц. Ж. Жамцарано описывает брожение в Агинском и Анинском, крупнейших дацанах хори-бурят, между партиями священнослужителей — гэбшинами и ранжамбарами — по вопросу регламентации иерархии. Ученый был вынужден принять сторону «винаистов-пандидцев, требуя или коренной реформы, не нарушая винаи, или же прекращения споров и оставления в силе существующего порядка», воспретив или ограничив сбор пожертвований,

необходимый для собрания и организации испытаний на получение ученых санов в связи с их экономической обременительностью для общества [Жамцарано 2011: 141]. Потому как для угощения лам в больших дацанах, в которых ученики насчитывают сотни человек, претендентам приходилось привлекать родственников и целые общества для финансирования этого большого мероприятия [Жамцарано 2011: 139–140].

Все это делалось для отличия ученых лам, потому как «стало невозможно отличить по внешним признакам действительных ученых от профанов» [Жамцарано 2011: 140]. Отсюда видно, насколько большое значение Ц. Ж. Жамцарано уделял учености, дисциплине и моральным добродетелям представителей буддийской веры. Именно в этом он видел потенциал, способность к улучшению бурятского общества. Это ясно видно в симпатии ученого к Токчинскому дацану, который «едва ли не единственный дацан, выдержавший характер буддийского скромного, серьезного, дисциплинированного монастыря — вихары» [Жамцарано 2011: 196]. Более того, ученый противопоставляет ученость лам больших Агинского и Цугольского дацанов нравственности Тогчинских лам, а в беседе с одним из них он приходит к мысли «о суетности и невежестве массы и большинства лам, о поклонении внешности, а не духу, идеалу буддизма» [Жамцарано 2011: 192, 197].

Должно быть, именно в этом нравственном совершенстве, свободе от суеверий и преданности буддийской морали Ц. Ж. Жамцарано видел благотворный потенциал буддизма для нравственного роста бурят. А деятельность Чойжона, открыто объявившего войну шаманству в Забайкалье, удостоилась меткого замечания ученого, он описывает его так: «борьба велась против суеверия посредством суеверия же» [Жамцарано 2011: 195].

Бывало, что Ц. Ж. Жамцарано сталкивался с фанатичными буддистами. Например, он описывает случай, когда «ламы-учителя запретили (рапсодам) заниматься нечистым, черным делом», под чем они понимали народный фольклор, который в их интерпретации являлся признаком дикости бурят [Жамцарано 2011: 166].

Феодальные порядки, которые Ц. Ж. Жамцарано наблюдал на поклоне у монгольского Богдо-Гэгэна, когда паломников, прибывших получить благословение святого, «ругали, кричали, как никто, и били нещадно», вызвали гнев ученого, который ему пришлось унять и «проглотить горькую пилюлю» [Жамцарано 2011: 108].

Ц. Ж. Жамцарано четко осознавал всю трудность изучения народного вероисповедания, в духе истинного критического мышления он подчеркивает: «Мне до сих пор не удавалось точнее выделить элементы шаманистские, ламаистские, буддийские и посторонние не только по отношению к массе, но даже к одному лицу» [Жамцарано 2011: 161].

Таким образом, Ц. Ж. Жамцарано постулировал необходимость фундаментального исследования вопроса о состоянии современного вероисповедания бурят, «чтобы прийти к определенным выводам» [Жамцарано 2011: 161].

Несмотря на это, общие тенденции ученый уловил четко — это недовольство господствующей формой религии как в Иркутской губернии, так и в Забайкалье. Источник этого недовольства, порождающего поиски новых смыслов,

Ц. Ж. Жамцарано, несомненно, видит в глубоком социально-экономическом расстройстве бурятского общества, о чем он прямо говорил за два года до дискуссии с М. Н. Богдановым [Жамцарано 2021: 75]. Это мнение было присуще как М. Н. Богданову, так и Ц. Ж. Жамцарано [Жамцарано 2011; Богданов 1907: 43].

Несомненно, Ц. Ж. Жамцарано видит духовную жизнь бурятского общества свободной от мистицизма: «утилитарность» его представлений продиктована стремлением к национальной консолидации бурят на принципах полной свободы совести и вероисповедания, воплощая на деле идею «единство в многообразии» [Жамцарано 2011: 40, 46].

Данная трактовка проблемы вероисповедания бурят формируется у Ц. Ж. Жамцарано не только в ходе научных экспедиций, благодаря которым он имел возможность объездить множество бурятских мест и общаться с различными людьми, но и в ходе участия в работе национальных съездов бурят Иркутской губернии и Забайкалья, на которых в качестве предмета общественного обсуждения был выдвинут вопрос о доработке «Положения о ламайском духовенстве» (принятого в 1853 г.) или необходимости коренной реформы духовной жизни бурят [Жамцарано 2011: 136, 159, 178]

Выводы

В ходе наблюдения за духовными поисками бурятского народа, а также участия в первых шагах бурятского национального движения Ц. Ж. Жамцарано сформулировал концепцию бурятского религиозного движения в русле культурного панмонголизма [Жамцарано 2011: 217]. Особенно его поразило самосознание молодых учащихся бурят, взявшихся изучать буддизм в свободное от учебы время, в чем ученый увидел их «замечательно сознательное отношение к переживаемому бурятами времени» [Жамцарано 2011: 138].

Неотъемлемой частью этого возрождения Ц. Ж. Жамцарано видел борьбу против «ограничительных мер, в силу которых буряты, как иноверцы, не принимаются» в светские образовательные учреждения «наравне с другими группами населения» [Жамцарано 2021: 31]. Более того, его рассуждения масштабировались на государственный уровень и обретали форму требований «инородческого» представительства в Государственной думе Российской империи [Жамцарано 2011: 68].

Таким образом, мы обнаружили в наблюдениях и творческой мысли Ц. Ж. Жамцарано ряд ключевых позиций в отношении вопроса вероисповедания бурят в начале XX в., которые сформировались у ученого в ходе продолжительной научной и общественной деятельности.

Во-первых, бурятское религиозное движение в начале XX в. являлось сложным и разнообразным историческим процессом. Этот процесс имеет долгую историю с самого начала проникновения буддизма к бурятам в конце XVII–XVIII вв., и он постепенно охватывал все земли и этнотерриториальные группы бурят, отсюда их региональная и местная специфика. Для всех проявлений религиозного движения бурят в начале XX в. Ц. Ж. Жамцарано выделил два общих фактора: 1) недовольство господствующей религией; 2) поиски новых путей духовного развития общества.

Во-вторых, бурятское религиозное движение закономерно стремилось к культурному панмонголизму. Данная трактовка, очевидно, пришла к Ц. Ж. Жам-

царано в ходе активного вовлечения в общественную деятельность в рамках бурятского национального движения в начале XX в., она значила приобщение бурят Иркутской губернии и Забайкалья к общей для всех монгольских народов духовной и письменной культуре [Жамцарано 2011: 217].

В-третьих, бурятское религиозное движение, по убеждению Ц. Ж. Жамцарано, не противоречило общемировым тенденциям по секуляризации знания, преодолению межнациональных культурных барьеров и другим формам интеграции в общероссийское и мировое культурное пространство. Ученый считал, что развитие общего просвещения не противоречит развитию религиозной жизни общества.

Источники и литература

- Богданов 1907 — *Богданов М. Н.* Бурятское возрождение // Сибирские вопросы. 1907. № 3. С. 38–49.
- Бурятские учителя 1907 — Бурятские учителя на учительском съезде. Устав бурятского союза учителей и деятелей по народному образованию (Буряад зоной туг) // Сибирские вопросы. 1907. № 19. С. 24–28.
- Жамцарано 2011 — *Жамцарано Ц. Ж.* Путевые дневники. 1903–1907 гг. / сост.: Ц. П. Ванчикова, В. Ц. Лыскокова, И. В. Кульганек. Улан-Удэ: Респ. тип., 2011. 264 с.
- Жамцарано 2021 — *Жамцарано Ц. Ж.* Избранные труды / сост.: Ц. П. Ванчикова, Б. Б. Балбарова, С. Б. Дарижапова. Улан-Удэ; Агинское: Респ. тип., 2021. 160 с.

References

- Bogdanov M. N. Buryat renaissance. *Sibirskie voprosy*. 1907. No. 3. Pp. 38–49. (In Russ.)
- Buryat teachers at Teachers' Congress. Charter of Buryat Association of Teachers and Public Education Workers. *Sibirskie voprosy*. 1907. No. 19. Pp. 24–28. (In Russ.)
- Zhamtsarano Ts. Zh. Selected Works. Ts. Vanchikova et al. (comps.). Ulan-Ude, Aginskoye: Respublikanskaya Tipografiya, 2021. 160 p. (In Russ.)
- Zhamtsarano Ts. Zh. Travel Notes, 1903–1907. Ts. Vanchikova et al. (comps.). Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2011. 264 p. (In Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК / UDC 294.321

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-504-535



Новые поступления в Научный архив Калмыцкого научного центра РАН: коллекция семьи Зольвановых как источник по истории калмыцкого буддизма

*Эльза Петровна Бакаева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, заместитель директора, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

© КалмНЦ РАН, 2021

© Бакаева Э. П., 2021

Аннотация. *Введение.* В 2019 г. в Научный архив Калмыцкого научного центра РАН благодаря доценту Университета Тулузы им. Жана Жореса (г. Тулуза, Франция) Дани Савелли и госпоже Жаклин Шасселю поступила коллекция, представляющая собой архив семьи калмыков-эмигрантов во Франции, — уникальные документы, свидетельствующие о жизни калмыцкой диаспоры. *Цель* статьи — дать общую характеристику коллекции, а также оценку ее как источника по истории калмыцкого буддизма. *Результаты.* Коллекция семьи Зольвановых из Научного архива КалмНЦ РАН включает 66 предметов. Среди них фотографии и копии с них, письма официальные и личного характера, буддийские тексты и изображения буддийских божеств (оттиски и фотографии, открытки). Несмотря на относительно небольшое количество предметов данной коллекции, она имеет важное значение для исследования как истории российской эмиграции на примере одной из калмыцких семей, так и истории буддизма среди российских народов. В статье публикуется часть редких фотоснимков, свидетельствующих о связях между калмыками-эмигрантами, расселившимися в разных концах света, а также об их связях с тибетскими монастырями.

Ключевые слова: научный архив, источник, семейная коллекция, буддизм, калмыки, геше Вангъял

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование процессов общественно-политического и культурного развития народов Юга России» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490038-5). Выражаю благодарность доценту Университета Тулузы им. Жана Жореса Дани Савелли, а также Жаклин Шасселю за сохранение коллекции для научного архива и содействие в передаче коллекции документов в КалмНЦ РАН.

Для цитирования: Бакаева Э. П. Новые поступления в Научный архив Калмыцкого научного центра РАН: коллекция семьи Зольвановых как источник по истории калмыцкого буддизма // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 504–535. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-504-535

New Arrivals to Scientific Archives of Kalmyk Scientific Center (RAS): The Zolvanoff Family Collection as a Historical Source of Kalmyk Buddhism

Elza P. Bakaeva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., 358000 Elista, Russian Federation)
Dr. Sc. (History), Deputy Director, Leading Research Associate
 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@kigiran.com

© KalmSC RAS, 2021

© Bakaeva E. P., 2021

Abstract. *Introduction.* In 2019, thanks to Dani Savelli, Associate Professor of the University of Toulouse Jean Jaures (Toulouse, France) and Ms. Jacqueline Chasselut, the collection of archival materials of a Kalmyk emigrant family in France was received by the Archive of the Kalmyk Scientific Center. The collection contains unique documents testifying to the life of the Kalmyk diaspora abroad. The *purpose* of the article is to give a general overview of the collection, as well as to examine it as a source on the history of Kalmyk Buddhism. *Results.* The Zol'vanovs' collection, now a part of the records of the Archive of the Kalmyk Scientific Center includes 66 items, such as photographs and copies of photographs, official and personal letters, postcards, Buddhist texts, and images of Buddhist deities (prints, photographs, and postcards). Thus, despite the relatively small size of the collection, it is an important source as an example of a Kalmyk family abroad both in terms of history of Russian emigration and of Buddhism of the Russian peoples. The article publishes some rare photographs illustrative of the ties between the Kalmyk emigrants settled in different parts of the world, as well as of their interaction with Tibetan monasteries.

Keywords: scientific archive, source, family collection, Buddhism, Kalmyks, Geshe Wangyal

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy — project name ‘Sociopolitical and Cultural Development of South Russia’s Peoples: Comprehensive Studies of Respective Processes’ (state reg. no. AAAA-A19-119011490038-5). I extend heartiest gratitude to Ms. Dany Savelli, Assistant Professor at Toulouse University, and Ms. Jaqueline Chasselut for having preserved the collection and facilitated its delivery to Kalmyk Scientific Center of the RAS.

For citation: Bakaeva E. P. New Arrivals to Scientific Archives of Kalmyk Scientific Center (RAS): The Zolvanoff Family Collection as a Historical Source of Kalmyk Buddhism. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 504–535. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-504-535

Введение

Научный архив Калмыцкого научного центра РАН — ведомственный архив академического учреждения. Его комплектование началось с 1957 г., когда в первый год после восстановления автономии Калмыкии был вновь открыт Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, учрежденный указом Совета народных комиссаров Калмыцкой АССР от 31 мая 1941 г. Научный архив Калмыцкого научного центра РАН ныне насчитывает около 50 тысяч единиц хранения. Его фонды постоянно пополняются документами о текущей деятельности учреждения, а также фондами ученых и

общественных деятелей; проводится кропотливая работа по описанию и каталогизации фондов архива. В последние годы научный архив стал пополняться также ценными электронными копиями письменных памятников, которые поступили в Научный архив КалмНЦ РАН из других архивохранилищ, а также видеоматериалами, поступающими из Центрального калмыцкого хурула благодаря сотрудничеству с буддийской сангхой республики. Новые поступления в научный архив, таким образом, фиксируются постоянно.

В 2019 г. в научный архив поступила примечательная коллекция семьи французских калмыков Зольвановых. Цель статьи — дать общую характеристику коллекции, а также оценку ее как источника по истории калмыцкого буддизма.

Происхождение коллекции: о семье Зольвановых

Судьба семейных архивов не всегда бывает простой. Так случилось и с архивом семьи Зольвановых. Коллекция была передана в архив Калмыцкого научного центра РАН госпожой Жаклин Шасселю благодаря содействию известного специалиста в области исследований русской культуры и литературы, а также религиозных направлений, связанных с буддизмом, члена бюро исследовательского общества «Российская империя, СССР и постсоветский мир» и российско-немецкого исследовательского общества «Новая религиозная культура в поздней советской и постсоветской России», доцента Университета Тулузы им. Жана Жореса Дани Савелли¹. Как пояснила Д. Савелли, архив этой семьи был передан у Ж. Шасселю ее родственниками, обнаружившими его в доме, который освобождали от вещей прежних хозяев, и знавшими о ее интересе к тибетской культуре. Ж. Шасселю понимала ценность коллекции для изучения истории буддизма, поэтому, когда она посетила лекцию Д. Савелли в одном из наиболее известных высших учебных заведений Парижа — во Французском колледже (Collège de France), то обратилась с просьбой о содействии в возможной передаче коллекции в музей или научный архив, связанный с буддизмом. Дани Савелли, с которой нас связывает многолетнее сотрудничество, обратилась ко мне с предложением о передаче в Научный архив КалмНЦ РАН семейной коллекции французских калмыков, однако процесс передачи коллекции в ожидании организации специальной поездки затянулся, и когда ведущий научный сотрудник Калмыцкого научного центра РАН А. С. Ряжев был приглашен оргкомитетом одной из конференций для участия в ней, планировавшейся в мае 2019 г. в Париже, мы обратились к нему с просьбой привезти в Элисту документы, которые в ожидании оказии по-прежнему находились у госпожи Ж. Шасселю. Так благодаря посредничеству доцента Тулузского университета Д. Савелли представитель французской стороны мадам Ж. Шасселю передала материалы для Научного архива КалмНЦ РАН².

¹ Ж. Шасселю предоставила общие сведения о семье Зольвановых, на основании чего был сделан вывод о том, что именно они передали коллекцию в Калмыкию. В связи с этим в публикации, которая вышла вскоре после передачи коллекции Зольвановых в КалмНЦ РАН и в которую были включены редкие фотографии из этой коллекции, указывалось, что она передана через Ж. Шасселю представителями этой семьи французских калмыков [Бакаева 2019: 123].

² Выражаем благодарность кандидату исторических наук А. С. Ряжеву за содействие в передаче коллекции в Научный архив КалмНЦ РАН.

Несколько слов о семье Зольвановых. Неизвестно, по какой причине документы оказались оставленными в доме, где они могли быть утрачены безвозвратно, но все же коллекция документов была сохранена и затем передана в Калмыкию благодаря вниманию со стороны Ж. Шасселю, которая с трудом, как она отметила, собрала некоторые сведения об этой семье французских калмыков.

Семья Зольвановых проживала в области Бургундия; представителями старшего поколения, которые оказались в эмиграции в период Гражданской войны, были Натали Зембинова (1899–??) и Ермак Зольванов (1889–1990). По сведениям Ж. Шасселю, дочь Н. Зембиновой и Е. Зольванова Кишегте Зольванова была замужем за Паскалем Оганесяном, их потомки проживают в Париже. Вторая дочь Нади Зольванова создала семью с калмыком Николя Чанчиновым и проживала в Париже. У Натали Зембиновой-Зольвановой были также дочери Мари Зольванова и Маргарита Зольванова, сын которой Жан-Шарль ныне проживает в пригороде Парижа — Масси. Потомки, таким образом, носят разные фамилии, живут в разных городах. В их семейной истории большую роль имели связи с буддийскими священнослужителями, что отражено в коллекции, переданной на хранение в Калмыкию.

Общие сведения о коллекции семьи Зольвановых

Коллекция содержит ценные материалы, и некоторые фотографии из нее сразу же были включены автором статьи в публикацию [Бакаева 2019] с выражением глубокой признательности руководства Калмыцкого научного центра РАН всем членам семьи Зольвановых, а также доценту Университета Тулузы им. Жана Жореса (г. Тулуза, Франция) Дани Савелли и госпоже Жаклин Шасселю, благодаря которым уникальные документы, свидетельствующие о жизни калмыцкой диаспоры во Франции, были переданы в научный архив учреждения.

Состав коллекции неоднороден. Коллекция семьи Зольвановых из Научного архива КалмНИЦ РАН включает 66 предметов. Несмотря на относительно небольшое количество предметов данной коллекции, она имеет важное значение для исследования как истории российской эмиграции на примере одной из калмыцких семей, так и истории буддизма среди российских народов.

В нее входят фото и документы, связанные с семьей Зольвановых и калмыками в эмиграции; фото буддийского храма в Белграде, официальные фотографии Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо, а также фотографии буддийских калмыцких священнослужителей разных периодов; фото с изображениями храмов и буддийских танка; оттиски и фотографии, открытки с изображениями буддийских божеств; тексты молитв, переписка с известным буддийским учителем, основателем первого буддийского монастыря в США геше Нгаванг Вангъялом и корреспонденция, полученная из тибетских монастырей Индии. Предметы коллекции характеризуют разные периоды из жизни калмыцкой семьи в эмиграции.

Фотографии и документы, связанные с семьей Зольвановых, являются свидетельством поддержания связей между группами калмыцкой диаспоры в эмиграции и сохранения культуры, а также буддийского вероисповедания и буддийской культуры. Так, фотографии представляют не только семью Зо-

львановых (небольшая фотография родителей в молодом возрасте, оформленная в специальный металлический футляр; семейная фотография отца, матери и дочери (фото 1); отдельный снимок уже пожилого мужчины (Ермака Зольванова?)), но и встречу Натали Зембиновой-Зольвановой и ее дочери с геше Нгаванг Вангъялом.



Фото 1. Семья Зольвановых. Около 1934 г.³ Из коллекции семьи Зольвановых
 [Photo 1. The Zolvanoffs, ca. 1943. From the Zolvanoff family archive]

Фотография на память. Встреча геше Вангъяла и французских калмыков

Снимок, на котором запечатлен геше Нгаванг Вангъял вместе с Натали Зембиновой-Зольвановой и ее дочерью (фото 2), особенно ценился в семье

³ Датировка фотографии проведена исходя из возраста дочери, около трех лет, и предположения, что это старшая дочь Н. Зембиновой и Е. Зольванова.

французских калмыков: он хранился в специальной рамке с отделанной бархатом оборотной стороной — как память о встрече с буддийским учителем, состоявшейся во Франции. Всего в коллекции имели рамки две фотографии: указанный снимок с геше Вангьялом и фотография Натали и Ермака Зольвановых в молодости. Специально оформлена также фотография Зольвановых с маленькой дочерью (фото 1), однако она не имеет рамки. Изложенное подтверждает особую значимость в коллекции фотографии с геше Вангьялом, в связи с чем рассмотрим некоторые вопросы, связанные со значением этого экспоната коллекции как источника.



Фото 2. Встреча геше Нгаванг Вангьяла с Н. Зембиновой-Зольвановой и ее дочерью. Из коллекции семьи Зольвановых

[Photo 2. Ven. Geshe Wangyal meets N. Zembinova-Zolvanoff and her daughter.
From the Zolvanoff family archive]

Семья Зольвановых состояла в переписке с калмыцким геше. На настоящий момент мы можем лишь предполагать, каким образом между ними были налажены контакты. Однако в любом случае личная встреча являлась особенно важным событием. Даже если эти представители калмыцкого народа и были знакомы в молодости, когда они проживали в Калмыкии, то с того времени прошло несколько десятилетий: выходец из родов багшин-шевнр (*көвүдә арван*) Боота Лиджиев (известно и другое его имя Лиджин Кеераб, будущий геше Вангьял) отправился на учебу в Тибет в 1922 г., представители семьи французских калмыков попали в эмиграцию ранее. Но упоминание геше Вангьяла о Натали Зембиновой-Зольвановой в переписке как «мадам Зольванов» свидетельствует о том, что они не были родственниками: скорее всего, они близко познакомились именно благодаря связям буддийского учителя и мирян-верующих.

В 1955 г. геше Вангъял перебрался в США, где в г. Филадельфии и г. Хауэлле (Нью-Джерси) в 1951 г. обосновались калмыки, мигрировавшие из Европы [Бакаева 2019: 118]⁴, и выбор страны эмиграции монаха был связан именно с калмыцкой общиной, с представителями которой был связан священнослужитель с самого прибытия и через которых он, по-видимому, и связался с семьей Зольвановых. В калмыцкой общине были 20 монахов, которые подчинялись указаниям монгольского Дилова-хутухты [Rubel 1967: 110], также волею судьбы оказавшегося в США⁵. Газета «New York Times»⁶ сообщала, что 23 ноября 1952 г. небольшая община мигрантов-калмыков освятила свой первый хурул Раши Гемпил Линг — «„молитвенный дом“ в Америке, в местечке Фривуд Эйкрз, в Нью Джерси» [Хопкинс 2009: 25].

Ко времени прибытия в США геше Вангъяла калмыками были открыты храмы: Раши Гемпил Линг (открыт 3 ноября 1952 г. в приспособленном⁷ помещении [Хопкинс 2009: 25] и вновь открыт в 1958 г. в новом здании) и Таши Лумпо (храм освящен в 1955 г.); позже были открыты буддийские храмы Чойпэл Линг (1977 г.) и Калмыцкий буддийский храм Цзонхавы [Бакаева 2019: 126]. Открытие буддийских храмов было связано с субэтническим составом калмыков и разными социальными группами в их общине, и геше

⁴ Геше Нгаванг Вангъял прибыл в США 1955 г. Об этом его ученик Джошуа Катлер пишет во введении к публикации книги своего учителя: «геше приехал в Соединенные Штаты в 1955 году служить священником в калмыцко-монгольской общине, которая переселилась в Нью-Джерси после второй мировой войны» [Геше Вангъял 1993: 12]. До этого времени он в течение четырех лет проживал в Индии (в Калимпонге) на границе с Тибетом, куда перебрался в 1950 г., когда китайские войска, вошедшие в Восточный Тибет, начали двигаться в сторону Лхасы [Геше Вангъял 1993: 21]. В некоторых источниках время, когда геше Вангъял перебрался из Тибета в Индию, указывается более позднее, и речь идет о 1959 г., когда большая часть тибетцев бежала на территорию Индии. Так, даже в одном из материалов, подготовленных пресс-службой Центрального калмыцкого хурула, отмечалось, что геше Вангъял перебрался в Индию вместе с другими монахами в 1959 г., откуда позже переехал в США [В Центральном хуруле 2018]. Однако известно время прибытия геше Вангъяла в США, освещавшегося в газете «The New York Times», об этом в фильме «Калмыцкий геше Нгаванг Вангъял» опубликованы кадры, снятые студией «Movietone News», с интервью самого геше. Но в источниках все же встречается неточность в дате прибытия. Так, в фильме «Калмыцкий геше Нгаванг Вангъял» на основании публикации в «The New York Times» говорится, что геше прибыл в США 3 февраля 1955 г., об этом же пишет ученик геше — Давид Урубджуров [Urubshurow 2013]. А Джошуа Катлер пишет, что геше прибыл в Нью Йорк 5 февраля 1955 г. [Геше Вангъял 1993: 22].

⁵ Дилова-хутухта приехал в США в начале 1949 г. [Дилова-хутухта 2018: 34; Urubshurow 2013]. Как отмечает Тэло Тулку Ринпоче, «позже он поселился в Фривуд-Эйкрс в штате Нью-Джерси, где проживало большинство калмыцких эмигрантов, построивших там небольшой буддийский храм» [Дилова-хутухта 2018: 3].

⁶ Д. Хопкинс указывает выходные данные этой статьи: «NY Times. 11/24/52. P. 5» [Хопкинс 2009: 25].

⁷ Первый калмыцкий храм в США был открыт в гараже, приспособленном для нужд общины [Дилова-хутухта 2018: 37].

Вангъял основал в 1958 г. еще один храм⁸ — буддийский монастырь, в котором планировал не только совершать буддийские обряды, но и проводить научные исследования. Деятельность геше Вангъяла способствовала развитию буддийской традиции в США. Геше Вангъял основал и официально зарегистрировал в 1958 г. Ламаистский буддийский монастырь Америки (ЛБМА)⁹, который получил название Лабсум Шедруб Линг, с целью развивать научные исследования тибетского буддизма и открыть храм для проведения обрядов, и калмыцкие строители возвели храм, который стал и зданием школы. ЛБМА был позже переименован в Тибетский буддийский исследовательский центр (ТБИЦ), на сайте которого написано: «The Tibetan Buddhist Learning Center is a (non-sectarian) Center dedicated to the study, practice, and preservation of Buddha's teachings. Originally named the Lamaist Buddhist Monastery of America, it was founded in 1958 through the great efforts of Geshe Ngawang Wangyal, a Kalmyk-Mongolian guru who received his training in Kalmykia and in Tibet...»¹⁰ [[Tibetan Buddhist Learning Center](#)].

Бурная религиозная жизнь американских калмыков и появление высокообразованного священнослужителя в их общине не могли не быть предметом обсуждения с сородичами в европейских странах, где буддийский храм имелся лишь в г. Белграде, но во время второй мировой войны был разрушен и не действовал. Фотография из архива французских калмыков является свидетельством не только связей между калмыцкими диаспорами в США и Франции, но и того, что геше Вангъял совершал поездки к сородичам в Париж и имел тесные контакты с калмыками во Франции.

⁸ Ученик геше Д. Урубджуров пишет о том, что геше Вангъял попытался присоединиться к общинам храмов Гэмпил Линг и Таши Лумпо, но встретил противодействие, которое выявило «клановые» и «племенные» противоречия [[Urubshurow 2013](#)]. Об этом П. Рубел отмечала, что небольшая калмыцкая община США разделилась на три группы согласно субэтнической принадлежности: две группы калмыков-бузавов (в Филадельфии и Хауэлле) и группа калмыков-дербетов и калмыков-торгутов в Хауэлле. «Четвертый блок, ориентированный на академический буддизм, был создан ламой, заинтересованным в продвижении этих аспектов и модернизации буддизма» [[Rubel 1967: 111](#)] — речь идет о геше Вангъяле.

⁹ Его ученик Д. Хопкинс пишет: «Геше Вангъял был уникален среди других священнослужителей в калмыцкой общине из-за его (самостоятельно освоенного) беглого английского языка и его степени геше в буддийской философии, полученной на факультете Гоман монастыря Дрепунг в Лхасе. Эти факторы вскоре после прибытия привели его к должности преподавателя в университете Колумбии, которая предоставила ему неслыханную в калмыцких духовных кругах России или Соединенных Штатов экономическую и личную независимость. Это также привлекло к нему внимание со стороны разных групп людей, жаждавших соприкоснуться с интеллектуальной, философской и духовной традицией, до того времени недоступной где-либо вне ее гималайского источника» [[Хопкинс 2009: 25](#)].

¹⁰ «Тибетский буддийский исследовательский центр — (несектантский) центр, посвященный изучению, практике и сохранению учения Будды. Он был изначально назван Ламаистским Буддийским монастырем Америки и был основан в 1958 г. благодаря великим усилиям Геше Нгаванг Вангъяла, калмыцко-монгольского учителя, получившего буддийское образование в Калмыкии и Тибете...». Здесь и далее перевод автора статьи.

Вопрос о возможных контактах геше Вангьяла и семьи Зольвановых до «американского» периода жизни буддийского учителя необходимо изучать отдельно, как и вопрос о том, когда состоялась встреча геше Вангьяла с Натали Зембиновой. Так, ученик геше, Д. Урубджуров, пишет, что путь из Индии в США, куда он пытался добиться разрешения на въезд с 1952 г. — с того самого времени, как узнал о поселении в 1951 г. калмыцкой общины в Нью-Джерси, — шел через Францию. Геше неоднократно обращался к американскому консулу в Нью-Дели с просьбами о выдаче визы, и когда в самом конце 1954 г. он получил визу, то добрался до Франции, откуда ему предстояло отплыть на пароходе в Нью-Йорк, куда он прибыл в начале 1955 г. [Urubshurow 2013].

Возможно, что во Франции геше Вангьял встречался с калмыками и в 1954 г. Но фотография с Н. Зембиновой и ее дочерью, судя по возрасту на ней буддийского учителя (с седой бородкой), явно была сделана позже. Вероятно, эта встреча во Франции (в Париже?) состоялась в 1970 г., так как в коллекции сохранилось письмо от учеников геше Вангьяла (имеется подпись «Дебби и Брайан») к их учителю, адресованное геше Вангьялу и отправленное на имя Бетти Оганесян-Зольванов¹¹ в августе 1970 г. в Париж, — вероятно, в это время геше находился в Париже у Зольвановых, поскольку авторы пишут, что они рады, что поездка геше проходит хорошо¹². Исходя из этого факта, можно предположить, что фотография датируется 1970 г. и на ней вместе с геше Вангьялом запечатлены Натали Зембинова-Зольванова и ее дочь Кишегте Зольванова-Оганесян.

В коллекции имеется другая фотография, которая косвенно свидетельствует о контактах, которые могли связывать буддийского учителя и представителей калмыцкой диаспоры в разных странах. Так, в архиве семьи Зольвановых сохранилась уникальная фотография, на которой на фоне буддийского храма Раши Гемпил Линг изображены буддийский монах Шар эмчи и калмык Дорджи Пюрвеев (фото 3). Надпись на обороте снимка (фото 4) гласит, что фотография сделана 1 января 1957 г., а предназначена она была племяннику Д. Пюрвеева по женской линии (калм. *зе*) — Дарме. Снимок Дорджи Пюрвеев послал племяннику (сыну сестры) Дарме «на долгую память», с подписью «уважающий твой нахцха¹³». Таким образом, наличие в коллекции Зольвановых фотографии, подаренной Д. Пюрвеевым племяннику Дарме, свидетельствует о том, что этот самый Дарма имел близкое отношение к семье Натали Зембиновой-Зольвановой.

¹¹ Вероятно, дочь Кишегте Зольвановой и Паскаля Оганесяна, которые проживали в Париже.

¹² Письмо начинается со слов: «Dear geshela kusho _ lama la chak tsal» и завершается словами «lama la chak tsal». Сообщается, что все хорошо, геше Дава Сангпо (буддийский монах, который жил в монастыре Лабсум Шедруб Линг [Геше Вангьял 1993: 27] и, вероятно, болел в 1970 г.) уже лучше. Сообщение о кончине профессора Робинсона предваряется написанием мантры «Ом мани падме хум». Это письмо, которое было адресовано геше Вангьялу и которое он, судя по фотографии встречи с Зольвановыми, прочитал, осталось храниться в архиве семьи французских калмыков. На конверте сохранился обратный адрес: Вашингтон, Нью-Джерси, ретритный дом (Retreat House, Washington, NJ), что свидетельствует: Бетти и Брайан отправили его из ЛБМА, который к тому времени был перенесен в местечко Вашингтон в том же штате.

¹³ Калм. *нахцха* ‘дядя по матери’.



Фото 3. Шар эмчи и Дорджи Пюрвеев у храма. 01.01.1957. Из коллекции семьи Зольвановых

[Photo 3. Ven. Shara Emchi and Dordzhi Pyurviev at the temple. January 1, 1957. From the Zolvanoff family archive]

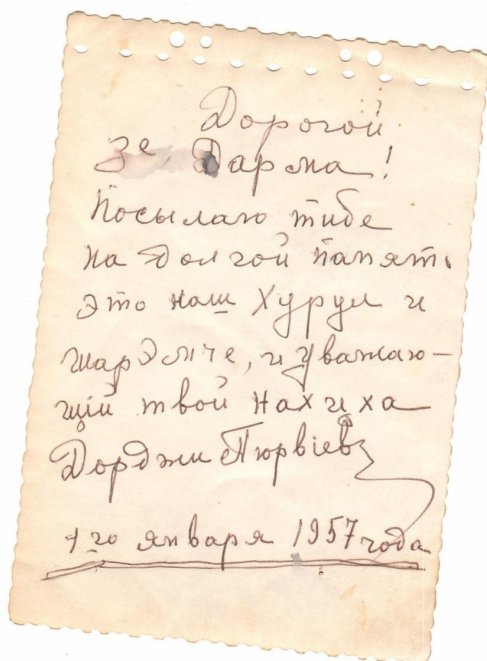


Фото 4. Надпись на обороте фотографии из коллекции семьи Зольвановых. 01.01.1957

[Photo 4. Inscription at the back of the photo. January 1, 1957. From the Zolvanoff family archive]

Через Д. Пюрвеева могли осуществляться связи этой семьи с геше Вангъялом, так как, по свидетельству Давида Урубджурова, с 7 лет являвшегося учеником геше в ЛБМА, Дорджи Пюрвеев был другом детства геше Вангъяла. Так, в описании фотографии (фото 5), приведенной в статье Д. Урубджурова, читаем: «Геше Нгаванг Вангъял и друг детства из Калмыкии Дорджи Пюрвиев в новой алтарной комнате Ламаистского буддийского монастыря Америки, 1964 год» [Urubshurow 2013]. На снимке запечатлено особое отношение и расположенность геше Вангъяла к другу детства, а внешнее сходство и совпадение имени и фамилии показывают, что на снимке с буддийским монахом Шар эмчи и на фотографии с геше Вангъялом запечатлен один человек — Д. Пюрвеев (или Пюрвиев).



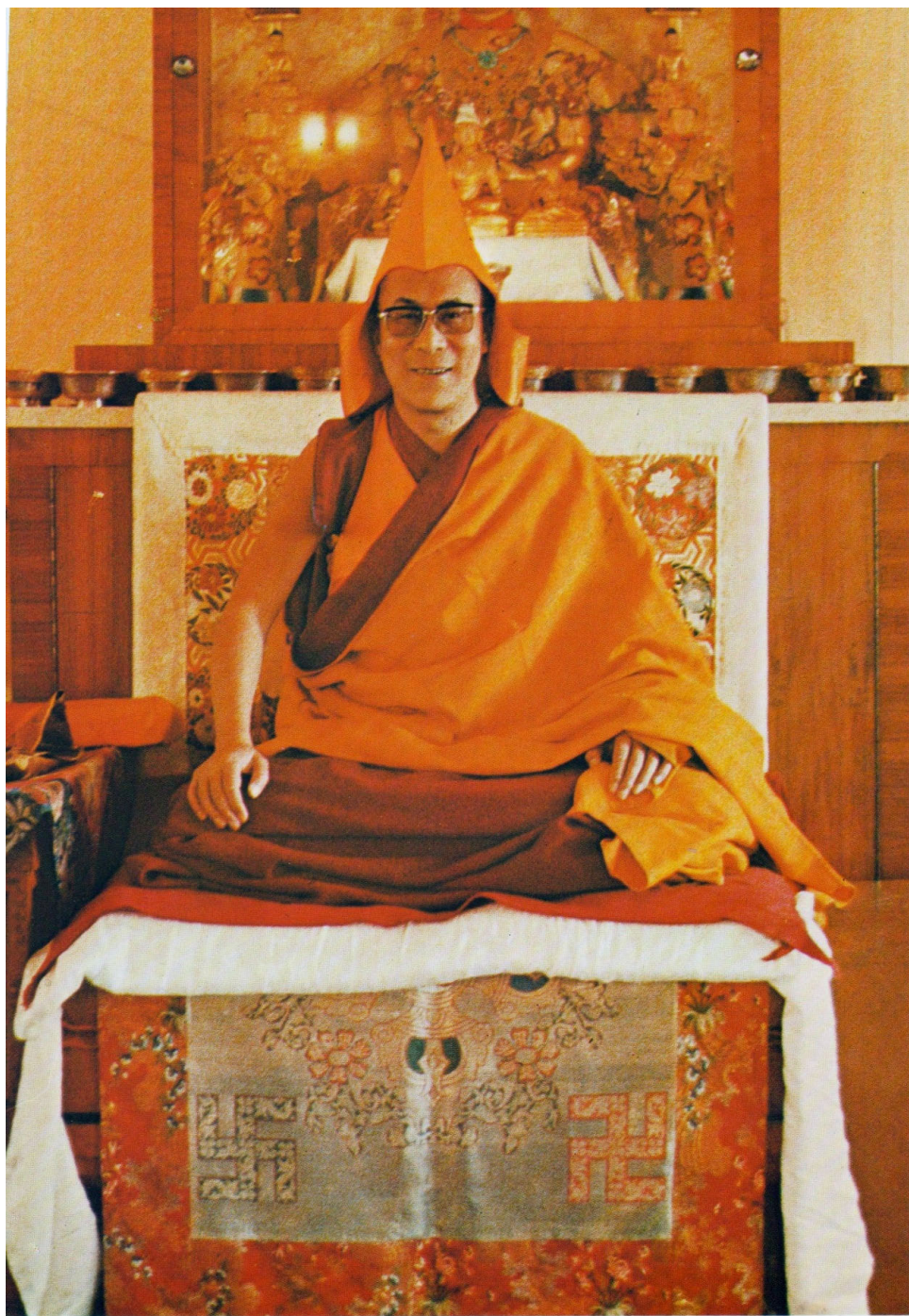
Фото 5. «Геше Нгаванг Вангъял и его друг детства из Калмыкии Дорджи Пюрвиев в новой алтарной комнате Ламаистского буддийского монастыря Америки, 1964 г.».

По публикации: [Urubshurow 2013].

[Photo 5. Ven. Geshe Ngawang Wangyal and his childhood friend Dordzhi Pyurviyev in the new altar room. Lamaist Buddhist Monastery of America, 1964]

Фотографии Далай-ламы XIV и буддийских священнослужителей из коллекции Зольвановых

Для верующих буддистов изображение буддийского учителя — предмет поклонения. Этот особый аспект религиозной жизни французских калмыков также отражен в анализируемой коллекции. Так, в архиве Зольвановых имеются три фотографии Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо, причем это не простые копии, а официальные фотографии, выполненные одним фотографом и имеющие соответствующие штампы, свидетельствующие об авторских правах на снимки, на обороте: «Copy Right. Office of the Dalai Lama. Tekchen Choling, Dharamsala, India. Photo by Thubten Wulschleger».



*Фото 6. Официальная фотография Далай-ламы XIV
из коллекции семьи Зольвановых*

[Photo 6. Official photo of His Holiness the 14th Dalai Lama.
From the Zolvanoff family archive]

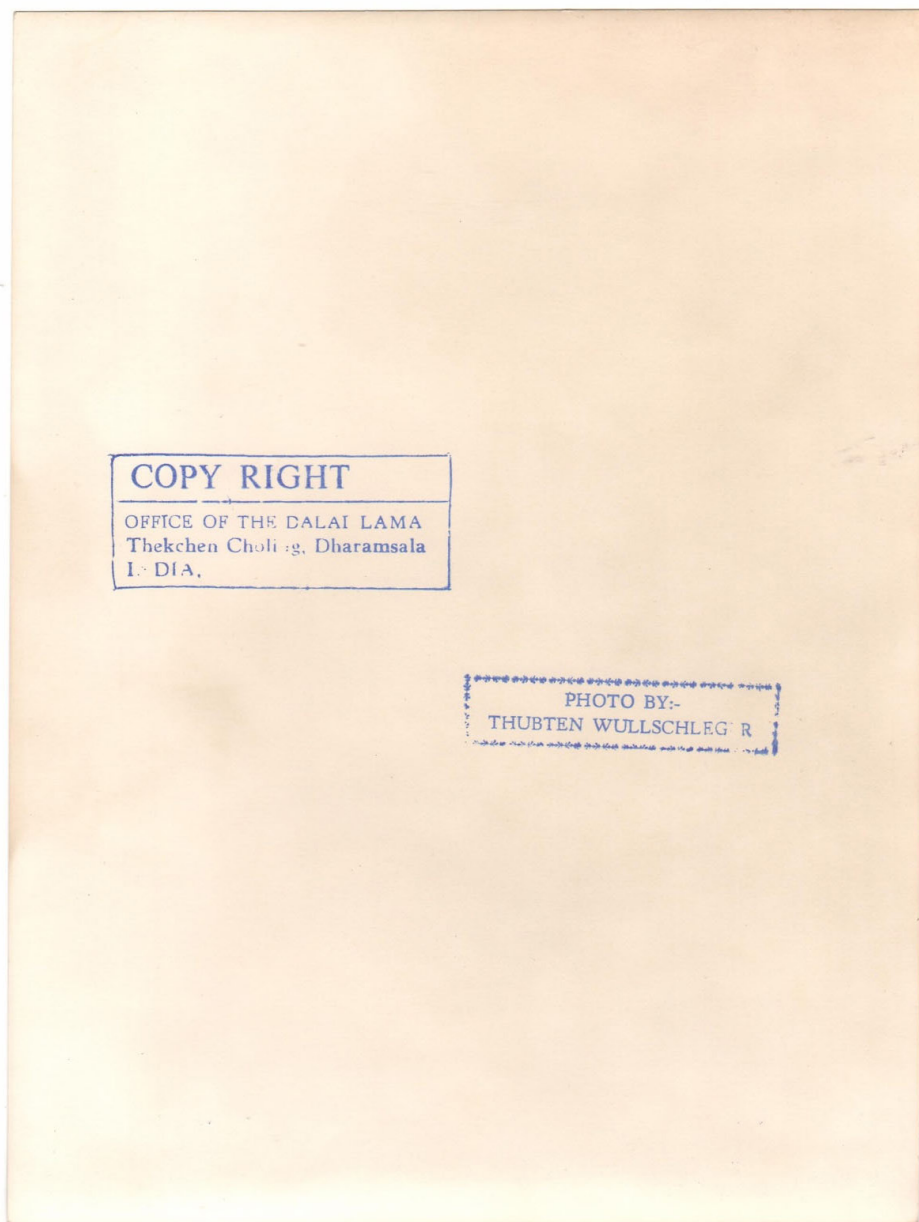


Фото 7. Copy Right на обороте фотографии
[Photo 7. Copy right inscription at the back of the photo]

Две из трех фотографий цветные, одна — черно-белая. На первом цветном снимке Далай-лама запечатлен на его троне, в ламском остроконечном головном уборе (официальное, фото 6, 7), на втором снимке — сидящим вне трона, в медитации (фото 8). На черно-белом снимке Далай-лама изображен медитирующим, с ритуальным предметом в руках (фото 9). Все три фотографии духовного иерарха довольно ранние, они сделаны не позднее 1970-х гг.

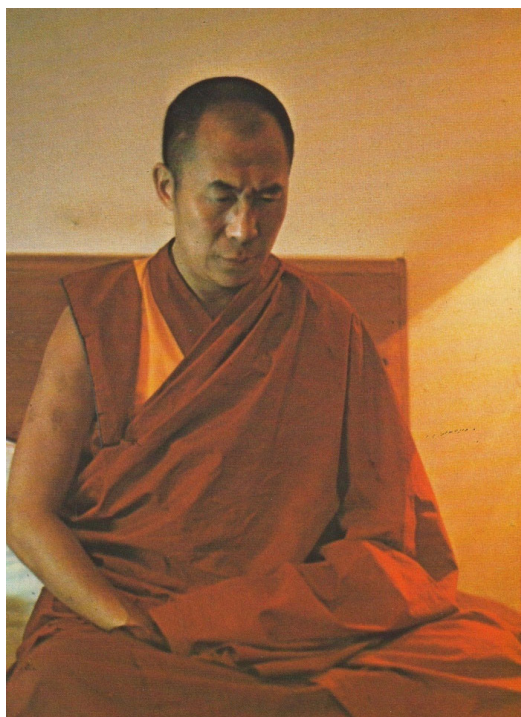


Фото 8. Далай-лама XIV
[Photo 8. His Holiness the 14th Dalai Lama]



Фото 9. Далай-лама XIV
[Photo 9. His Holiness the 14th Dalai Lama]

Несомненно, что столь ценные снимки (не копии, а именно оригиналы) были получены семьей французских калмыков от высокопоставленных священнослужителей, которым в условиях ограниченных связей были доступны такие официальные снимки. Вполне вероятно, что оригиналы уникальных фотографий могли быть получены от геше Вангъяла, который состоял в переписке с тибетскими монахами и монастырями в Индии, а также неоднократно совершал паломничество в тибетские монастыри Индии. Так, после 1960 г. геше Вангъял побывал у Далай-ламы, после чего в 1962 г. в ЛБМА Далай-лама послал четырех тибетских монахов; в 1964 г. геше посетил Дхарамсалу, где поселились тибетские беженцы, со своим учеником Р. Турманом, и познакомил его с Далай-ламой XIV. В 1979 г. впервые Далай-лама прибыл в США, где прежде всего побывал в ЛБМА, и в последующем часто совершал поездки в эту страну. Потому предположение об этом источнике появления в коллекции Зольвановых официальных фотопортретов Далай-ламы XIV более чем допустимо.

Калмыки в эмиграции почитали не только монахов, которые являлись учителями в их общинах. Они помнили о прежней буддийской традиции в Калмыкии и буддийских монахах, которым поклонялись их родители. Так, в коллекции Зольвановых имеется копия снимка Ламы донских калмыков Аркада Чубанова (1840–1894; избран Ламой донских калмыков в 1873 г. [[Bormanshinov 1991: 6–13](#); [Борманджинов 1997: 13–21](#)]), уроженца Намровской сотни (Платовской станицы), в традиционной широкой по подолу одежде священнослужителя и особом головном уборе «титим» (фото 10). Кроме этой копии, имеются и оригиналы снимков буддийских монахов. Среди них снимок калмыцкого монаха, сделанный в Париже в ателье, сведения о котором размещены на обороте: «Ancienne Maison Graffe R.Rouers, 9, Place St André des Arts, 9, Paris». На фотографии запечатлен уроженец Геленгякинского аймака (станция Новоалексеевской) — багши Новоалексеевского хурула Дорджи Нимбушов, сидящий в кресле, в одежде калмыцкого служителя, с ритуальным оркимджи¹⁴, с тканевым поясом и с большими четками в руках (фото 11). В том же ателье выполнена была почтовая карточка с изображением калмыцкого монаха — багши станицы Денисовской Джамнина Умальдинова, сидящего в кресле, в одежде священнослужителя¹⁵ и оркимджи, с тканевым поясом (фото 12). Третья фотография не имеет сведений о месте изготовления, но также явно относится к французскому периоду жизни эмигрантов. На снимке калмыцкий монах, гелюнг Денисовского хурула Басанов Молун Басанович, изображен сидящим в кресле у стола, в его правой руке четки (фото 13). На обороте просматривается надпись «От Моло...», что позволяет предположить, что фотография имела дарственную подпись.

¹⁴ В тибетской буддийской традиции оркимджи является ритуальной накидкой. Но на фотографиях калмыцких монахов первой четверти XX в. оркимджи имеют вид сложенной в виде длинного шарфа плотной ткани.

¹⁵ Примечательно, что одежда священнослужителей, запечатленных на фотографиях, изготовленных во Франции (на снимке М. Басанова нет сведений об ателье, но виден штамп — надпись на французском языке «Quqlite» ‘качество’), несколько отличается от одежды, которая встречается на фотографиях священнослужителей более раннего периода, где распашная одежда монахов типа *лавишиг* — более широкая.



Фото 10. Лама донских калмыков Аркад Чубанов (1840–1894). Фото из коллекции
Зольвановых

[*Photo 10.* Ven. Arkad Chubarov (1840–1894), Lama of the Don Kalmyks.
From the Zolvanoff family archive]



Фото 11. Багши Новоалексеевского хурула Дорджи Нимбушов.
Фото из коллекции Зольвановых

[*Photo 11.* Ven. Dordzhi Nimbushov, Bagshi at Novoalekseevskaya Khurul.
From the Zolvanoff family archive]



*Фото 12. Багши станицы Денисовской Джамнин Умальдинов.
Фото из коллекции Зольвановых*

[Photo 12. Ven. Dzhamnin Umaldinov, Bagshi at Denisovskaya Khurul.
From the Zolvanoff family archive]



Фото 13. Гелюнг Денисовского хурула Басанов Молун Басанович.

Фото из коллекции Зольвановых

[*Photo 13.* Ven. Molun B. Basanov, gelong at Denisovskaya Khurul.

From the Zolvanoff family archive]

Таким образом, на четырех снимках из коллекции Зольвановых изображены монахи — уроженцы разных станиц донских калмыков, что свидетельствует о связях семьи французских калмыков с донскими калмыками-бузавами. На еще одном снимке запечатлен, как отмечалось выше, Шар эмчи — монах из дербетского рода манджикины [Манджиев 2016], проживавший в эмиграции в США до 1970-х гг.

Кроме официальных фотографий священнослужителей (ламы донских калмыков, Шар эмчи, геше Вангъял), в коллекции Зольвановых имеется семь фотографий геше Нгаванг Вангъяла разных лет (цветных и черно-белых). На них запечатлен сам геше Вангъял у Статуи Свободы (фото 14) и на набережной в Нью-Йорке (фото 15), а также у стены Ламаистского буддийского монастыря Америки — в монгольской традиционной одежде типа «дели» (фото 16).



Фото 14. Геше Вангъял у статуи Свободы в Нью-Йорке
[Photo 14. Geshe Wangyal at the Statue of Liberty, New York]



Фото 15. Геше Вангъял в Нью-Йорке
[Photo 15. Geshe Wangyal in New York]

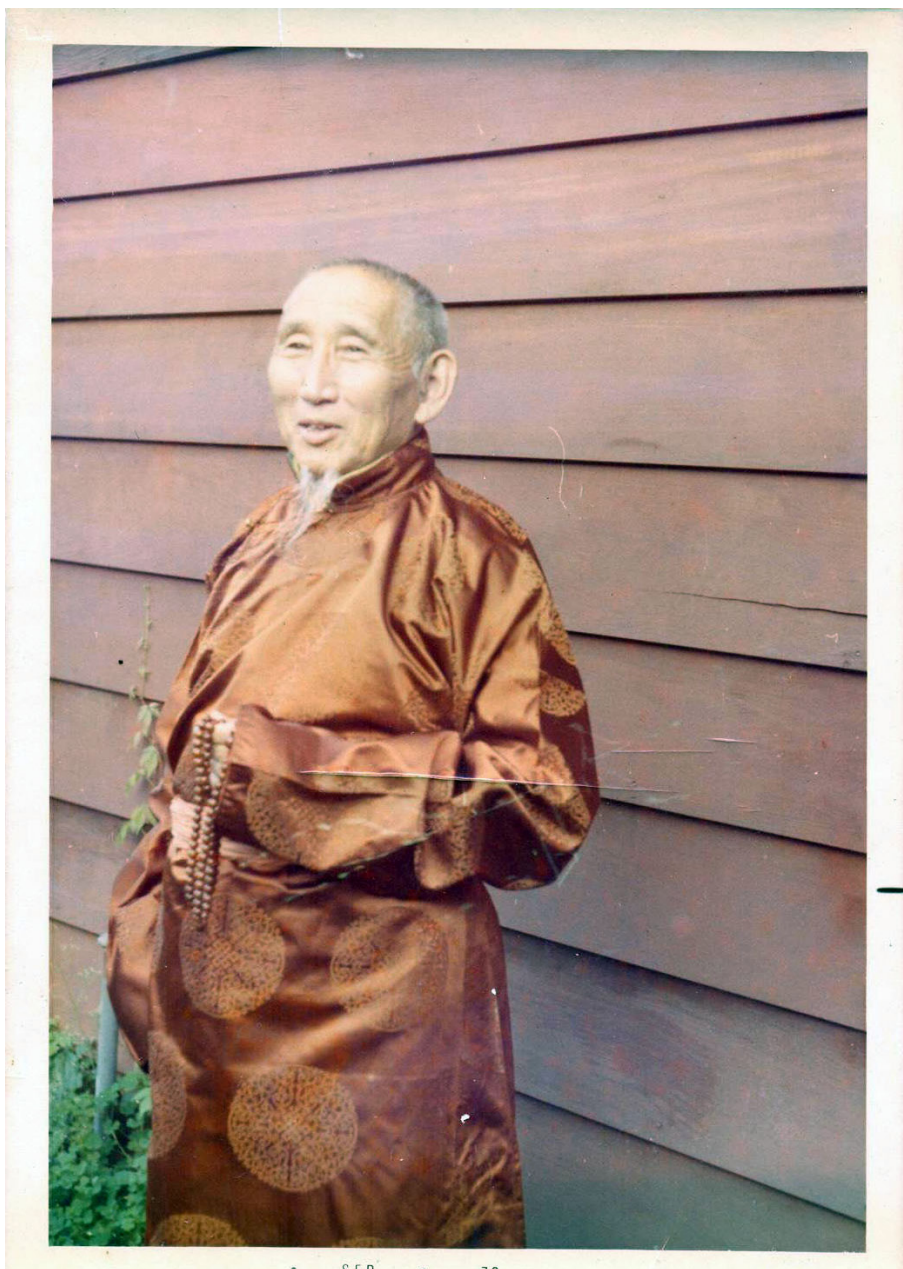


Фото 16. Геше Вангъял
[Photo 16. Geshe Wangyal]

Кроме того, на трех цветных снимках геше Вангъял изображен вместе с учениками: с мальчиком-послушником в традиционной одежде типа *лавиинг* (Д. Урубжуровым?) (фото 17); с молодым монахом в традиционной одежде тибетского священнослужителя (фото 18); а также среди группы монахов и учеников (фото 19) на фоне ЛБМА (рядом с геше — два монаха, мальчик-послушник (Д. Урубжуров?) и два ученика, один из которых — Д. Хопкинс. На черно-белом снимке также геше Вангъял изображен с учениками (фото 20).



Фото 17. Геше Вангъял с учеником (Д. Урубжуровым?)
[Photo 17. Geshe Wangyal and his disciple (D. Urubshurow?)]



Фото 18. Геше Вангъял и молодой монах
[Photo 18. Geshe Wangyal and a young monk]



Фото 19. Геше Нгаванг Вангъял с монахами и учениками около ЛБМА
[Photo 19. Geshe Ngawang Wangyal with monks and disciples in front of the LBMA building]



Фото 20. Геше Вангъял с учениками
[Photo 20. Geshe Wangyal and his disciples]

Судя по имеющейся в архивной коллекции переписке геше Вангъяла с семьей французских калмыков, фотографии, на которых изображен высокопоставленный калмыцкий священнослужитель и его ученики, были получены семьей Зольвановых от самого геше. Факт наличия в коллекции Зольвановых фотографий как Ламы калмыцкого народа, возглавлявшего сангху донских калмыков еще в XIX в., так и калмыцких монахов, попавших в эмиграцию и представлявших разные субэтнические группы калмыков и разные станицы донских калмыков, — свидетельство о том, что в семье калмыцких мигрантов во Франции почитали священнослужителей из разных регионов, а особым почетом пользовался геше Вангъял.

Фотографии храмов, предметов культа и письма в коллекции Зольвановых

В коллекции имеются изображения буддийских храмов. Так, раритетная аутентичная открытка представляет «Проект буддийского храма в Белграде», на обороте которого — надпись на старокалмыцкой письменности «тодо бичиг» ‘ясном письме’ и подпись кириллицей: «Чемпель Басанов». Другой снимок — фотокопия свитка с изображением Поталы.

Большая часть анализируемой архивной коллекции представляет изображения буддийских божеств. В условиях изоляции от остального буддийского мира французские калмыки, зачастую не имея возможности иметь оригинальные предметы буддийского культа, довольствовались копиями изображений. Особо ценными в условиях жизни в эмиграции и малодоступности предметов культа являлись оттиски текстов молитв и репродукции. Каждый предмет имел большую ценность как предмет поклонения, и среди них — как многочисленные фотографии буддийских танка, по которым можно судить о предметах буддийского культа в храмах американских калмыков, так и оттиски и репродукции буддийских танка, которые издавались в разные годы, в том числе в серии открыток, посвященных тибетской традиции — к примеру, открытка с изображением Авалокитешвары и надписью «Om Mani Padme hum hri», на обороте имеются надпись «Tibetan Tanka Reproductions» и текст об издании серии открыток, посвященных тибетской традиции, издателем «Dharma Publishing» в Калифорнии.

В связи с необходимостью обеспечения верующих предметами культа и дефицитом буддийских атрибутов представители диаспоры обменивались фотографиями буддийских живописных полотен с изображениями божеств. Так, в коллекции Зольвановых имеется конверт с пометкой «Many pictures of Buddhas in our temple» (‘Много изображений будд в нашем храме’), в котором французским калмыкам были направлены фотографии буддийских божеств из буддийского храма в США, — вероятно, из ЛБМА.

Благодаря переписке семьи Зольвановых в их архиве имеются уникальные письма, полученные от культурного общества Гелугпа и буддийских монахов, открытки (в числе которых и рисованные), в том числе предназначенные геше Вангъялу и геше Дава Сампо, отправленные в адрес Ламаистского буддийского монастыря Америки. Ряд писем представляют собой поздравления, направленные из тибетских монастырей Индии разным лицам. Так, открытка с поздравлением с новым 1970 годом, направленная из тибетского монастыря

на имя господина Лешара, является свидетельством уровня полиграфии, доступной тибетским монахам в этот период: открытка представляет собой рисованное изображение с вшитыми в картонную обложку листами для письма (фото 21).



Фото 21. Обложка открытки, направленной 19.12.1969 с поздравлениями г. Т. Т. Лешару (текст открытки — на английском и тибетском языках)

[Photo 21. Greeting card for Mr. T. Leshar dated December 19, 1969 (in English and Tibetan)]

Среди писем в анализируемой коллекции три имеют особое значение. Одно из них отправлено из Ламаистского буддийского монастыря Америки (ЛБМА), оно написано на бланке монастыря, имевшем изображения колеса учения и ланей и подпись «Labsum Shedrub Ling Lamaist Buddhist Monastery of America, R.D.S. Box 140 (цифры «140» написаны ручкой поверх зачеркнутых «69С»), Parmingdale, New Jersey), и вложено в конверт с этой же символикой. В письме сообщается, что подарок от геше Вангъяла будет передан мадам Зольвановой через Николая Чанчинова (указывается его адрес). Таким образом, письмом, отправленным на имя мужа Нади Зольвановой — Н. Чанчинова, направлялся для Натали Зембиновой-Зольвановой подарок — сложенные в конверт фотографии, сделанные около Ламаистского Буддийского монастыря в Америке (ЛБМА), на которых запечатлен геше Вангъял и его ученики (фото 17, 18, 19, 20), а также фотоснимок скульптуры Авалоки-тешвары в храме.

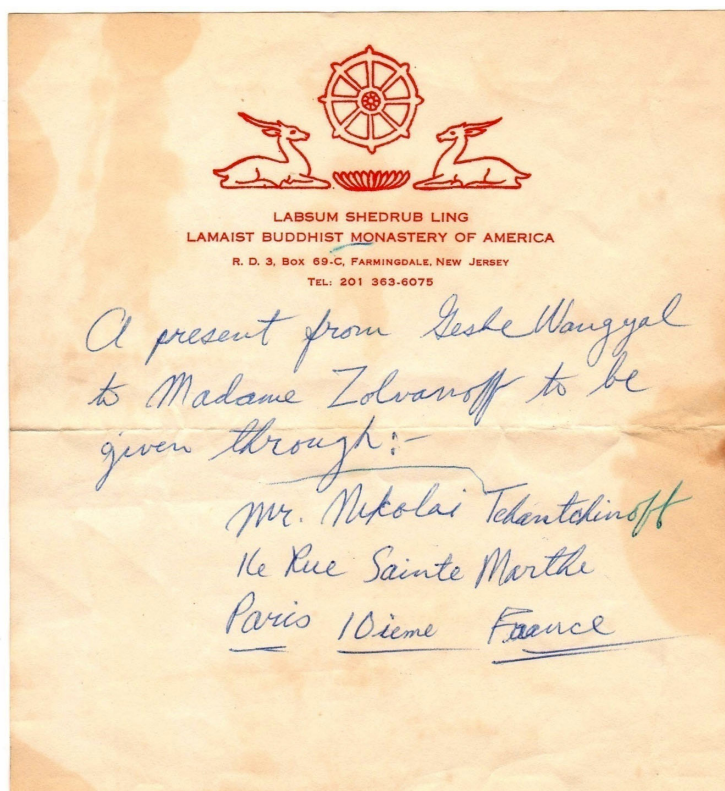


Фото 22. Письмо от геше Вангьяла на бланке монастыря Лабсум Шедруб Линг
[Photo 22. Letter by Geshe Wangyal on headed paper of Labsum Shedrub Ling Monastery]

Можно предположить, что письмо могло быть написано самим геше Вангьялом. Однако стиль письма в виде сообщения свидетельствует, что оно было написано кем-то из ближайшего окружения геше.

Но в коллекции имеется автограф самого геше Вангьяла. Речь идет о письме буддийского монаха, отправленном в Париж, в котором он поздравляет с Новым годом семью Зольвановых. Примечательна форма письма, написанного на желтой бумаге с оттиском изображения Будды Шакьямуни с двумя учениками: штампованное изображение занимает четверть листа и расположено так, чтобы внутри сложенного вчетверо листа могло бы быть написано письмо. Таким образом, письмо является ценным свидетельством эпистолярной культуры буддистов XX в. Текст письма: «Happy New Year to all of you, I am glad you received the small gift, and I wanted to tell Mme Zolvanov I like to give one prayer wheel of silver. Let me know if any problem to send it in France. With best wishes, Nikolai, Noel¹⁶[i] [?] to old mother, Geshe Wangyal»¹⁷.

¹⁶ В этом месте текст письма не ясен. Судя по почерку, можно предположить, что речь идет о поздравлении с Рождеством, которое геше просил передать матери Николай. В тексте прослеживается написание «Noeli», поэтому можно предположить, что речь идет о названии праздника Рождества: англ. «Noel», франц. «Noël» (и имеет место описка — лишняя буква).

¹⁷ «Поздравляю с Новым годом всех вас, я рад, что вы получили маленький подарок, и я хотел сказать мадам Зольванов, что я хотел подарить ей серебряное молит-

Но, помимо того, что письмо представляет особенности эпистолярной культуры буддийских монахов, оно ценно тем, что в нем имеется автограф геше Вангьяла и оно написано полностью этим известным буддийским монахом.

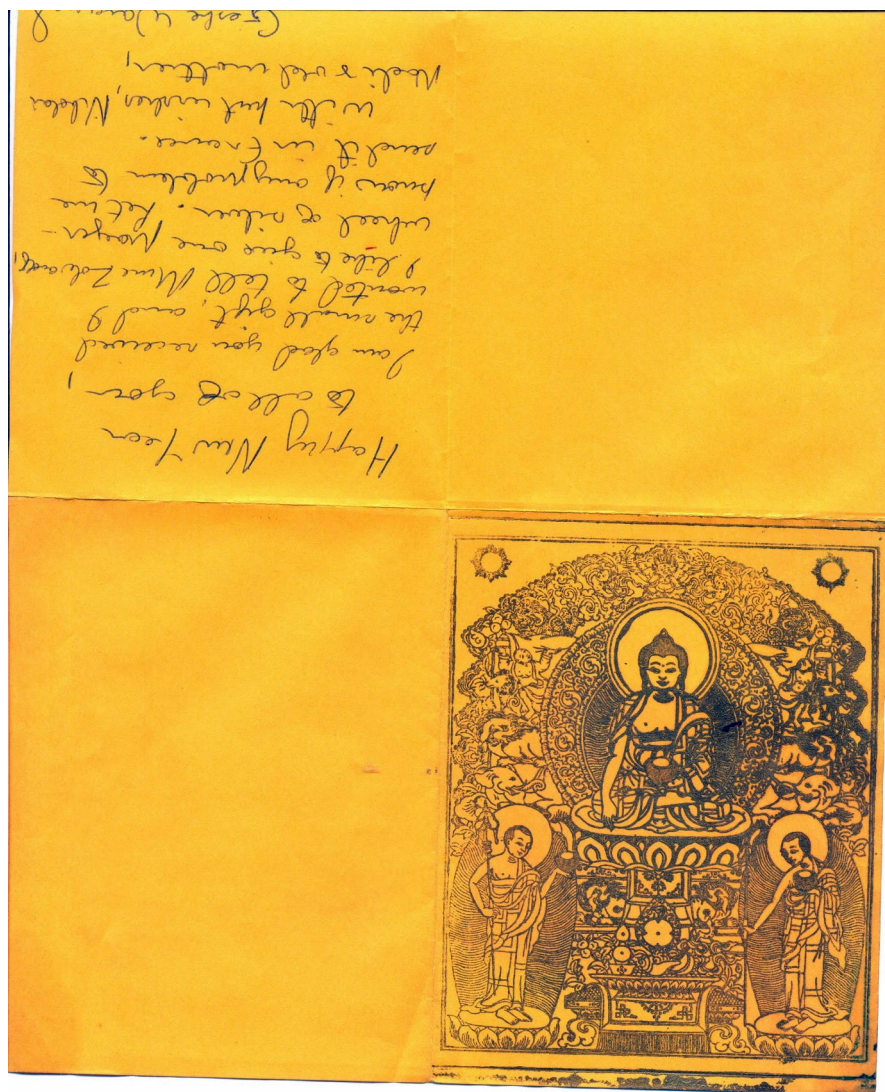


Фото 23. Письмо геше Вангьяла Зольвановым. Общий вид листа с изображением Будды Шакьямуни и его учеников и текстом письма
[Photo 23. Geshe Wangyal's letter to the Zolvanoffs.
The paper depicts Buddha Shakyamuni and his two leading disciples]

венное колесо [кюрде]. Дайте мне знать, если будет проблема послать его [кюрде] во Францию. С наилучшими пожеланиями, Николай, поздравьте с Рождеством [? — текст неясно написан] старую маму. Геше Вангьял'.

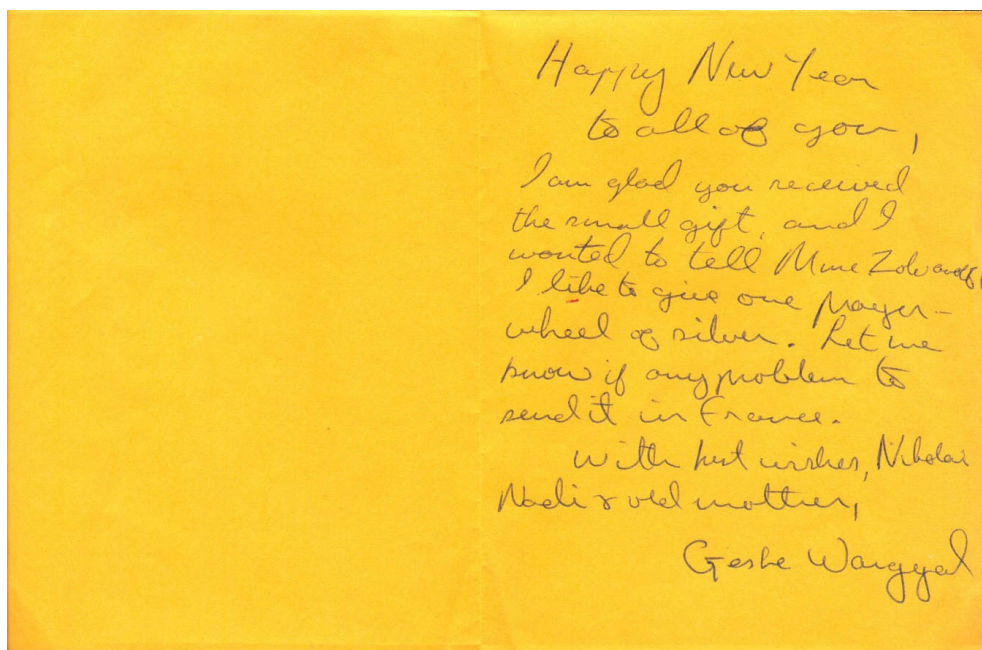


Фото 24. Письмо, написанное геше Вангьялом и содержащее его автограф
[Photo 24. Letter by Geshe Wangyal containing his autograph]

Уникальным в коллекции Зольвановых является и письмо на тибетском языке на бумаге с изображением герба Тибета, с подписью «Дворец Ганден, победоносный во всех сторонах» — официального названия тибетского правительства, которое впоследствии было переименовано в Центральную тибетскую администрацию. Письмо получено от Центральной тибетской администрации, оно имеет оттиск малой печати Далай-ламы. Официальное письмо содержит текст, в котором говорится, что от верующей Кермен было получено подношение в виде золота: «В покои Далай-ламы от верующей Кермен было получено подношение в виде одной малой золотой монеты (тиб. *gser zam*). Мы молимся о том, чтобы в близком и далеком будущем [её] накопление блага преумножилось. С почтением, [Малая печать Далай-ламы]»¹⁸.

Таким образом, это официальное письмо свидетельствует о том, что между представителями калмыцкой диаспоры и тибетскими монастырями в Индии имелись контакты, и подношения калмыков-буддистов могли быть доставлены по назначению — вплоть до самого Далай-ламы XIV.

Заключение

Коллекция семьи Зольвановых — ценный источник для изучения истории калмыцкого буддизма. Она представляет материалы для исследования буддийской традиции среди калмыцкой диаспоры — в период, когда в СССР официально не было зарегистрировано ни одной калмыцкой буддийской общины и не действовал ни один калмыцкий храм. Активная религиозная жизнь калмыцкой диаспоры свидетельствует о сохранении буддийской традиции в критических условиях, а также о взаимосвязях между разными «анклавами» диаспоры в разных концах света.

¹⁸ Выражаю благодарность Б. Л. Митруеву за перевод текста письма.

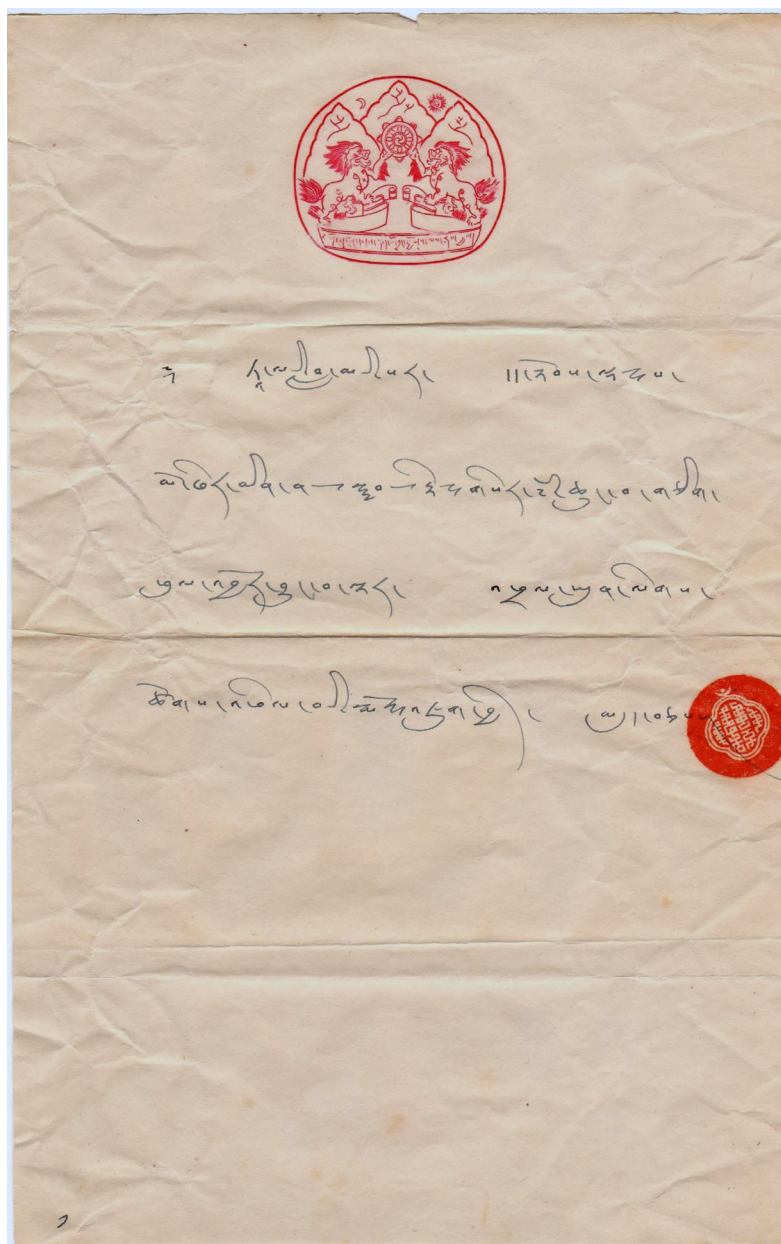


Фото 25. Письмо из Центральной тибетской администрации
[Photo 25. Letter from the Central Tibetan Administration]

Архив свидетельствует о связях французских калмыков Зольвановых с буддийскими священнослужителями, прежде всего с геше Вангьялом, и о знании религиозных традиций, а также о бережном отношении к историко-культурному наследию.

Религиозная составляющая для идентичности калмыков являлась значимой. Калмыки, оказавшиеся в эмиграции, уже в 1923 г. открыли в Белграде буддийский храм, а в 1929 г. освятили вновь построенный большой храм, вмещавший 150 человек [Миленкович 1998]. После эмиграции из стран Европы в США в калмыцкой общине, разделившейся по субэтническому признаку, были открыты несколько храмов. В европейских же странах в послевоенное время в калмыцкой диаспоре не осталось священнослужителей, белградский храм, разрушенный во время военных действий, не функционировал. Тем более важной являлась связь французских калмыков с буддийскими учителями.

Материалы переписки представляют несомненный интерес, они свидетельствуют о широких связях калмыцкой диаспоры и об их религиозной традиции, о знании историко-культурного наследия. Наличие в коллекции семьи французских калмыков писем, в которых они не были ни адресатами, ни адресантами, позволяет предположить, что эти документы относятся к переписке геше Вангьяла, которая сохранилась в семье Зольвановых как память о визите геше Вангьяла, побывавшего в 1970 г. у французских калмыков, и священнослужитель, отправляясь в дальнейший путь, оставил полученную им корреспонденцию во Франции.

В условиях изоляции от остального буддийского мира французские калмыки, порой не имея оригинальных предметов буддийского культа, довольствовались копиями изображений. Особо ценными являлись репродукции. Каждый предмет имел большую ценность как предмет поклонения.

Семейная коллекция французских калмыков ценна тем, что она свидетельствует о глубокой сохранности буддийской традиции в эмиграции, дает представление о сакральных предметах поклонения, об исторических ценностях калмыков, а также о связях калмыков зарубежья не только с другими диаспорами, но также и с буддийскими монахами — калмыками, тибетцами. Коллекция, поступившая в научный архив, имеет важное культурно-историческое значение.

Литература

- Бакаева 2019 — Бакаева Э. П. Расширяющееся культурное пространство: пример калмыцкой диаспоры (буддизм и идентичность, миграции и современные технологии) [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2019. № 3. С. 116–134. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/869/1262> (дата обращения: 01.02.2020). DOI: 10.25178/nit.2019.3.10
- Борманжинов 1997 — Борманжинов А. Ламы калмыцкого народа: Ламы донских калмыков. Элиста: КИГПИ, 1997. 72 с.
- В Центральном хуруле 2018 — В Центральном хуруле Калмыкии прошла презентация документального фильма о геше Нгаванге Вангьяле [электронный ресурс] // Инф. портал Республики Калмыкия Uralan.Info. 15.02.2018. URL: <http://uralan.info/index.php/nashi-traditsii/item/7077-v-tsentrалnom-khurule-kalmykii-proshla>

prezentatsiya-dokumentalnogo-filma-o-geshe-ngavange-vangyale (дата обращения: 01.02.2021)

- Геше Вангъял 1993 — Геше Вангъял. Лестница, украшенная драгоценностями / пер. с англ. Н. Овшиевой. Элиста: Либон, 1993. 192 с.
- Дилова-хутухта 2018 — Дилова-хутухта Монголии. Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы / пер. с англ. Е. В. Гордиенко, отв. ред. рус. изд. С. Л. Кузьмин и Ж. Оюунчимэг, лит. ред. Н. Г. Иноземцева. М.: Сохраним Тибет, 2018. 352 с.
- Манджиев 2016 — *Манджиев С.* Ламы — на фото 1943 года [электронный ресурс] // Хальмг унн. 23.06.2016. URL: <http://halmgynn.ru/3768-lamy-na-foto-1943-goda.html> (дата обращения: 01.02.2021).
- Миленкович 1998 — *Миленкович Т.* Калмици у Србији. 1920–1944. Београд: Трасо, 1998. 246 с.
- Хопкинс 2009 — *Хопкинс Дж.* Калмыцкий вклад в развитие буддизма на Западе // Буддизм в России. 2009. № 42. С. 25–27.
- Bormanshinov 1991 — *Bormanshinov A.* The Lamas of the Don Kalmyk People: the Don Kalmyk Lamas. Bloomington: Indiana University, 1991. 63 p.
- Tibetan Buddhist Learning Center — Tibetan Buddhist Learning Center, [электронный ресурс] // <http://labsum.com/> (дата обращения: 01.02.2021).
- Urubshurow 2013 — *Urubshurow D.* From Russia with Love. The untold story of how Tibetan Buddhism first came to America [электронный ресурс] // Incredible Geshe Wangyal. Blog of Tsem Rinpoche. Dec. 8, 2013. URL: <https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/buddhas-dharma/from-russia-with-love.html> (дата обращения: 01.02.2021).
- Rubel 1967 — *Rubel P. G.* The Kalmyk Mongols: a study in continuity and change (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 64). Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co. XIV, 1967. 282 p.

References

- Bakaeva E. P. The expanding cultural space: a case study of the Kalmyk diaspora (Buddhism and identity, migrations and modern technologies). *The New Research of Tuva*. 2019. No. 3. Pp. 116–134. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/869/1262> (accessed: February 1, 2020). (In Russ.) DOI: 10.25178/nit.2019.3.10
- Bormanshinov A. The Lamas of the Kalmyk People: The Don Kalmyk Lamas. Elista: Humanities and Applied Research Institute of Kalmykia, 1997. 72 p. (In Russ.)
- Bormanshinov A. The Lamas of the Kalmyk People: The Don Kalmyk Lamas. Bloomington: Indiana University, 1991. 63 p. (In Eng.)
- Central Khurul of Kalmykia hosts premier screening about Ven. Ngawang Wangyal. On: Uralan.Info News Portal. Posted on February 15, 2018. Available at: <http://uralan.info/index.php/nashi-traditsii/item/7077-v-tsentrlnom-khurule-kalmykii-proshla-prezentatsiya-dokumentalnogo-filma-o-geshe-ngavange-vangyale> (accessed: February 1, 2021). (In Russ.)
- Dilowa Khutukhtu. Dilowa Khutukhtu of Mongolia: Political Memoirs and Autobiography of the Reincarnate Buddhist Lama. E. Gordienko (transl.), S. Kuzmin and Zh. Oyuunchimeg (sc. eds.), N. Inozemtsev (lit. ed.). Moscow: Save Tibet Foundation, 2018. 352 p. (In Russ.)
- Hopkins J. Development of Buddhism in the West: the Kalmyk impact. *Buddizm v Rossii*. 2009. No. 42. Pp. 25–27. (In Russ.)
- Mandzhiev S. Lamas — on photos dating to 1943. *Khal'mg unn*. 2016, June 23. Available at: <http://halmgynn.ru/3768-lamy-na-foto-1943-goda.html> (accessed: February 1, 2021). (In Russ.)
- Milenkovich T. Kalmyks in Serbia, 1920–1944. Belgrade: Traco, 1998. 246 p. (In Serb.)

- Rubel P. G. The Kalmyk Mongols: A Study in Continuity and Change (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 64). Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co. XIV, 1967. 282 p. (In Eng.)
- Tibetan Buddhist Learning Center. Available at: <http://labsum.com/> (accessed: February 1, 2021). (In Eng.)
- Urubshurow D. From Russia with love. The untold story of how Tibetan Buddhism first came to America. Incredible Geshe Wangyal. On: Blog of Tsem Rinpoche. Posted on December 8, 2013. Available at: <https://www.tsemrinpoche.com/tsem-tulku-rinpoche/buddhas-dharma/from-russia-with-love.html> (accessed: February 1, 2021). (In Eng.)
- Wangyal, Geshe. The Jewelled Staircase. N. Ovshieva (transl.). Elista: Libon, 1993. 192 p. (In Russ.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК / UDC 294.321+930.253+821.51
DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-536-552



Сочинение «Хатуу kilince namанċилаqui sudur» («Сутра замаливания всех грехов») из астрологического сборника калмыцкого зурхачи

Деляш Николаевна Музраева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-8619-9369. E-mail: deliash@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Музраева Д. Н., 2021

Аннотация. *Введение.* Письменное наследие калмыцких буддийских священнослужителей еще недостаточно освещено в научной литературе. Многие образцы письменных источников из их личных библиотек еще не опубликованы, а значит, недоступны широкому кругу исследователей. Введение в научный оборот подобных текстов обогащает источниковую базу современных буддологических исследований. *Цель* статьи — дать описание, выполнить транслитерацию и перевод «Сутры замаливания всех грехов» (ойр. Хатуу kilince namанċилаху sudur) — сочинения, включенного в состав астрологического сборника, принадлежавшего одному из калмыцких зурхачи, тем самым ввести его в научный оборот. *Материалы.* Для уточнения перевода некоторых сложных мест в тексте сутры на ойратском «тодо бичиг» («ясном письме») были привлечены тибетские тексты аналогичного содержания. Один из них, созданный в рамках традиции «терма», был опубликован в переводе на французский язык Э. Шлагинтвейтом. Второй текст был взят из состава сборника «Сундуй». *Результаты.* Выполненный перевод текста Сутры наглядно демонстрирует, каким мог быть состав буддийских астрологических сборников: они включали не только специфические таблицы, схемы и рисунки, но и определенные молитвенные тексты. Текстологический анализ показал также, насколько важны в переводческой работе такие моменты, как подбор эквивалентов буддийских терминов, имен божеств буддийского пантеона, что напрямую связано с подходами и принципами перевода, которых придерживались ойратские и калмыцкие переводчики тибетских текстов.

Ключевые слова: буддизм, письменные источники, ойратский язык, «тодо бичиг»

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Музраева Д. Н. Сочинение «Хатуу kilince namанċилаqui sudur» («Сутра замаливания всех грехов») из астрологического сборника калмыцкого зурхачи // Монголоведение. 2021. № 3. С. 536–552. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-536-552

Sutra of Atonement for All Sins: Introducing the Text from One Kalmyk Astrological Collection

Delyash N. Muzraeva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Leading Research Associate



0000-0002-8619-9369. E-mail: deliash@mail.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Muzraeva D. N., 2021

Abstract. Introduction. The written heritage of Kalmyk Buddhist lamas has not been sufficiently discussed in scientific literature. Most of written documents from their personal libraries have not been published, hence they remain unavailable to researchers. Importantly, the scholarly publication of such texts contributes to the source database of Buddhist studies. *The present* article aims to describe, transliterate and translate “The Sutra of Atonement for All Sins” (Oir. *Xamuq kilince namančilaxu sudur*), which was part of the astrological collection that belonged to a Kalmyk zurkhachi, i. e. to introduce the document for the attention of scholars in the field. *Materials.* To clarify the translation of some difficult passages in the text of the Oirat Sutra written in “todo bichig” (“Clear Script”), Tibetan texts of similar content were used. One of them, created in the framework of the “terma” tradition, was published in French by E. Schlagintweit. The other text was taken from the collection “Sundui”. *Results.* The translation of the Oirat Sutra clearly indicates the character of Buddhist astrological collections in terms of their composition: in addition to specific tables, diagrams, and figures, they included the texts of prayers. Also, the textual analysis of the source shows the importance of such issues as the selection of equivalents of Buddhist terms and of the names of the deities of the Buddhist pantheon in translating Buddhist texts, which is directly related to the approaches and principles of translation of Oirat and Kalmyk translators of Tibetan texts.

Keywords: Buddhism, written sources, the Oirat language, “Todo Bichig”

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. AAAA-A19-119011490036-1 ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’.

For citation: Muzraeva D. N. *Sutra of Atonement for All Sins: Introducing the Text from One Kalmyk Astrological Collection. Mongolian Studies (Elista).* 2021; 13 (3): 536–552. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-536-552

Введение

Сборники астрологического содержания, имевшие хождение в среде калмыцких зурхачи, имеют важное значение для современных буддологических исследований. Многие образцы письменных источников еще не опубликованы, а значит, недоступны широкому кругу исследователей. Цель статьи — дать описание, выполнить транслитерацию и перевод «Сутры замаливания всех грехов» (ойр. *Xamuq kilince namančilaxu sudur*) — сочинения, включенного в состав рукописного астрологического сборника, принадлежавшего одному из калмыцких астрологов-зурхачи Борлга Утнасна Серкшу, тем самым ввести его в научный оборот. Предварительное описание этого сборника, характер текстов и материалов, из которых он состоит, были представлены в наших предыдущих публикациях [Музраева 2012; Музраева 2020]. В них было дано описание этой частной коллекции, а также краткая характеристика ойратского сочинения под

названием «Сутра замаливания всех грехов» (*ойр.* Хамуq kilince namančilaхu sudur) [Музраева 2020: 153, 158–159]. В начале текста указаны его санскритское (*санскр.* na ma sarba ta thā ga tā bud dha shrī) и тибетское (*тиб.* sDig pa thams cad bshags pa'i mdo 'Сутра признания всех грехов') названия.

«Сутра замаливания всех грехов»: тибетский текст, монгольские и ойратские переводы по данным исследований

Текст на тибетском языке с таким титулом имеется в коллекции Научного архива КалмНЦ РАН [НА КалмНЦ РАН. ФД-15. Оп. 1. Ед. хр. 59], в картотеке В. О. Поляева (Чуматова) оно отмечено как «Сутра „Золотой меч, пресекающий грехи“» [sDig bshags].

Этот текст зафиксирован во многих мировых каталогах тибетских книг. Так, к примеру, ксилографическое издание описано К.-Х. Эвердингом среди книг из тибетских коллекций Германии [Everding 2015: 163–164]. В каталоге М. Таубе это сочинение представлено в разделе неканонических сутр и дхарани [Taube, III 1966: 843], а также в перечне сочинений из ксилографического издания «Сундуй» 1729 г. [Taube, IV 1966: 1144]. В описании Вильгельма и Панглунга в разделе «Сутры и дхарани» оно отмечено под № 219 [Wilhelm, Panglung 1979: 71]. Авторы каталога отмечают также существование бонской версии этого сочинения [Wilhelm, Panglung 1979: 163]. Эта сутра отмечена в каталоге тибетской коллекции Венгерской Академии наук, составленном Г. Орошем, под шифром «58.91.1» [Orosz 2008: 97]. Текст на тибетском языке (в написании dbu-can) со сходным названием вместе с комментированным переводом на французский язык был опубликован Э. Шлагинтвейтом [Schlagintweit 1881: 87–108]. Этот текст, согласно его титулу (тиб. sDig pa thams cad bshags par gter chos 'Учение терма о признании всех грехов'), относится к традиции «открытия терма» [Schlagintweit 1881: 99].

Сведения о монгольских и ойратских переводах, их копиях и списках можно почерпнуть в каталоге А. Г. Сазыкина. В нем отмечено бурятское ксилографическое издание на монгольском языке «Сутры, именуемой „Золотой нож (для стрижки)“ для замаливания грехов» (*монг.* Kilinča namančilaqui altan kiryaуur kemegdekü sudur orosiba), имеющей и более краткое название «Сутра для замаливания всех грехов» (*монг.* Qamuу kilinčas-i namančilaqui sudur) [Сазыкин 2001: 29]. Монгольские списки этого сочинения имеют разные титулы: «Золотой нож (для стрижки)» (*монг.* Altan kiryaуur orosiba) [Сазыкин 2001: 29], «Сутра, именуемая „Золотой нож (для стрижки)“» (*монг.* Altan kiryaуur kemekü sudur orsiba) [Сазыкин 2001: 29]. В коллекции Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН) имеются также ойратские списки этого сочинения: «[Сочинение,] именуемое „Золотой нож (для бритья)“» (*ойр.* Altan üsün hu-ta-ga kemekü orošibo) [Сазыкин 2001: 31], «Сутра, именуемая „Золотой меч, иссушающий ад¹» (*ойр.* Tamuyigi хourai bolyoqči altan ildü kemekü sudur orošibo) [Сазыкин 2001: 31] и др. Такое разнообразие названий данного сочинения можно объяснить тем, что переводчики на монгольский и ойратский языки следовали исходному тибетскому тексту, в котором название сочинения приводится несколько раз, и эти титулы варьируются, приводятся и в краткой, и в более пространной форме, при этом допускались разные написания отдельных слов (словосочетаний).

¹ Букв. «Делающий ад сухим».

При переводе ойратского текста [KNS] мы обращались к двум тибетским текстам: первый из состава сборника «Сундуй» [sDig bshags], а второй, опубликованный Э. Шлагинтвейтом [gTer chöi]. Второй из указанных текстов представляет собой усеченный вариант первого. Отличия в этих двух текстах затрагивают такие моменты, как написание отдельных графем, слов (словосочетаний). Помимо этого, следует отметить, что в тексте из сборника «Сундуй» имеется колофон.

В настоящей публикации мы представляем полный текст этого сочинения на «тодо бичиг» («ясном письме») в транслитерации и переводе, снабженном комментарием. Нумерация условная от [1a] до [6b].

Транслитерация

Xamuq kilince namančılaquı sudur

[1a:1] Enekegiyin kelendü: nā ma sarvā da ta ya da buddhi (2) širi: töbödiyin kelendü: sdigpa tamscad bšiqpa:² (3) mdo³: mongyoliyin kelendü: xamuq kilence [=kilince] naman/čilaxu sudur[:]

arban zūq yurban cagiyin xamuq (5) burxan bodiy sadv-nartu mörgümüi: takil örgün (6) kilence namančilan buyuni ündüsün-dü: daxan (7) bayasulcamüi: nomoyin [=nomiyin] kürdü ergüül kemēn (8) durdun yasalang-ēce ülü noqčiküye [=noqčiküye] zal/birin [=zalbarin] buyani ündüsü yeke bodiy-du (10) irömöi [=iröümüi]:

tögünčilen boluqsan dayini darun (11) sayitur dousuqsan oqtoroyi coq kir (12) ügei tösü arıyan üyiledüqči burxan-du (13) mörgümüi:

tögünčilen boluqsan dayini darun (14) sayitur dousuqsan erdemiyin okiyin gerel (15) padma bendurya-yin gerel erdeni dürsütü (16) beye tögüsüqsen teyin kegēröülün üyiledüqči burxan-du mörgümüi:

tögünčilen boluqsan (18) erkin dēdü küči sayitur čimeqsen burxan-du [1b:1] mörgümüi:

tögünčilen boluqsan usniriyin dēre (2) caqlaši ügei naran sarayin gerel iröül-yēr (3) čimeqsen burxandu mörgümüi:

tögünčilen (4) boluqsan yeke zoköl sayitur xubilyaq či (5) nomiyin činar-ēce ilerkei yaruqsan tačıl ügei (6) erdeni yarxüi burxan-du mörgümüi:

tögünčilen (7) boluqsan zaloü usun sara narani zula sara (8) ceceq erdeni padma altan šükür oqtoroyi (9) metü beye tögüsüqsen teyin gegēröülün üyi/ledüqči burxan-du mörgümüi:

² Здесь ошибочно проставлен пунктуационный знак «две точки», который мы выделяем подчеркиванием. Далее в тексте мы также подчеркиваем все ошибочные написания графем. К отдельным словам, записанным с отходом от классического «тодо бичиг» («ясного письма»), мы подобрали более правильный эквивалент, указываемый в квадратных скобках со знаком равенства.

Поскольку в рассматриваемом рукописном сборнике отсутствует сквозная нумерация, мы приводим в квадратных скобках номера листов условно, начиная с 1-го по 6-й. Цифры в круглых скобках указывают на номер строки ойратского текста. В тех случаях, когда номер строки приходится на место переноса, мы опускаем номер строки, указывая в этом месте только косую линию.

³ Это монголизированная (ойратизированная) передача тибетского названия сочинения: sdig pa thams cad bshag[s] pa'i mdo.

tögünčilen bo/luqsan arban züqtü orošin gerēl sayitur (12) түгэн yertүнчиyin oron бүгүдеi-gi gegēröülүн (13) үйiledүqчи burxan-du mörgүmүi:

tögünčilen (14) boluqsan arban zүgүyin burxani oroni zokōl (15) xamugi sayitur gegēröülүн үйiledүqчи burxan-/du mörgүmүi:

tögünčilen boluqsan tālal бүтqчи (17) burxan-du mörgүmүi:

tögünčilen boluqsan kir үgei [2a:1] sarayin oki илүqsan belgeyin ceceq zokōl үy/ ledүqчи burxan-du mörgүmүi:

tögünčilen boluqsan (3) dēdү erdeni onol aldar tögүsүqsan burxan-du (4) mörgүmүi:

tögünčilen boluqsan ayoül үgei teyin (5) үzeqчи burxan-du mörgүmүi:

tögünčilen boluq/san ayoul-ēce xayacan үlү sēren usü (=üsü) үlү (7) širbeyin үйiledүqчи burxan-du mörgүmүi:

tögün/čilen boluqsan arsalani doün burxan-du mörgүmүi: (9)

tögünčilen boluqsan altani gerel coq zaliyin xan (10) burxan-du mörgүmүi::

burxan erdeni nere ali (11) amitan үзүqtü bičiküi buyu barixü buyu (12) nēn amār ungšixu buyu: idam bolyon үy/ledүqчи xamuq amitani tusayin tula zorixülā (14) xamuq kilince arilji Sukavadi-du törökü (15) boluyu:

burxani tarālang Sukavadiyin tögünčilen (16) boluqsan caqlaši үgei gereltү-du mörgүmүi:: (17)

burxani tarālang beidurya-yin emiyin илүqsan [2b:1] belgeyin tögünčilen boluqsan očir sayitur eb/deqčidү mörgүmүi:

burxani tarālang kürdү (3) doürisxaqчи tögünčilen boluqsan padma maši (4) delgereqsan-dү mörgүmүi::

burxani tarālang (5) tōsu үgeyin tögünčilen boluqsan nomiyin илyуq/san belgetү-dү mörgүmүi::

burxani tarālang sayin (7) zulayin tögünčilen boluqsan arsalani doün (8) egeši qgeyin xan burxan-du mörgүmүi::

burxani (9) tarālang sayin gereltүyin tögünčilen boluqsan (10) teyin gegēröülүн үйiledүqчи xan burxan-dү (11) mörgүmүi::

burxani tarālang gerel badaraxui (12) zokōl toyin tögünčilen boluqsan nomiyin beye (13) maši delgereqsan-dү mörgүmүi::

burxani tarālang (14) čimeq-lügē tögүsүqsuni tögünčilen boluqsan (15) ilerkei medeqчи-noyoüdtү mörgүmүi::

(16) yaliyin gerel todoruüluyчи-du mörgүmүi::

(17) burxani tedeni še kegēd xuvargiyin še ideq- [3a:1] seni kilince arilxү[:]

илүn tögүsүн üleqsan (2) tögünčilen boluqsan dayini darun sayitur doüsuq/san küji kigēd ceceqtү erkešiqsan xan burxan-/du mörgүmүi:: šaqšābad buūraqsan kigēd arya zali (5) үйiledүqsan kilince arilxu boluyu:

илүn (6) tögүsүн üleqsan tögünčilen boluqsan dayini (7) darun sayitur doüsuqsan yangyayin xumakiyin (8) tō-luyān saca burxan-noyoüdtү mörgүmүi: ami (9) tasuluqsan kilince arilxү boluyu:

илүn tögүsүн (10) üleqsan tögünčilen boluqsan dayini darun sayitur (11) dousuqsan očir coq dabxүrlaqsan amurlin (12) nomoyodoqsan činadү-yin küči sayitur eb/deqčidү mörgүmүi:: илүqsuni zarliq-noyoi/di nige ungšiqsan-luyā tengciküi [=tengceküi]:

илүn tögү/sүн üleqsan tögünčilen boluqsan dayini d[a]run sayi/tur doüsuqsan erdeni sarayin gerel dēdү (17) ibeliyin [=ibēliyin] oron doüni xan burxan-du mörgүmүi:: [3b:1] tabun zabsar үgei kilence arilxү boluyu:

(2) ilayün tögüsün üleqsen tögünčilen boluqsan (3) dayini darun sayitur dousuqsan ilayuqsan (4) dalayin čuülyan burxan-noyoüdtu mörgümüi:: (5) tangyaraq buüraqsan kigēd arya zali üyiledüqsen (6) kilince arilxü boluyu:

ilayün tögüsün ü/leqsen tögünčilen boluqsan dayini darun sayi/tur doüsuqsan nöqčiqsön kigēd irēd (9) ödüi ödügē boluqsan burxan-noyoüdtu (10) mörgümüi:: amitani itegel Naganjona kigēd Padma (11) smbh[a]ya: coqtu Naroba kigēd coqtu (12) abaribdi Adiša kigēd dampa sangs rgyas (13) terigüüten dēdū nomoyin ündüsü bariqči-/noyoüdtu mörgümüi::

burxani tarālang toliyin (15) marral metüyin tögünčilen boluqsan ülü al/zaqčidu mörgümüi:: yekingki burxan-du (17) mörgümüi::

<...> ēce⁴ nomloboi::

Šākya čidaqči [4a:1] kemēkü imaқта byiva [=jeva] burxan-du mörgümüi:: (2) öün-yēr uridu töröliyin kilince arilxü (3) boluyu[:]

zula üyiledüqči kemēkü imaқта zoün (4) mingyan burxan-du mörgümüi:: zulayin genel untaraq/san kilince arilxü boluyu:

maši badaraxü kemēkü (6) imaқта түмен зурян mingyan burxan-du mörgümüi:: (7) ečige eke kigēd suryuüliyin baqši alaqsan (8) kilince arilxü boluyu:

saliyin xān kemēkü imaқта түмүн nayimīn mingyan burxan-du mörgümüi:: (10) ese ögüqseni abuqsan kilinče arilxü boluyu::

(11) dpadma yaruqsan kemēkü imaқта түмен tabun (12) mingyan burxan-du mörgümüi:: suburyani ed-/tü šünuxü [=šunuxu] kigēd sayin zarligiyin ed edlen (14) šūnuqsani kilince arilxü boluyu:

kuüdyā (15) na ya kemēkü imaқта yeren byeva burxan-du (16) mörgümüi:: tarālang xayaluqsan kigēd kündü (17) acā ačiqsan kilince arilxü [boluyu]:

gerel sakiqči [4b:1] kemēkü imaқта yeşün [=yisün] mingyan burxan-du mörgümüi::

(2) byeva yangyayin xümakiyin töluryān saca burxan (3) noyoüdtu mörgümüi::

bükündü ilyūqsan (4) tergüüten belge adali busu mingyan burxan-du (5) mörgümüi::

Zambu tibi nomoyodxoqči kemēkü (6) imaқта xorin tümün burxan-du mörgümüi::

(7) altan önggütü kir ügei genel kemēkü imaқта (8) yeşün [=yisün] түмен xoyor mingyan burxan-du mörgümüi::

erketü ilyuqsan belge kemēkü imaқта (10) zuryān түмен xoyor mingyan burxan-du (11) mörgümüi::

narani zürken kemēkü imaқта tabun zoün (12) burxan-du mörgümüi::

ilyün tögüsün üleqsen (13) amurlin üyiledüqsen kemēkü imaқта zuryān (14) түмен xoyor mingyan burxan-du mörgümüi::

(15) burxan tede kigēd šarvaq bodiy sadv-yin čuülyün-/luyā seltedü mörgümüi:: tabun üyetü suduriyin (17) ayimaq-ēce nomloboi::

ilyün tögüsün üleqsen [5a:1] tögünčilen boluqsan dayini darun sayitur doü/suqsan erdeni ilayuqsan sang burxan-du (3) mörgümüi:: öüni nere nigente ungšixulā (4) nayijinariyin töröldü ülü törön ariün (5) busu üyiledüqsen kilince arilxü:

ilyün (6) tögüsün üleqsen tögünčilen boluqsan dayini (7) darun sayitur doüsuqsan erdeni üsnir-/tü burxan-du mörgümüi:: üküküi caqtu (9) öüni nere nigente sonosxulā yočin yür/ban tenggeriyin oron-du törökü boloyu::

⁴ Здесь опущено название сочинения. Согласно тибетскому тексту, в этом месте указано сочинение «Аватамсака-сутра» [sDig bshags: л. 3b (1)].

(11) kilince namančilxü altan üsün xütuyā kemē/kü: tamü ebdeküi xoürai[:] ene zob [=zöb] cagiyin (13) amitan kemēkü beye kelen sedkiliyin šütēni (14) alačılxüi kigēd zöb buruü üyiledün idēn-/dü idekü xübcasun-du ümüskü kigēd (16) beye kelen sedkeliyin šütēni xoyor jıl-un (17) üyiledküi caq: tariničin egešiqlen doü/lxü caq: niyöuca tarniyigi bumbuyin nomdu **[5b:1]** üyiledküi caq: buyani nökur sadün cerigiyin (2) noyon bolxü caq: nomčın xüdalduyin xüraldü (3) yabuxu caq: nayijinar süme ezelküi caq: (4) oroni tüšimel dülei kümün-yēr üyiled/küi caq: ere kümün mesedü ükükü caq: (6) batü oron kor⁵ ideküi caq: öböri öbörön (7) xoroloxoi caq: mañiyi doündu doülxu (8) caq: busuyin edi buruü küsül-yēr edlekü (9) caq: yoyāčari ese getülün bögö tölö getül/lüqsen metü üzüülküi caq: erkin (11) bišilyülči eke küüken-yēn alxüi caq: sayin (12) alitan moü alitani daxaxüi caq: šinji (13) čingnoürtü arya zali üyiledküi caq: moü (14) üyile бүкүни üyiledküi caq: xoyitui ülü (15) sanan ödogē ödügēdi sanaxü caq: caq ülü (16) urban kümün ürbaxüi caq: andayār kilince (17) xudal üyiledküi caq: čināduyin ceriq kigēd **[6a:1]** turangqai bolxui caq: ayoün tamudu töröküi (2) amitan olon bolxuyin tula tedeni dotoro-/ēce kišiqtei nige zarim kümün kilince naman/čilxüi altan üsün xotayā kemēküi ene: (5) amitani itegel Nagajuna kigēd Padma sambhva (6) coqtu Naroba coqtu abaribadi Adiša kigēd (7) dēdū nomoyin ündüsu bariqči-noyoud (8) ülü iledküi šoyoyin arsalan metü xadayin (9) doro šangdu darüji iröül talbin zöb (10) caqgiyin olon amitan buyin tula dotoro-/ēce kišiqtei kedün kilince namančilxüi (12) altan üsün xütayā kemēkü öün-lügei (13) učiraxü boltuyai: kemēn iröl talbibai::

(14) ayimagiyin noyon-luyā učirxulā ayimagiyin (15) ebderel amurlixü bui[:] öüni kišiqtei (16) amitan-noyoud bičikü kigēd nekü aman-bēr (17) ungšixulā xamuq kilince arilxü kemēn (18) nomlobui:: nayıman sine arban dörbün arban ta[bun-du] **[6b:1]** yazarin tergüuten-du dolonto ungši/xulā tabun zabsar ügei kilince arilxüdu (3) damügei⁶ dam ügei: tamu tergüuten zuryān (4) züyil-dü oro ergeküi ügei nayıman (5) tümün dörbön mingyan nomiyin coqco nige (6) sedkiliyin činartu baqtaxü: ünem neküi [=ünemleküi]-/dü nomiyin činar urbüxü ügei: ilerkei (8) doısun burxan boloxoyin moxor [=muxur] mün: (9) öüni açi üre-bēr xoyino burxan bolxü[:]

(10) kilince namančilxüi altan üsün xütayan tamu (11) ebdeküi xoürai kemēküi suüdür dousbai:.⁷

(12) kilince namančilxüi altan üsün xütaya öüni kir ügei (13) burxani šajındü oroqson dgeslong blo groi⁸ durduqsan-/du: kenteqtü amitan nomiyin öüdendü oroxüyin tula (15) kelen töböd-ēce rab-abyam-pa corji kemēkü orčiloqsan (16) ene buyan-yēr arban xara nöüliyin oq-ēce tebči: arban (17) caγan buyan-noyoud sayitur tögösun:: arban barımad bügüdei <...>.⁹

⁵ В ойратском переводе оставлено *тиб. dkor*, которое имеет значение ‘имущество; собственность’, принадлежащее монашеской общине.

⁶ Здесь ошибочно слитно записано словосочетание, далее оно продублировано раздельным написанием.

⁷ Далее следует колофон, записанный чуть более мелким почерком.

⁸ *Тиб. blo-gros*.

⁹ Окончание колофона отсутствует.

Перевод

Сутра замаливания всех грехов

[1a] На санскрите: Намо сарва татхагата буддха шири. По-тибетски¹⁰: «Дигпа тамчад шигпа до». На монгольском языке: «Сутра замаливания всех грехов».

Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам трех времен и десяти сторон света. Совершив подношение, замаливая грехи, сорадуюсь корню¹¹ добродетели! Произнося «Поверни колесо Учения!», возношу молитву о том, чтобы не избавляться от страданий, произношу благопожелание о великом бодхи (просветлении)¹² — основе добродетели.

Поклоняюсь Татхагате, Архату, Самьяksam Будде¹³ — Сиянию небес, Непорочному, Спасителю¹⁴.

Поклоняюсь Татхагате, Архату, Самьяksam Будде — Сиянию наивысшего знания, Сиянию Падма Вайдурьи, Преисполненному драгоценным телом¹⁵ — Так украшенному.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Украшенному наилучшим образом наивысшей силой¹⁶.

[1b] Поклоняюсь Татхагате Будде, Украшенному [в силу] благопожелания¹⁷ поверх ушниши¹⁸ неизмеримым сиянием Солнца и Луны¹⁹.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Преобразующему наилучшим образом вели-

¹⁰ Досл. «на тибетском языке».

¹¹ Т. е. радуюсь добродетельным делам [других].

¹² Букв. «произношу благопожелание на великое бодхи». Здесь и далее в тексте перевода в круглых скобках приводятся варианты перевода, в квадратных скобках — поясняющие слова.

¹³ В этой фразе-молитвенной формуле приводится пространное имя будды, включающее сразу несколько его эпитетов (*тиб.* nam mkha'i dpal dri med ngul sel rab mdzes, *ойр.* соq kir ügei tösü arilyan üyiledüqçi). Установить имя упоминаемого будды довольно сложно. В тексте сначала приводятся имена 12 будд. Поэтому переводчики могли оставлять их непереведенными, как, например, Э. Шлагинтвейт в своем переводе приводит имена будд в тибетской транслитерации [Schlagintweit 1881: 87–108]. Что касается перевода с тибетского на ойратский язык, в нем имена будд переведены, при этом каждому эпитету подобраны соответствующие эквиваленты на «тодо бичиг». Мы в своем переводе с ойратского языка также стремились подобрать наиболее подходящий эквивалент на русском языке.

¹⁴ Букв. 'Очищающему от пыли (скверны)' — так переводится *тиб.* rdul med или rdul bral 'спасение, избавление' (см. [Перих 1985б: 329]). Примечательно, что в ойратском тексте опущен эпитет rab mdzes 'наикрасивейший'.

¹⁵ *Тиб.* yon tan tog gi 'od la me tog pad ma bēdūrya'i 'od zer rin po che'i gzugs lta bu'i sku dad (=dang) ldan pa, *ойр.* erdemiyin okiyin gerel padma bendurya-yin gerel erdeni dūrsütü beye tögüsūqsen teyin kegēröölun üyiledüqçi.

¹⁶ *Тиб.* sbos mchog dam pas mchod pa'i sku [rnam par spras shid legs par] rgyan pa; *ойр.* erkin dēdū küči sayitur čimeqsen.

¹⁷ В тиб. тексте smon lam gyis 'молитвой-пожеланием (устремлением, пранидханой)' [sDig bshags: л. 2a (3)].

¹⁸ Ушниша — выступ на макушке головы Будды.

¹⁹ *Тиб.* gtsug tor gyi gtsug nas nyi ma'i 'od zer dpag med zla 'od smon lam gyis brgyan pa; *ойр.* usniriyyin dēre caqlaši ügei naran sarayin gerel irööl-yēr čimeqsen.

кое установление (закон), Явно вышедшему из качества дхарм²⁰, Лишенному привязанностей²¹ Ратнасамбхаве²².

Поклоняюсь Татхагате Будде, Наделенному молодым телом, подобным отражению луны в воде, сиянию солнца, лунному цветку, драгоценному лотосу, золотому зонту, сравнимым с небесами²³ и так освещающему²⁴.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Пребывающему в десяти сторонах света, испуская сияние, наилучшим образом освещающему все страны (места) мира материального (т. е. вселенной)²⁵.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Наилучшим образом освещающему все мироустройство будд десяти направлений (сторон света)²⁶.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Творящему благоволение²⁷.

Поклоняюсь Татхагате — Сущности Вималачандры, [2a] Цветку победоносного знака, творящему закон (правила)²⁸.

Поклоняюсь Татхагате Будде — Наивысшей драгоценности, преисполненной умом и славой²⁹.

Поклоняюсь Татхагате Бесстрашному Будде Випашьину (или Всевидающему)³⁰.

Поклоняюсь Татхагате Будде, Бесстрашно вззирающему.

²⁰ Санскр. из дхарма-дхату, т. е. «ушедшему из сансары».

²¹ *Тиб.* rab 'phrul bkod pa chen po chos kyi dbyings las mngon par 'phags pa chags med rin chen 'byung ldan; *ойр.* yeke zokōl sayitur xubilyaqči nomiyin činar-ēce ilerkei yaruqsan tačıl ügei erdeni yargxüi.

²² Или 'являющему собой источник драгоценности'. *Тиб.* rin chen 'byung ldan 'Ратнасамбхава' (или 'Рожденный драгоценностью') переведено на ойратский язык как «erdeni yargxüi» ('источник драгоценности'), что в точности соответствует другому эпитету Ратнасамбхавы на тибетском языке rin chen 'byung gnas ('источник драгоценности').

²³ Т. е. обладающим космическим телом.

²⁴ *Тиб.* chu zla'i gzhon nu nyi ma'i sgron me zla ba'i me tog rin chen pad ma gser gyi gdugs nam mkha' lta bu'i sku dang ldan, *ойр.* zaloū usun sara narani zula sara ceceq erdeni padma altan kükür oqtorγüi metü beye tögüsüsken

²⁵ *Тиб.* phyog bcu na bzhugs pa'i 'o da (= 'od) zer rab tu 'gyed cing 'jig rten gyi khams kun du snang par byed pa; *ойр.* arban züqtü orošin gerēl sayitur tügēn yertünčiyin oron bügüdei-gi gegērölün üyiledüqči.

²⁶ *Тиб.* sangs rgyas kyi bkod pa thams cad rab tu rgyas par mdzad pa; *ойр.* arban zügüyin burxani oroni zokōl xamugi sayitur gegērölün üyiledüqči. Как видно из ойратского текста, в нем добавлено уточнение относительно «десяти сторон света», которое в тибетском варианте отсутствует.

²⁷ *Тиб.* sangs rgyas kyi dgongs pa bsgrubs pa, *ойр.* tālal бүтөqči. В ойратском переводе речь идет о будде, исполняющем благоволение, в тибетском речь идет о «том, кто исполняет (претворяет) намерения (мысли) Будды».

²⁸ *Тиб.* dri med zla ba'i tog gi rgyal po me tog gi bkod ba mdzad pa, *ойр.* kir ügei sarayin oki ilyüqsan belgeyin ceceq zokōl üyiledüqči. *Тиб.* dri med zla, *ойр.* kir ügei sara — имя Будды Вималачандры.

²⁹ *Тиб.* rin chen mchog gi me tog grags ldan, *ойр.* dēdū erdeni onol aldar tögüsüsken.

³⁰ *Тиб.* 'jigs med mnam par gzigs, *ойр.* ayōūl ügei teyin üzeqči. Випашьин (*тиб.* gnam par gzigs, *ойр.* teyin üzeqči) 'Всевидающий', имя 1-го будды этой калпы [Перих 1985в: 131].

Поклоняюсь Татхагате Будде, Лишенному страха, не показывающему испуга (беспокойства), не выдающему страха [или радости]³¹.

Поклоняюсь Татхагате Будде Симханаде³² ('Львиному рыку'), наводящему ужас³³.

Поклоняюсь Татхагате Будде — Золотому сиянию, Хану (Царю) величия³⁴.

Если кто-то из живых существ запишет буквами (письмом) какие-либо из драгоценных имен Будды или будет держать [в руках], перелистывать, произнося вслух, либо сделает своим идамом (божеством-хранителем), или же будет проявлять усердие во благо всех живых существ, то очистится от всех грехов, возродится в Сукхавади³⁵.

Поклоняюсь Татхагате райской области Сукхавади, [Обладающему] неизмеримым сиянием (т. е. Будде Амитабхе)³⁶.

Поклоняюсь [2b] Татхагате — Признаку победы лазуритовой матери³⁷ райской области Будды, Наилучшим образом разрушающему ваджрой.

Поклоняюсь провозвестившему колесо [учения] Татхагате — Распустившемуся лотосу райской области Будды.

Поклоняюсь Татхагате — Спасителю³⁸ райской области Будды, Обладающему победным знаменем учения (дхармы)³⁹.

Поклоняюсь Благой Лампаде райской области Будды, Татхагате — Хану львиного рыка.

Поклоняюсь Обладающему Благим светом райской области Будды, Татхагате — Так озарившему⁴⁰ Хану (царю) Будде (т. е. Будде Вайрочане).

Поклоняюсь Испускающему свет учения⁴¹ райской области Будды, Татхагате с неизмеримым телом дхармы.

Поклоняюсь Преисполненным украшениями райской области Будды, Татхагатам, Всеведающим (Обладающим даром предвидения).

Поклоняюсь Проясняющему сияние огня.

Очистятся от греха поедания «шэ» хуvaraками (т. е. монахами) [3a] и буддами⁴².

³¹ *Тиб.* 'jigs pa dang bral zhing bag tsha ba mi mnga' zhing spu zing zhes mi byed pa, *ойр.* ayoul-ёсе хаҕасан үлү сөрен усү (=үсү) үлү ширбейин үйиледүҕү, где spu zing 'вздымание волос дыбом, дрожь (от страха или чрезвычай. радости)' [*Перих 1985в: 258*]], в ойратском переводе дан довольно прямой перевод «не вздымающий волоски [на теле]».

³² Симханада — имя 6-го Будды в списке 1 000 будд.

³³ *Тиб.* seng ge'i sgra 'jigs, *ойр.* arsalani doin burxan.

³⁴ *Тиб.* gser 'od gzi brjid kyi rgyal po, *ойр.* altani gerel coq zaliyin xan.

³⁵ Сукхавади — 'райская область Будды Амитабхи' [*Перих 1985б: 265*].

³⁶ В этом месте пропущена фраза, которая присутствует в тибетском тексте.

³⁷ *Ойр.* beidurya-yin emi

³⁸ Букв. 'Очищающему от пыли (скверны)' — так переводится *тиб.* rdul med или rdul bral 'спасение, избавление' (см. [*Перих 1985б: 329*]).

³⁹ *Тиб.* chos kyi rgyal mtshan 'победное знамя дхармы, знамя закона'.

⁴⁰ В тибетском тексте gnam par snang mdzad 'Полностью проявленный', т. е. Будда Вайрочана.

⁴¹ Здесь в тексте zokāl 'уложение, закон'.

⁴² Эта фраза осталась для нас непонятной.

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксам Будде, Хану, ведающему благовониями и цветами. — [Так] очистишься от греха нарушения монашеской дисциплины и прибегания к хитрости и обману.

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксам Будде, [а также] буддам, сравнимым по численности с песчинками Ганга. — [Так] очистишься от греха лишения жизни (т. е. убийства).

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксам Будде, Вобравшему воедино ваджру и величие, Усмирившему и умиротворившему, Разрушившему наилучшим образом внешнюю силу. — [Это] сравнимо с тем, что один раз прочитал наставления Победоносного.

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксам Будде, Сиянию драгоценной луны, [кто является] местом высшего покровительства, Хану звуков (мелодии). — [Так] очистишься от [3b] пяти не имеющих промежутка греховных деяний.

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксам Буддам, океано[подобному] собранию будд. — [Так] очистишься от греха нарушения клятвы и применения хитрости.

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Самьяксам Буддам, буддам минувших [времен], еще не явившимся и явившимся [буддам].

Поклоняюсь Прибежищу живых существ Нагарджуне⁴³ и Падмасамбхаве⁴⁴, сиятельному Наропе⁴⁵ и сиятельному <...>⁴⁶ Атише⁴⁷ во главе с великими буддами — держателям основ (сущности, корня) возвышенного учения.

Поклоняюсь Неутомимому Татхагате, подобному Зерцалу райской области Будды. Поклоняюсь большинству будд.

Преподал из <...>⁴⁸.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Шакьямуни, [4a] неизменно [поклоняюсь] десяти миллионам будд. — В силу этого⁴⁹ очистишься от грехов предыдущего перерождения.

⁴³ *Тиб.* klu sgrub — Нагарджуна (знаменитый буддийский мыслитель, создатель буддийской философской школы Мадхьямика) [Перих 1987: 306].

⁴⁴ *Тиб.* pad ma 'byung gnas — Падмасамбхава (имя великого индийского мистика и мага, основоположника тантристского буддизма в Тибете, жившего в VIII в. н. э.) [Перих 1987: 321].

⁴⁵ *Тиб.* na go ra — Наропа (умер в 1040 г.), прославленный буддийский мудрец, ученик Тилопы, родился в Кашмире, считается вторым иерархом старой буддийской школы Каджуа в Тибете [Перих 1987: 320].

⁴⁶ Здесь приводится слово abaribdi, возможно, это искаженный вариант санскритского слова pandita (см. [sDig bshags: л. 5b (4)]).

⁴⁷ *Тиб.* A ti sha — Атиша или Дипамкара Шриджяна (знаменитый буддийский ученый из Бенгалии, живший в Тибете 13 лет, умерший неподалеку от Лхасы в начале XI в.) [Перих 1987: 341].

⁴⁸ В ойратской рукописи фрагмент, где указано название сочинения, согласно которому приводятся имена будд. В тибетском тексте из «Сундую» речь идет о сочинении mdo phal po che 'Аватамсака-сутра' [sDig bshags: л. 3b (1)].

⁴⁹ В тибетском тексте сказано более определенно: «Если произнесешь имя этого Будды хотя бы один раз» (*тиб.* 'di'i mtshan lan gcig brjod pas); в ойратском тексте этой фразе соответствует краткое öün-yēr 'тем самым, в силу этого', т. е. акцент сделан на констатации конечного результата.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Созидающий Лампаду⁵⁰, неизменно [поклоняюсь] ста тысячам будд. — [В силу этого] очистишься от греха, что погасил лампаду⁵¹.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Полностью пылающий⁵², неизменно [поклоняюсь] шестнадцати тысячам будд. — [В силу этого] очистишься от греха убиения родителей и наставника в учении.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Хан салы⁵³, неизменно [поклоняюсь] восемнадцати тысячам будд. — [В силу этого] очистишься от греха, когда забираешь то, что [тебе] не принадлежит.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Рожденный из лотоса⁵⁴, неизменно [поклоняюсь] пятнадцати тысячам будд. — [В силу этого] очистишься от греха, когда устремляются к вложениям в субурганы (ступы), а также когда стремятся извлечь выгоду из добрых наставлений.

Поклоняюсь [тому, кто] носит имя Кудьяна⁵⁵, неизменно [поклоняюсь] девяноста миллионам будд. — [В силу этого] очистишься от греха, что заставлял вспахивать пашню и загружал тяжелым грузом (поклажей).

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Хранитель света⁵⁶, [4b] неизменно [поклоняюсь] девяти тысячам будд.

Поклоняюсь буддам числом, сравнимым с количеством песчинок десяти миллионов [рек] Гангов.

Поклоняюсь тысяче будд — обладателям разных талантов (признаков) во главе с Проявившимся для всех⁵⁷.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Усмиритель Дзамбутиба⁵⁸, неизменно [поклоняюсь] двадцати тысячам будд.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Обладающий золотым цветом Непорочный свет⁵⁹, неизменно [поклоняюсь] девяноста двум тысячам будд.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Обладающий отличительным признаком могущества⁶⁰, неизменно [поклоняюсь] шестидесяти двум тысячам будд.

Поклоняюсь [тому, кто] именуется Сердце Солнца⁶¹, неизменно [поклоняюсь] пятистам буддам.

⁵⁰ *Tib.* mar me mdzad ‘Дипанкара (25-й предшественник Шакьямуни)’.

⁵¹ Букв. «погасил свет лампы».

⁵² *Tib.* rab tu ’bar ba [sDig bshags: л. 3b (4)].

⁵³ *Tib.* sā la’i rgyal po ‘король деревьев Сала’; Сал (саловое дерево), согласно индуистским традициям, считается излюбленным деревом Вишну; в буддизме утверждается, что Будда родился под саловым деревом или под деревом ашока.

⁵⁴ *Tib.* pad ma ’phags pa [sDig bshags: л. 3b (4)].

⁵⁵ Это искаженное *тиб.* ke’u ’di nya ‘Каундинья’ — имя буддийского монаха, предсказавшего судьбу Сиддхартхи Гаутамы, ставшего архатом.

⁵⁶ *Tib.* ’od bsrung [sDig bshags: л. 3b (4)].

⁵⁷ *Tib.* kun du sbas pa [sDig bshags: л. 4a (3)].

⁵⁸ *Tib.* ’dzam bu ’dul ba [sDig bshags: л. 4a (4)].

⁵⁹ *Tib.* gser mdog dri med ’od zer [sDig bshags: л. 4a (5)].

⁶⁰ *Tib.* dbang po’i rgyal po’i rgyal [sDig bshags: л. 4a (5)].

⁶¹ *Tib.* nyi ma’i snying po [sDig bshags: л. 4a (6)].

Поклоняюсь Бхагавану, [тому, кто] именуется Водворивший умиротворение⁶², неизменно [поклоняюсь] шестидесяти двум тысячам будд.

Поклоняюсь этим буддам, а вместе с ними также собранию шравак⁶³ и бодхисаттв.

Проповедал [это] согласно собранию сутр⁶⁴ из пяти разделов.

Поклоняюсь Бхагавану, **[5a]** Татхагате, Архату, Самьяksam Будде, Будде [по имени] Сокровищница драгоценных Победоносных⁶⁵. Если произнести его имя один раз, никогда не получишь рождение [в облике] женщины⁶⁶, очистишься от греха совершенных несправедливых [деяний].

Поклоняюсь Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяksam Будде, Обладающему драгоценными волосами. Если в тот момент, когда наступит смертный час, услышишь его имя один раз, то переродишься в Стране тридцати трех тенгриев.

[Сутра,] именуемая «Золотой нож для бритья⁶⁷ для замаливания грехов», разрушающая ад⁶⁸. В это праведное время те, кто именуются живыми существами, отступают от опоры [деяний] тела, речи и мыслей, а также, совершая праведные и несправедливые [деяния], едят то, что [является] пищей, носят одежду, которая [предназначена, чтобы ее] носили, придерживаются опоры (веры) в [деяния] тела, речи и мыслей [на протяжении] двух лет; время, когда тарничи (гадатели) будут мелодично распевать; время, когда тайные тарни **[5b]** будут применять как учение для монахинь; время, когда друг в добродетели (т. е. наставник в учении) станет нойоном войска; время, когда религиозный ученый сделается торговцем⁶⁹; время, когда женщины завладеют храмами (сюмэ); время, когда чиновники на местах будут под началом глухого человека; время, когда мужчины будут погибать от меча; время, когда честные (непоколебимые) [люди]⁷⁰ будут расточать (проматывать) монастырское имущество⁷¹; время, когда будут наносить вред друг другу (т. е. убивать); время, когда мантры⁷² будут распевать как песни; время, когда из-за несправедливых желаний будут пользоваться чужим

⁶² *Тиб.* zhi bar mdzad [*sDig bshags*: л. 4a (6)].

⁶³ Шравак — от *санскр.* śrāvaka; *тиб.* nyan thos ‘слушатель, ученик; шраваци (ученики Будды) [*Перих* 1985a: 228].

⁶⁴ Здесь имеется в виду раздел «Сутры» (*тиб.* mdo sde), являющийся составной частью канонического свода Ганджур.

⁶⁵ *Тиб.* rin chen rgyal ba'i mdzod [*sDig bshags*: л. 4b (1)].

⁶⁶ Согласно буддийской традиции, рождение женщиной не является благоприятным для того, чтобы практиковать учение (дхарму).

⁶⁷ Или «Золотая бритва».

⁶⁸ Букв. «подпилок, разрушающий ад», другой вариант перевода: «жар, разрушающий ад».

⁶⁹ Здесь букв. «пойдет на собрание торговцев».

⁷⁰ *Ойр.* batu oron передает *тиб.* gnas brtan pa ‘старец; старый и почитаемый буддийский монах’ [*Перих* 1985b: 91].

⁷¹ В *тиб.* dkor zas ‘расточитель, мот’ [*Перих* 1983: 101].

⁷² Здесь мани (*ойр.* mani).

имуществом; время, когда йогачарьи⁷³ не будут спасать, но с помощью гаданий и шаманства будут делать вид, что спасают; время, когда главный созерцатель станет убивать своих мать и дочь (дитя); время, когда добропорядочные [люди] будут следовать за недобропорядочными; время, когда те, кто оценивает качества, будут прибегать к хитрости; время, когда будут совершаться все, какие могут быть, несправедливые деяния; время, когда не будут думать о будущем, а сегодня будут думать [лишь] о сегодняшнем [дне]; период, когда время неизменно, но люди переменчивы (могут изменять); время, когда будут притворно давать клятву и совершать грехи; время, когда появится внешний враг (войско) и [6a] наступит истощение. Поскольку переродившихся в страшном аду живых существ [великое] множество, для того, чтобы некоторые счастливые люди из их числа смогли замолить грехи, [и предназначена] эта [сутра], именуемая «Золотой нож для бритья для замаливания грехов».

Прибежище живых существ Нагарджуна и Падмасамбхава, сиятельный Наропа и сиятельный пандита Атиша, а также Держатели основ (сущности) возвышенного учения подобно непроявляемому (невидимому) <...> льву, подавив <...> под скалой⁷⁴, произнесли благопожелание о том, чтобы во имя милости ко множеству живых существ праведного времени, некоторые из счастливчиков из их числа пусть повстречаются с этой [сутрой,] именуемой «Золотой нож для бритья для замаливания грехов»! — так произнес(ли) благопожелание⁷⁵.

Если станет известна⁷⁶ нойону аймака, то разрушение аймака прекратится⁷⁷. Если ее [т. е. сутру] переписут счастливые живые существа, или же станут открывать, читать вслух, то очистятся от всех грехов, — так проповедал(и). Если 8-го, 14-го и 15-го [6b] прочитать семь раз правителям местности⁷⁸, нет сомнения, что очистятся от пяти грехов, не имеющих промежутка, впредь никогда не получают перерождения шестью видами [живых существ] во главе с [существами] ада⁷⁹, вместят собрание восьмидесяти четырех тысяч учений в качество (в виде) одной мысли. Когда уверуете, качество учения (дхармы) нельзя будет поколебать. Воистину, это предел, когда станешь явным совершенным Буддой, в силу этого плода (следствия) в будущем станешь Буддой.

«Сутра, именуемая „Золотой нож для бритья для замаливания грехов“, подпил, разрушающий ад“» завершилась.

⁷³ Йогачара (от санскр. *yogācāra* 'следование йоге'; тиб. *gnal byor*; ойр. *yoḡācārī*) — здесь имеются в виду последователи школы махаянского буддизма, возникшей в IV в.; ее основоположник Асанга (IV в.), видные представители Васубандху (IV–V вв.), Дигнага (IV–V вв.).

⁷⁴ Эта фраза не совсем понятна из-за пропуска ряда слов в ойратском тексте.

⁷⁵ В тексте источника дважды повторяется фраза о том, что буддийские учителя произнесли благопожелание. Поскольку в этом большом фрагменте имеются пропуски слов, то не вполне ясен перевод.

⁷⁶ Здесь букв. «повстречается с нойоном аймака».

⁷⁷ Здесь букв. «успокоится, укротиться».

⁷⁸ Здесь имеются в виду хранители местности (местные локальные божества), т. е. не канонические. Это указывает на то, что данное сочинение внеканоническое.

⁷⁹ Т. е. выйдут из круговорота сансарического существования, чтобы продвигаться дальше на пути просветления.

Эту [сутру], именуемую «Золотой нож для бритья для замаливания грехов», по просьбе гелонга Лодоя, принявшего религию Будды, ради того, чтобы запальчивые живые существа вошли во врата учения, с тибетского языка перевел Рабджамба Цорджи. В силу этой добродетели, воздерживаясь от сути десяти черных грехов, преисполнившись десятью белыми добродетелями, все десять парамит <...>.

Результаты

На основе сопоставительного текстологического анализа ойратского и двух тибетских текстов были выполнены транслитерация и комментированный перевод сочинения, являющегося одним из молитвенных текстов из состава астрологического сборника. Отмечены способы передачи эпитетов божеств буддийского перевода в исходных текстах и особенности подбора эквивалентов в ойратском переводном тексте. Выявлены встречающиеся варианты титула данного сочинения, в силу чего оно было отражено в ряде каталогов под разными названиями. Варианты перевода на ойратский и монгольский языки отдельных слов из названия этого сочинения были обусловлены тем, что отдельные тибетские слова получили разные варианты графического оформления в ксилографических изданиях и могли быть интерпретированы по-разному в дальнейшем при копировании и переписывании этого текста. Указание относительно того, что следует поклоняться местным (локальным) божествам, свидетельствует о том, что это сочинение является внеканоническим.

Заключение

Представленный текст является ярким свидетельством того, как бережно относились калмыцкие зурхачи к буддийскому наследию, которое спустя столетия продолжало оставаться востребованным в монашеской среде. Отдельные его образцы, такие как рассмотренный в данной публикации текст на ойратском «ясном письме», проливают свет на деятельность калмыцких астрологов (зурхачи), наглядно демонстрируют, какие именно молитвенные тексты использовались в совершении религиозных обрядов, служили делу преемственности буддийской составляющей калмыцкой культуры.

Сокращения

букв. — буквальный
досл. — дословный
ойр. — ойратский
тиб. — тибетский
санскр. — санскрит

Источники

- KNS — *Xamug kilince namančīlaxi sudur* ('Сутра замаливания всех грехов'). Рукопись на ойратском языке из астрологического сборника Борлга Утнасна Серкша. 6 л.
sDig bshags — *sDig bshags gser gyi spu gri bzhugs so* ('Золотой нож для бритья» для признания грехов'). Килограф на тиб. яз. из состава сб. «Сундуй». Т. mi. Кит. изд-е. // Научный архив Калмыцкого научного центра РАН (НА КалмНЦ РАН). ФД-15. Оп. 1. Ед. хр. 59. 6 л.
gTer choi — *sDig pa tham chad bshags par gter choi* ('Учение терма о признании всех грехов' // Schlagintweit E. Schlagintweit E. Le Bouddhisme au Tibet précédé d'un résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde. 1881. Pp. 99–106.

Sources

- Sutra of Atonement for All Sins. Manuscript. In: Oirat Astrological Collection Compiled by Borlga Utnasna Serksh. 6 p. (In Oir.)
- Terma Teaching about Confession of All Sins. In: Schlagintweit E., Milloué L. Le Bouddhisme au Tibet précédé d'un résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde. 1881. Pp. 99–106. (In Tib. and Fr.)
- The Golden Razor [for Confession of Sins]. Xylograph. In: gZungs bsdus Collection. At: Kalmyk Scientific Center (RAS), Scientific Archive. Coll. Д–15. Cat. I. Item 59. 6 p. (In Tib.)

Литература

- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурыкин. Элиста: НПП «Джангар», 2012. 224 с.
- Музраева 2020 — *Музраева Д. Н.* О текстах из астрологического сборника калмыцкого зурхачи (предварительные замечания) // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 150–163. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-150-163
- Рерих 1983 — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. III. М.: Наука, ГРВЛ, 1983. 379 с.
- Рерих 1985а — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. III. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. 432 с.
- Рерих 1985б — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. IV. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. 374 с.
- Рерих 1985в — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. V. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. 312 с.
- Рерих 1987 — *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. X. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. 343 с.
- Сазыкин 2001 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. II. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.
- Everding 2015 — *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Prachthandschriften, alte Blockdrucke und eine Dhāraṇī-Sammlung, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz beschrieben von K.-H. Everding. Bd. XI. Teil 18.* 2015. 531 s.
- Orosz 2008 — *Orosz G.* A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Vol. 1. Budapest. Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2008. 752 p.
- Schlagintweit 1881 — *Schlagintweit E.* Le Bouddhisme au Tibet précédé d'un résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde. Lyons: Pitrat (Impr. Pitrat Ainé), 1881. 289 p.
- Taube, III 1966 — *Taube M.* Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Bd. XI. Teil 3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966. S. 1940–2733.
- Taube, IV 1966 — *Taube M.* Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Bd. XI. Teil 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966. S. 2734–3000.
- Wilhelm, Panglung 1979 — *Wilhelm F. und J. L. Panglung.* Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Bd. XI. Teil 7. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1979. 195 s.

References

- Everding K.-H. Tibetische Handschriften und Blockdrucke [Tibetan Manuscripts and Xylographs]. Prachthandschriften, alte Blockdrucke und eine Dhāraṇī-Sammlung, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz beschrieben von K.-H. Everding. Vol. XI. Part 18. 2015. 531 p. (In Tib. and Germ.)
- Muzraeva D. N. Texts from one Kalmyk astrological collection revisited: Preliminary notes.

- Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 150–163. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-150-163
- Muzraeva D. N. Tibetan and Oirat Language Buddhist Texts of Kalmykia. E. Bakaeva, A. Burykin (eds.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Orosz G. A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Vol. 1. Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2008. 752 p. (In Eng.)
- Roerich Yu. N. Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels. In 11 vols. Vol. III. Moscow: Nauka — GRVL, 1985. 432 p. (In Tib., Russ. and Fr.)
- Roerich Yu. N. Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels. In 11 vols. Vol. IV. Moscow: Nauka — GRVL, 1985. 374 p. (In Tib., Russ. and Fr.)
- Roerich Yu. N. Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels. In 11 vols. Vol. V. Moscow: Nauka — GRVL, 1985. 312 p. (In Tib., Russ. and Fr.)
- Roerich Yu. N. Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels. In 11 vols. Vol. X. Moscow: Nauka — GRVL, 1987. 343 p. (In Tib., Russ. and Fr.)
- Sazykin A. G. Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: A Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs. Vol. II. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 415 p. (In Russ.)
- Schlagintweit E. Le Bouddhisme au Tibet précédé d'un résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde. Lyons: Pitrat, 1881. 289 p. (In Fr.)
- Taube M. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Vol. XI. Parts 3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966. Pp. 1940–2733. (In Tib. and Germ.)
- Taube M. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Vol. XI. Parts 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1966. Pp. 2734–3000. (In Tib. and Germ.)
- Wilhelm F., Panglung J. L. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Vol. XI. Part 7. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1979. 195 p. (In Tib. and Germ.)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК / UDC 398.22

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-553-566



Сохранность и изменяемость поэтико-стилевых слагаемых в разновременных записях песни «Шара Гюргю» эпоса «Джангар»

*Байрта Барбаевна Манджиева*¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Манджиева Б. Б., 2021

Аннотация. *Введение.* В системе художественно-изобразительных средств эпитет занимает одно из важных мест. Для создания героического образа сказитель применяет эпитеты, характеризующие статус героя, возраст и героические достоинства богатырей. *Цель статьи* — изучение художественно-определятельных сочетаний — эпитетов — в разновременных записях песни «Шара Гюргю», выявление их сохранности и изменяемости во времени. Для достижения цели решены следующие задачи: выявлены эпитеты в трех разновременных текстах песни «Шара Гюргю» (1862 г., 1970 г., 1971 г.), проведен сравнительный анализ художественно-определятельных сочетаний в текстах разных джангарчи. Для изучения поэтико-стилевой фактуры применялся сравнительный метод. *Материалом исследования* явились разновременные записи: 1) «Песнь о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил» Малодербетовского цикла 1862 г.; 2) аудиозапись «Песни о поединке льва[-богатыря] Улан Хонгора Прекрасного со Свирепым Шара Гюргю» джангарчи Телтя Лиджиева 1970 г.; 3) аудиозапись «Песни о Шара Гюргю» джангарчи Михаила Манджиева 1971 г. *Результаты.* Изучение эпитетов в разновременных записях песни «Шара Гюргю» показало, что за более чем вековой период, прошедший со времени первой записи, эпический текст в своем художественном воплощении подвергся изменениям. Песня «Шара Гюргю» Малодербетовского цикла 1862 г. отличается обилием эпитетов, тогда как в записях поздней традиции эпоса наблюдается трансформация художественного уровня текста. Сказители Телтя Лиджиев и Михаил Манджиев в процессе исполнения придерживаются основной сюжетной структуры, не заостряя внимание на поэтических тропях. Наблюдения над разновременными текстами разных сказителей показывают, что *джангарчи*, обладая более широким эпическим знанием, исполняет песню в соответствии с критериями верности воспроизведения, следуя традиции той эпической школы, к какой он принадлежал. Сравнительный анализ разновременных записей песни «Шара Гюргю» позволил выявить художественно-определятельные единицы на уровне текстового воплощения, которые аккумулируют в себе поэтико-стилевую основу эпического повествования и маркируют ключевые звенья эпического повествования калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Ключевые слова: эпос «Джангар», джангарчи, цикл, песня, текст, эпитет, разновременные записи, традиция

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Манджиева Б. Б. Сохранность и изменяемость поэтико-стилевых слагаемых в разновременных записях песни «Шара Гюргю» эпоса «Джангар» // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 553–566. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-553-566

The Song of Shara Gürgü: Constance and Variability of Poetic Stylistic Components in Asynchronous Texts

Bayrta B. Mandzhieva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate

 0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Mandzhieva B. B., 2021

Abstract. Introduction. In the system of artistic and visual means, the epithet occupies one of the important places. To create a heroic image, the narrator uses epithets that characterize the status of the hero, age and heroic merits of the heroes. Goal and tasks. The purpose of the article is to study artistic-identifying combinations - epithets in the recordings of the song “Shara Gyurgyu” at different times, to identify their preservation and change over time. To achieve the goal, the following tasks were solved: epithets were identified in three different-temporal texts of the song “Shara Gyurgyu” (1862, 1970, 1971), a comparative analysis of artistic-identifying combinations in the texts of different dzhangarchi was carried out. Method. To study the poetical and stylistic texture, we applied the comparative method. The material of the research was records of different times: 1) “The Song about how the famous Ulan Shovshur of the mangas khan of the Ferocious Shara Gyurgyu reproached the Maloderbet cycle of 1862; 2) an audio recording of “Songs about the duel of a lion [-the hero] Ulan Khongor the Beautiful with the Ferocious Shara Gyurgyu” by Jangarchi Telty Lidzhiev 1970; 3) audio recording of “Song of Shara Gyurgyu” by jangarchi Mikhail Mandzhiev 1971. **Results.** The study of epithets in recordings of the song “Shara Gyurgyu” at different times showed that over more than a century that has passed since the first recording, the epic text in its artistic embodiment has undergone changes. The song “Shara Gyurgyu” of the Maloderbet cycle of 1862 is distinguished by an abundance of epithets, while in the recordings of the late tradition of the epic, there is a transformation of the artistic level of the text. Storytellers Teltya Lidzhiev and Mikhail Mandzhiev adhere to the main plot structure in the process of performance, without sharpening attention to poetic tropes. Observations of the texts of different storytellers at different times show that Dzhangarchi, having a wider epic knowledge, performs the song in accordance with the criteria of fidelity of reproduction, following the tradition of the epic school to which he belonged. A comparative analysis of recordings of the song “Shara Gyurgyu” at different times allowed us to identify constant units at the level of textual embodiment, which accumulate the poetical and stylistic basis of the epic narrative and mark the key links of the epic narration of the Kalmyk heroic epic “Dzhangar”.

Keywords: epic “Dzhangar”, dzhangarchi, cycle, song, text, epithet, recordings of different times, tradition

Acknowledgements. The reported study was funded by government subsidy, project no. AAAA-A19-119011490036-1 ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’.

For citation: Mandzhieva B. B. The Song of Shara Gürgü: Constance and Variability of Poetic Stylistic Components in Asynchronous Texts. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 553–566. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-553-566

Введение

В джангароведении, несмотря на разработанность многих аспектов, все еще остаются малоизученными проблемы, связанные с исследованием разновременных текстов калмыцкого героического эпоса «Джангар», анализа их поэтико-стилевых слагаемых. В системе художественно-изобразительных средств эпитет занимает одно из важных мест. Для создания героического образа сказитель применяет эпитеты, характеризующие статус героя, возраст и героические достоинства богатырей. Цель статьи — изучение художественно-определяющих сочетаний — эпитетов в разновременных записях песни «Шара Гюргю», выявление их сохранности и изменяемости во времени. Материалом для изучения поэтико-стилевых слагаемых эпоса в разновременных записях «Джангара» явились следующие источники (эпические песни):

1) песня «*Догшин Шар Гүргү маңһс хааг дуут Улан Шовишур дөрэцүлгсн бөлг*» («Песнь о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил») Малодербетовского цикла 1862 г., рукопись К. Ф. Голстунского [Догшин Шар Гүргүһин 1862];

2) аудиозапись песни «*Арслэгин Арг Улан Хоңһр Догшин Шар Гүргүлә бээр бэрлдсн бөлг*» («Песнь о поединке льва[-богатыря] Улан Хонгора Прекрасного со Свирепым Шара Гюргю») джангарчи Телтя Лиджиева, запись осуществлена Н. Ц. Биткеевым в июле 1970 г. во время фольклорной экспедиции сотрудников КНИИЯЛИ (КалмНЦ РАН) в совхозе «Эрдниевский» Юстинского района Калмыцкой АССР. Расшифровка фонозаписи Б. Б. Манджиевой (2021 г.) [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Фонозаписи. Кассета № 99–100];

3) аудиозапись песни «Шар Гүргүһин бөлг» («Песнь о Шара Гюргю») джангарчи Михаила Манджиева, записана Н. Ц. Биткеевым, Э. Б. Оваловым, Н. Б. Сангаджиевой 24–25 августа 1971 г. в с. Камышево Лиманского района, Астраханской области (расшифровка фонозаписи. Расшифровка фонозаписи Б. Б. Оконова. [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Кассета № 112 (121); НА КалмНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 57].

В отечественной науке теоретические подходы в изучении поэтических тропов разрабатывались в трудах известных исследователей: А. Н. Веселовского [Веселовский 1940], Е. М. Мелетинского [Мелетинский 1968], В. М. Жирмунского [Жирмунский 1974], Д. С. Лихачева [Лихачев 1979], Л. И. Тимофеева [Тимофеев 1971], П. В. Палиевского [Палиевский 1979], Б. В. Томашевского [Томашевский 2001], А. И. Алиевой [Алиева 1967; Алиева 1986], А. В. Кудиярова [Кудияров 1984; Кудияров 2002] и др.

По определению А. Н. Веселовского, «эпитет — одностороннее определение слова, либо подновляющее его нарицательное значение, либо усиливающее,

подчеркивающее какое-нибудь характерное, выдающееся качество предмета» [Веселовский 1940: 73].

Эпитеты являются одним из важнейших изобразительных средств в эпосе «Джангар», которые служат целям раскрытия эпических образов. Рассматривая эпитет в контексте традиции национальных эпосов, Ц. Б. Селеева отмечает, что «устная традиция оперирует фондом канонизированных и традиционных определений, фиксирующих идеальный и типический признак образа или предмета. Эпическому стилю свойственно обилие постоянных эпитетов, придающих повествованию своеобразный украшающий колорит, а также характер типологизации и идеализации» [Селеева 2021: 339].

Эпитеты в разновременных текстах песни «Шара Гюргю»

Рассмотрим эпитеты, характеризующие главного героя эпоса в разновременных текстах песни «Шара Гюргю».

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 950¹ *Дала Жаңһрин зергд* ‘У великого Джангара’;
 968 *Сөң дала хан Жаңһр* ‘Величия преисполненный хан Джангар’;
 1052 *Дуут Жаңһр* ‘Прославленный Джангар’;
 1140 *Алдр нойн Жаңһр* ‘Славный нойон Джангар’;
 1335 *Нээтг нойн Жаңһр* ‘Молодой нойон Джангар’;
 1655 *Баатр Жаңһр* ‘Храбрый Джангар’;
 1672 *Ганцхн Жаңһр* ‘Одинокий Джангар’;
 1734 *Кишг өргн Жаңһр* ‘В благоденствии пребывающий Джангар’;
 2156 *Нэхлгсн Жаңһр* ‘Сомневающийся Джангар’;
 2264 *Арһтахн Жаңһр* ‘Искусный Джангар’;
 2324 *Дольһр Жаңһр* ‘Искушенный в схватках Джангар’;
 2349 *Дадмг заңган сургсн Жаңһр* ‘В схватках наторелый Джангар’.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

- 380² *Деед богд Жаңһр* ‘Верховный богдо Джангар’;
 450 *Дээнэ көлд дассн Жаңһр* ‘В сражениях закалённый Джангар’.

Михаил Манджиев (1971 г.)

- 259³ *Күчтэ һарта Жаңһр* ‘С сильными руками Джангар’;
 651 *Дольһр Жаңһр* ‘Искушенный в схватках Джангар’.

В тексте Малодербетовского цикла (1862 г.) эпитеты «великий» (*дала*), «величия преисполненный» (*сөң дала*), «славный» (*алдр*), «прославленный»

¹ В приведенных примерах нумерация обозначает номер строки песни «Догшн Шар Гүргү маңһс хааг дуут Улан Шовшур дөрэцүлгсн бөлг» («Песнь о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил») [Джангар 2020: 224–369].

² В приведенных примерах нумерация обозначает номер строки в расшифрованной песне «Арслңгин Арг Улан Хонһр Догшн Шар Гүргүлэ бээр бэрлдсн бөлг» («О поединке Улан Хонгора Прекрасного с Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю») джангарчи Телтя Лиджиева [НА КалмНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Фонозаписи. Кассета № 99–100].

³ В приведенных примерах нумерация обозначает номер строки песни «Шар Гүргүһин бөлг» («Песнь о Шара Гюргю») джангарчи Михаила Манджиева [НА КалмНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Ед. хр. 57].

(*дуут*) характеризуют статус хана Джангара как правителя Бумбы. Для оценки основных качеств героя использованы эпитеты, характеризующие: его возраст — «молодой» (*нээтг*); героические достоинства — «храбрый» (*баатр*), «искусный» (*арһахн*), «искушённый в схватках» (*долһһр*), «в схватках наторелый» (*дадмг заңган сургсн*). Эпитет «одинокый» (*һанихн*) указывает на «древнейшее представление об эпическом герое как о первопредке и первом человеке, характерном для эпоса тюрко-монгольских народов» [Кичиков 1992: 8]. В записях поздней традиции эпоса эпитеты, характеризующие Джангара, встречаются крайне редко, — в тексте сказителя Телтя Лиджиева (1970 г.) мы обнаружили только два: «верховный» (*деед*) и «в сражениях закалённый» (*дээнэ көлд дассн*), у Михаила Манджиева (1970 г.) встречаются эпитеты, определяющие богатырские качества: «с сильными руками» (*күчтэ һарта*) и «искушённый в схватках» (*долһһр*).

Богатыри эпоса «Джангар», как правило, наделены постоянными эпитетами, которые позволяют выделить самую характерную черту каждого. Для постоянных эпитетов характерна устойчивость, вместе с определяемыми словами они переходят в неизменном виде из одной песни эпоса в другую. Как в Малодербетовском цикле, так и в текстах Телтя Лиджиева и Михаила Манджиева эпитет «мудрый» (*күңк*) характеризует богатыря Алтан Чеджи, указывая на его незаурядный ум, мудрость, способность предвидеть будущие события и воспроизводить прошедшие.

Рассмотрим эпитеты, выделяющие основные черты одного из главных богатырей Бумбы — Хонгора.

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 305 *Базг Улан Хоңһр* 'Воинственный Улан Хонгор';
- 471 *Дүүвр Хоңһр* 'Гордый Хонгор';
- 309 *Шилвлзгсн Улан Хоңһр* 'Возбужденный Улан Хонгор';
- 513 *Эрвлзгсн Хоңһр* 'Проворный Хонгор';
- 543 *Дасгсн Хоңһр* 'Привычный Хонгор';
- 586 *Күмни сээхн Хоңһр* 'Несравненный прекрасный Хонгор';
- 667 *Дурта Хоңһр* 'Любимый Хонгор';
- 702 *Зөргтэ Хоңһр* 'Смелый Хонгор';
- 704 *Чидлтэ Хоңһр* 'Сильный Хонгор';
- 706 *Таңсг Хоңһр* 'Прекрасный Хонгор';
- 725 *Урдын Улан Хоңһр* 'Предводитель Улан Хонгор';
- 728 *Зүүни тоота Хоңһр* 'К левой стороне относящийся Хонгор';
- 756 *Залу Улан Хоңһр* 'Молодой Улан Хонгор';
- 1136 *Шилвлзгсн Хоңһр* 'Решительный Хонгор';
- 1163 *Бийлэ мини эдл Хоңһр* 'Равный мне Хонгор';
- 1194 *Ижл уга Арг Улан Хоңһр* 'Себе подобных не имеющий Улан Хонгор Прекрасный';
- 1216 *Бийэсн үлү Арг Улан Хоңһр* 'Превосходящий [Джангара] Улан Хонгор Прекрасный';
- 1302 *Дуутын Улан Хоңһр* 'Прославленный Улан Хонгор';
- 1324 *Дала Улан Хоңһр* 'Великий Улан Хонгор';
- 1361 *Нээтг Улан Хоңһр* 'Молодой Улан Хонгор';

- 1373 *Көөрк Хоңһр* 'Дорогой Хонгор';
 1612 *Арг Улан Хоңһр* 'Прекрасный Улан Хонгор';
 1750 *Дольһрхн Хоңһр* 'Искушённый в битвах Хонгор';
 2666 *Бумбин Хоңһр* 'Бумбайский Хонгор'.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

- 43 *Эср Улан Хоңһр* 'Улан Хонгор Необыкновенный';
 211 *Арслңгин Арг Улан Хоңһр* 'Лев[-богатырь] Улан Хонгор Прекрасный';
Михаил Манджиев (1971 г.)
 230 *Арг Улан Хоңһр* 'Улан Хонгор Прекрасный';
 277 *Дольһрхн Хоңһр* 'Искушённый в битвах Хонгор'.

В песне Малодербетовского цикла (1862 г.) обнаружилось большое количество эпитетов, используемых для характеристики героя Хонгора как прославленного воина — «великий» (*дала*), «прославленный» (*дуутын*); определяющих его статус, его принадлежность — «предводитель» (*урдын*), «бумбайский» (*Бумбин*), «к левой стороне относящийся» (*зүүни тоота*); возраст — «молодой» (*улан*, *нээтг*, *залу*); богатырские качества — «воинственный» (*базг*), «смелый» (*зөргтэ*), «сильный» (*чидлтэ*), «решительный» (*шилвлзгсн*), «искушённый в битвах» (*дольһрхн*), «проворный» (*эрвлзгсн*), «привычный [к сражениям]» (*дасгсн*); его превосходство — «себе подобных не имеющий» (*ижл уга*), «превосходящий» (*бийэсн үлү*); подчеркивающие красоту богатыря — «прекрасный» (*арг*, *таңсг*), «несравненно прекрасный» (*күмни сээхн*); отмечающие всенародную любовь к Хонгору — «любимый» (*дурта*), «дорогой» (*көөрк*); выражающие его характер — «гордый» (*дүүвр*), «возбужденный» (*шилвлзгсн*).

В песне Телтя Лиджиева (1970 г.) присутствуют только четыре эпитета, характеризующие богатыря Хонгора: «необыкновенный» (*эср*), «молодой» (*улан*), «лев[-богатырь]» (*арслңгин*), «прекрасный» (*арг*). У сказителя Михаила Манджиева (1971 г.) мы встретили три эпитета: «молодой» (*улан*), «прекрасный» (*арг*), «искушённый в битвах» (*дольһрхн*). Выявление небольшого количества эпитетов в поздних записях «Джангара» указывает на трансформацию поэтико-стилевой фактуры эпического текста. Джангарчи в процессе исполнения песни придерживается основной сюжетной структуры, но художественное воплощение претерпевает изменения.

«Для калмыцкого героического эпоса характерно наличие большого количества эпитетов, указывающих на материал, из которого сделан тот или иной предмет» [Овалов 2008: 245]. Приведем эпитеты, указывающие на материал, из которого изготовлены предметы:

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 361 *Хала мөңгн уудан* 'Серебристые удила';
 404 *Дөл мөңгн гинжэ* 'Прочная серебряная дужка [стремени]';
 438 *Буһ мөңгн цулвр* 'Из оленьей шкуры серебристый повод';
 473 *Дег мөңгн делтр тальвад [оркхла]* 'Серебром расшитый подпотник положили';
 475 *Тог мөңгн тохм* 'Серебром расшитый потник';
 477 *Дөш мөңгн эмэл* 'Как наковальня, широкое посеребрённое седло';

- 428 *Хадг алтн ууд* 'Прочные золотистые удила';
 484 *Турмин алтн көвүг* 'Расшитая золотом продолговатая седельная подушка';
 487 *Цаһан мөңгн татур* 'Серебристая подпруга';
 493 *Лаң шар алтн омрувчин* 'Нагрудника из ланов жёлтого золота';
 494 *Далн хойр шар алтн товчинь* 'Семьдесят две жёлто-золотистые застёжки';
 536 *Күрл мөңгн дөрә* 'Бронзово-серебряное стремя';
 1011 *Кееһин шинжүр мөңгн ногт* 'Нарядный витой серебристый недоуздок';
 1012 *Шивд мөңгн хазар* 'Серебристая узда';
 1017 *Шинжүр мөңгн ногт* 'Витой серебристый недоуздок';
 1019 *Сар мөңгн көмлдрһ* 'Цвета лунного серебра украшения';
 1068 *Танчс мөңгн савхдынь* 'Подпруги серебристой концы'.
Телтя Лиджиев (1970 г.)
 42 *Шуһл мөңгн цульвр* 'Из мягкой кожи серебристый повод';
 317 *Мөңгн дөрә* 'Серебряное стремя'.

В песне Телтя Лиджиева нами обнаружено всего два эпитета, характеризующих материал, из которого изготовлено конское снаряжение: «из мягкой кожи серебристый повод» (*шуһл мөңгн цульвр*), «серебряное стремя» (*мөңгн дөрә*), а в тексте Михаила Манджиева эпитеты данной группы отсутствуют.

В героическом эпосе «Джангар» присутствует значительное количество эпитетов, придающих образную определенность и указывающих на материал, из которого сделаны предметы.

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 21 *Күжэ улан зандар харачлгсн* 'С *харачи* из благовонного красного сандала';
 22 *Еңгр цаһан мөңгэр цаһрглгсн* 'С *цагараком* из звонкого серебра';
 23 *Өнчн зандар шуурглгсн* 'С шестами из одиноко росших сандалов';
 28 *Дарвд алтн хасвчд* 'Парадные позолоченные двери';
 35 *Дөшин шар болд* 'Кованные жёлтые булатные мечи';
 37 *Һулзу мөңгн ишинь* 'Изогнутые серебряные рукояти [мечей]';
 130 *Алтар тавцңгсн* 'Из золота основание [столбов]';
 131 *Зес уга алтар зееглгсн* 'Из золота без примеси меди узоры на [столбах]';
 132 *Зеткр уга жиндмәр кеерүлгсн* 'Отводящим беду *чиндамани* украшен [столб]';
 134 *Һалвр улан зандар терзлгсн* 'Из волшебного красного сандала обрамления окон в нём';
 1285 *Хатасн хар болд шивә делдв* 'Из закалённой стали стены возвели';
 1290 *Күдр цаһан саадг* 'Тугой белый лук';
 1357 *Ут цаһан болд* 'Длинный булатный меч';
 1492 *Һалвр зандн терз* 'С обрамлением из волшебного сандала окно';
 1508 *Эр цаһан чолун бәәшиң* 'Из дикого белого камня дворец';
 1840 *Эр цаһан чолун шивә кеж* 'Из дикого белого камня стену возвели';
 1842 *Шитм харһа шивә кеж* 'Из сосен стеной обнесли';
 681 *Тог мөңгн төөрүл* 'Круг из чистого серебра';

- 832 *Еңгр мөңгн бөглэ* ‘Затычка из звонкого серебра’;
 510 *Дөш мөңгн дуулх* ‘Серебряный шлем’;
 1097 *Улвр мөңгн өрүлтэ* ‘С красноватым отливом с серебристым оперением’;
 1403 *Жиңгл мөңгн ора* ‘Навершие серебряного шлема’;
 1874 *Еңгр мөңгн цаһрг* ‘Цагарак из звонкого серебра’;
 2026 *Дөш мөңгн магнаһарнь* ‘Как наковальня, широким лбом’;
 114 *Дөлдү мөңгн ширэ деер* ‘Сплошь из серебра на престоле восседая’.
Телтя Лиджиев (1970 г.)
 41 *Шухр мөңгн үүдн* ‘Из чистого серебра дверь’.
Михаил Манджиев (1971 г.)
 458 *Багр мөңгн дегэ* ‘Серебряный крюк’;
 579 *Бун марлын арсар тулм кехэд* ‘Из оленьей шкуры сшил мешок’.

В калмыцком эпосе предметы, изготовленные из серебра, широко распространены. Серебро является благородным металлом, считается, что оно обладает не только очищающими свойствами, но и магической силой, несет в себе защитную функцию — поглощает негативную энергию, не допускает к своему обладателю нечистую силу в виде *мусов*, *шулмусов*, всякого рода чудовищ и оборотней. Вследствие этого калмыки широко использовали серебро, что подтверждается присутствием эпитетов данной группы в тексте Малодербетовского цикла: «с *цагараком* из звонкого серебра» (*еңгр цаһан мөңгэр цаһрглгсн*), «круг из чистого серебра» (*тог мөңгн төөрүл*), «затычка из звонкого серебра» (*еңгр мөңгн бөглэ*), «серебряный шлем» (*дөш мөңгн дуулх*), «изогнутые серебряные рукояти [мечей] из звонкого серебра» (*һулзу мөңгн ишинь*), «сплошь из серебра на престоле восседая» (*дөлдү мөңгн ширэ деер*). В тексте Телтя Лиджиева эпитет, обозначающий материал, из которого сделан тот или иной предмет, встречается только один раз: «из чистого серебра дверь» (*шухр мөңгн үүдн*), а у Михаила Манджиева — идентично: «серебряный крюк» (*багр мөңгн дегэ*).

В тексте Малодербетовского цикла встречается эпитет *золотой*, применяемый при описании жилища и его внутреннего убранства: «золотисто-жёлтый дворец» (*алтн шар бээшн*), «из золота основание [дворца]» (*алтар тавцннгсн*), «из золота без примеси меди узоры на нем» (*зес уга алтар зееглгсн*), «парадные позолоченные двери» (*дарвд алтн хасвч*). Эпитет «золотой» (*алтн ширэ* ‘золотой трон’, *алтн эмэл* ‘позолоченное седло’) не только указывает на лучший материал, подчеркивает ценность и красоту вещей, но и имеет переносный смысл, поскольку использование золота при изготовлении изделий в эпическом тексте означает святость их обладателя. В тексте джангарчи Телтя Лиджиева эпитет «золотой» встречается всего четыре раза: «золотой шлем» (*алтн дуулх*), «священный локоть» (*алтн тоха*), «золотой дворец» (*алтн бээшн*) и «золотая раковина» (*алтн дуңг*), у Михаила Манджиева — два раза: «золотое молозиво» (*алтн уург*) и «золотой клык» (*алтн аран*). В описании жилища и крепости в Малодербетовском цикле применяются и другие эпитеты: «из дикого белого камня дворец» (*эр цаһан чолун бээшн*), «отводящим беду *чиндамани* украшен [дворец]» (*зеткр уга жиндмар кеерүлгсн*), «из дикого белого камня стена» (*эр*

цахан чолун шивэ), «сосновая стена» (*шитм харһа шивэ*), «из закалённой стали стены» (*хатасн хар болд шивэ*), «с обрамлением из волшебного сандала окно» (*һалвр зандн терз*). В тексте также присутствует постоянный эпитет «булатный меч»: «кованые жёлтые булатные мечи» (*дөшин шар болд*), «длинный булатный меч» (*ут цаһан болд*).

Для создания ярких образов эпических персонажей, описания предметов и явлений природы *джангарчи* применяют эпитеты, в состав которых входят колоронимы. Рассмотрим данную группу эпитетов.

1) белый цвет (*цахан*)

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 11 *Бумбин цаһан өргэг* 'Бумбайский белый дворец';
 48 *Тальвин цаһан хурльн* 'Просторный белый хурул';
 348 *Нэрн цаһан дууһар хээкрэд* 'Зычным голосом крикнув';
 366 *Дуңва цаһан һууртан* 'На цвета раковины белое запястье';
 503 *Дөш цаһан биизэн өмсв* 'Широкое белоснежное бие надел';
 720 *Ут цаһан болдан* 'Длинный белый булатный меч';
 959 *Күңк цаһан ухандкан* 'Тем, что терзает ваш светлый ум';
 1144 *Арвн цаһан ясн* 'Священным костям моим';
 1269 *Хоңһрин күңк цаһан ухань* 'Хонгора ясный светлый разум';
 1290 *Күдр цаһан саадг* 'Тугой священный лук';
 1550 *Эжго эрм цаһан көдэд* 'В безлюдной пустынной степи'.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

- 83 *Эжго эрм цаһан көдэд* 'В безлюдной пустынной степи';
 134 *Цаһан өргэ* 'Белый дворец';
 376 *Сольр нүдтэ хомха цаһан эмгн* 'Косоглазая бледная старуха';
 425 *Ооср уга хо цаһан өргэ* 'Белая кибитка без веревок-креплений'.

Михаил Манджиев (1971 г.)

- 9 *Күңк цаһан ухаһан* 'Тем, что терзает ваш светлый ум';
 22 *Күңк цаһан чеежэ́рн* 'Тем, что терзает вашу светлую душу';
 57 *Жидл цаһан бергэн* 'Светлоликую жену старшего брата';
 68 *Хагсуһин цаһан шилв* 'Безводная белая степь';
 100 *Арвн цаһан ясинь* 'Священные кости его';
 339 *Эр цаһан чолун шивэ кежэ* 'Крепость из белого камня';
 430 *Баатр цаһан арсн хуйг болжэ хуврэд* 'Богатырское белое тело в дырчатую кольчугу превратилось';
 823 *Үйин цаһан эмэн түркэд* 'Священным снадобьем помазав'.

2) желтый цвет (*шар*)

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 62 *Өрин улвр шар нарн* 'На рассвете плавно жёлтое солнце';
 65 *Тамбл шар нарн* 'Яркое жёлтое солнце';
 236 *Шар цоохр итлг* 'Желто-пёстрый балобан';
 479 *Зууһин шар алтн худрһ* 'С пластинами из освященного жёлтого золота подхвостник';

- 493 *Лаң шар алтн омрувчин* 'Нагрудника из ланов жёлтого золота';
 570 *Шар цоохр олнцг* 'Жёлто-пёстрые тебеньки';
 625 *Шар цоохр лувц* 'Жёлто-пёстрый панцирь';
 915 *Нэрхн шар алтн ямх* 'К изящной жёлто-золотистой *ямхе*';
 923 *Шар алтн цуурар* 'На жёлто-золотистом *цуре*';
 936 *Делкэн шар нарн* 'Вселенское желтое солнце';
 1727 *Эгр шар керсц урһад бээж* 'Выгоревшей жёлтой лебедой всё поросло'.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

- 436 *Билгин шар болд үлдэн* 'Волшебный желтый булатный меч';
 627 *Шар шидмс* 'Жёлтые пути';
 698 *Шар цоохр бээшндэн* 'В жёлто-пёстром дворце своем'.

Михаил Манджиев (1971 г.)

- 470 *Шар-цоохр тугин йозурт* 'У жёлто-пёстрого знамени'.

3) красный цвет (*улан*)

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 18 *Мал улан ширэр ширдгсн* 'Масляной красной краской покрашенный';
 21 *Күжэ улан зандар харачлгсн* 'С *харачи* из благовонного красного сандала';
 263 *Гүүдг улан тоосан алдад жицнв* 'Красноватую пыль [столбом] подни-
 мая, помчались [они]';

- 356 *Зүүдн улан көөсән цацад* 'Небывало красную пену разбрасывая';
 424 *Балын улан өвдг* 'К багровому колену';
 636 *Маш улан хачр гүвдэд* 'В бесподобно алую щёку ударяясь';
 809 *Минт мет улан урлта* 'Пухлые алые губы у неё';
 1228 *Улан чиг өсртл татад* 'Красные искры [от неё] летели';
 1402 *Улан цоохр тугичн хуһлад* 'Красно-пёстрое знамя твоё изломав';
 2190 *Зандн улан цог улаһад бээнэ* 'Очаг цвета сандала угольями краснеет';
 2260 *Илвин гүңбин улан уут* 'Колдовской красный мешок'.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

- 18 *Улан эркән* 'Красное вино';
 40 *Мишмин улан һосарн* 'Мягкими красными сапогами';
 210 *Алвтнь мөңгн улан хаалһ болжэ үлдв* 'Во владении красная дорога лишь
 осталась';

- 578 *Улан тоосн* 'Красная пыль';
 620 *Уйн улан бүснь* 'Красный пояс'.

Михаил Манджиев (1971 г.)

- 58 *Цусн улан күүкән* 'С румяным лицом дочь';
 802 *Догшин улан теңгсин көвэд* 'На берегу бурного красного моря'.

4) черный цвет (*хар*)

Малодербетовский цикл (1862 г.)

- 629 *Хар гижгнь* 'Черная коса';
 645 *Мөсн хар нүднь* 'С холодным взором чёрные глаза';
 893 *Заңгин хар дала* 'Бурный чёрный океан';
 1147 *Альвн хар сүмсн* 'Грешной душе моей';
 1920 *Байн хар цуснь* 'Обильно пролитая тёмная кровь';

2483 *Харңһу хар там орн сэнжэ* 'Тёмной преисподней это место оказалось';
2525 *Хар теңгс* 'Черное море'.

Телтя Лиджиев (1970 г.)

189 *Хар цоохр күлгиннь* 'Чёрно-пёстрого скакуна';

720 *Догшн хар теңгс* 'Бурное черное море'.

Михаил Манджиев (1971 г.)

429 *Байн хар цусни* 'Обильная чёрная кровь';

628 *Хар уурц* 'Черная лачуга';

777 *Харңһу хар тамин орн* 'Темное подземелье'.

Эпитеты, обозначающие цвета «белый», «желтый», «красный», в основном имеют положительную оценку чего-либо в эпосе. Эпитет «белый» полисемичен, имеет значения «священный», «чистый»: «священные кости» (*арвн цаһан ясн*), «священный дворец» (*цаһан өргэ*), «просторный священный хурул» (*тавьвин цаһан хурлнь*), «ясный чистый ум» (*күңк цаһан ухан*), «священный лук» (*цаһан саадэ*).

Эпитет «желтый» передает как положительное качество предмета: «жёлтое солнце» (*шар нарн*), «из освященного жёлтого золота» (*зууһин шар алтн*), «жёлтое золото» (*шар алтн*), «жёлто-золотистая ятха» (*шар алтн ятх*), — так и оценочные значения, усиливающее отрицательное содержание определяемого слова: «жёлтая лебеда / выгоревшая трава» (*шар керсң*).

Красный цвет в словосочетаниях *улан арз* ('крепкая арза'), *улан тоорм* ('столб красной пыли'), *улан агт* ('прекрасные скакуны'), *улан шүүсн* ('красная сукровица'), *улан цог* ('красные угли) символизирует крепость, силу, огонь, тепло и т. п.

Эпитет *хар* ('черный') в ряде случаев употребляется в значении «чистый», например, *хар нульмсн* ('прозрачные слезы'), *хар арз* ('прозрачная арза'), а также как показатель «прочности» *хар болд тах* ('прочные подковы'). Эпитет *хар* ('смуглый') в имени богатыря Санала характеризует его богатырскую силу.

Постоянными эпитетами наделены в песне богатырские кони: *арнзл* ('боевой'); *сээхн* ('прекрасный'); *хурдн* ('резвый'). Эпитеты часто используются и при описании внешнего вида коней, что придает им индивидуальные черты. Так, конь Джангара имеет «золотистые уши», «взгляд острый, соколиный».

Для стилистики песни Малодербетовского цикла характерно также наличие эпитетов метафорического значения: *шур болгсн сээхн сүүлтэ* ('с коралловым отливом красивый хвост'), *эрднь хурин салькн* ('ветер, что несет драгоценный дождь'); *эрднь билгин хурнь* ('драгоценный благодатный дождь'); *эрднь хамт-хасн* ('драгоценные листья').

В песне присутствуют постоянные определения, переходящие в устойчивые эпитеты: *усн уга шал* ('безводная белая степь'); *өвсн уга цөл* ('пустыня без травы'); *көк девән өвсн* ('зеленая луговая трава') и др. Эта группа устойчивых эпитетов отражает в известной мере круг наблюдений скотовода-кочевника, жизнь которого была неразрывно связана со степью, ее природными и климатическими условиями.

Заключение

Анализ поэтико-стилевых слагаемых в разновременных текстах песни «Шара Гюргю» показал, что ранняя запись 1862 г. Малодербетовского цикла отличается обилием эпитетов, характеризующих статус хана Джангара, возраст и героические достоинства богатырей, тогда как в записях поздней традиции эпоса эти эпитеты встречаются редко. Сказители Телтя Лиджиев и Михаил Манджиев в процессе исполнения придерживаются основной сюжетной структуры, не заостряя внимание на поэтических тропах. Для описания героя эпоса джангарчи Малодербетовского цикла использует эпитеты, характеризующие возраст богатыря, его достоинства, в записях поздней традиции они встречаются крайне редко. В текстах песен встречается также значительное количество эпитетов, придающих образную определенность и указывающих на материал, из которого сделаны предметы. В текстах трех песен сказители применяют эпитеты, в составе которых цвета «белый», «желтый», «красный», преимущественно имеющие позитивную оценку чего-либо в эпосе или отмечающие положительное качество предмета.

Изучение эпитетов в разновременных записях песни «Шара Гюргю» показало, что за более чем вековой период, прошедший со времени первой записи, эпический текст в своем художественном воплощении подвергся изменениям. Но при всем этом выявленные нами изменения не могут свидетельствовать о затухании или ослаблении эпической традиции, потому как «певец прежде всего хранитель эпического знания» [Гацак 1971: 45]. Наблюдения над разновременными текстами разных сказителей показывают, что джангарчи, обладая широким эпическим знанием, исполняет песню в соответствии с критериями верности воспроизведения, следуя традиции той эпической школы, к какой он принадлежал. Сравнительный анализ разновременных записей песни «Шара Гюргю» позволил выявить художественно-определяющие единицы на уровне текстового воплощения, которые аккумулируют в себе поэтико-стилевую основу эпического повествования и маркируют ключевые звенья эпического повествования калмыцкого героического эпоса «Джангар».

Источники

- Джангар 2020 — Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл / вступ. ст. Б. Б. Манджиевой; сверка текстов песен с оригиналом на «ясном письме» Б. Б. Горяевой, Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой; пер. Т. А. Михалевой; примеч., коммент., словарь, указатели Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой; отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев, С. Ю. Неклюдов, В. В. Куканова. М.: АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. 544 с.
- Догшин Шар Гүргүһин 1862 — Догшин Шар Гүргүһин бөлг (= Песнь о Свирепом Шара-Гюргю) // Рукописный отдел библиотеки Восточного факультета СПбГУ. Calm. C. 4. Inventory No. 1834. Old call number XylQ 544. Golstunsky Collection (1862), No. 3. Л. 1–30. Рукопись на ойратском письме.
- НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.

Sources

- Kalmyk Heroic Epic of Jangar: The Baga Dorbet Cycle. B. Mandzhieva (foreword), etc. G. Pyurbееv, S. Neklyudov, V. Kukanova (eds.). Moscow: Chekhovskiy Pechatnyi Dvor (Pervaya Obratsovalaya Tipografiya), 2020. 544 p. (In Kalm. and Russ.)

Kalmyk Scientific Center (RAS), Scientific Archive. (In Kalm.)

The Song of Shara Gyurgyu the Furious. Manuscript. At: St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Manuscript Department. Calm. C. 4. Inventory no. 1834. Old call number XylQ 544. Golstunsky Collection (1862), no. 3. Pp. 1–30. (In Oir.)

Литература

- Алиева 1967 — *Алиева А. И.* Эпитет в адыгском героическом эпосе // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Серия филологическая. Т. 24. Нальчик, 1967. С. 17–18.
- Алиева 1986 — *Алиева А. И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. 278 с.
- Веселовский 1940 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л.: Гослитиздат, 1940. 364 с.
- Гацак 1971 — *Гацак В. М.* Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. М.: Наука, 1971. С. 7–46.
- Жирмунский 1974 — *Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 726 с.
- Кичиков 1992 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Наука, Вост. лит., 1992. 320 с.
- Кудияров 1984 — *Кудияров А. В.* Художественно-стилевые закономерности эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М.: Наука, 1984. С. 10–57.
- Кудияров 2002 — *Кудияров А. В.* Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. М.: ИМЛИ РАН, 2002. 327 с.
- Лихачев 1979 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 352 с.
- Мелетинский 1968 — *Мелетинский Е. М.* Эдда и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 368 с.
- Овалов 2008 — *Овалов Э. Б.* Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. Элиста: АПП «Джангар», 2008. 304 с.
- Палиевский 1979 — *Палиевский П. В.* Литература и теория. М.: Сов. Россия, 1979. 288 с.
- Селеева 2021 — *Селеева Ц. Б.* Типизирующая роль эпитетов в стилистике синьцзян-ойратской версии «Джангара» // Новый филологический вестник. 2021. № 1(56). С. 337–349. DOI: 10.24411/2072-9316-2021-00026
- Тимофеев 1971 — *Тимофеев Л. И.* Основы теории литературы. М.: Просвещение, 1971. 464 с.
- Томашевский 2001 — *Томашевский Б. В.* Теория литературы. Поэтика. М.: Аспект-пресс, 2001. 334 с.

References

- Alieva A. I. Epithet in Adyghe heroic epic. In: Kabardino-Balkaria Research Institute. Scholarly Notes. Ser. 'Philology'. Vol. 24. Nalchik, 1967. Pp. 17–18. (In Russ.)
- Alieva A. I. Magic Tales of Adyghe Peoples: Poetics and Style. Moscow: Nauka, 1986. 278 p. (In Russ.)
- Gatsak V. M. Singer of epic poems and his text. In: Textology of Epic. Moscow: Nauka, 1971. Pp. 7–46. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Heroic Epic of Jangar: A Study in Comparative Typology. Moscow: Nauka: Vostochnaya Literatura, 1992. 320 p. (In Russ.)
- Kudiyarov A. Epic of Siberian Turko-Mongols: Artistic and Stylistic Traditions. Moscow: Gorky Institute of World Literature (RAS), 2002. 327 p. (In Russ.)
- Kudiyarov A. V. Epic traditions of Mongols: Artistic and stylistic patterns. In: Folklore. Image and Poetic Word in Context. Moscow: Nauka, 1984. Pp. 10–57. (In Russ.)
- Likhachev D. S. Poetics of Old Russian Literature. Moscow: Nauka, 1979. 352 p. (In Russ.)

- Meletinsky E. M. Edda and Early Forms of Epic. Moscow: Nauka, 1968. 368 p. (In Russ.)
- Ovalov E. B. Epic of Jangar and Its Versions: Traditions of Plot and Style. Elista: Dzhangar, 2008. 304 p. (In Russ.)
- Palievsky P. V. Literatura and Theory. Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1979. 288 p. (In Russ.)
- Seleeva Ts. B. The typical role of epithets in the stylistics of the Xinjiang-Oirat cersion of the 'Dzhangar'. *The New Philological Bulletin*. 2021. No. 1 (56). Pp. 337–349. (In Russ.) DOI: 10.24411/2072-9316-2021-00026
- Timofeev L. I. Foundations of Theory of Literature. Moscow: Prosveshchenie, 1971. 464 p. (In Russ.)
- Tomashevsky B. V. Theory of Literature: Poetics. Moscow: Aspect-Press, 2001. 334 p. (In Russ.)
- Veselovsky A. N. Historical Poetics. Leningrad: Goslitizdat, 1940. 364 p. (In Russ.)
- Zhirmunsky V. M. Turkic Heroic Epic. Leningrad: Nauka, 1974. 726 p. (In Russ.)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК / UDC 398

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576



Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков

Данара Владимировна Убушиева¹

¹ Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Убушиева Д. В., 2021

Аннотация. *Введение.* Калмыцкий фольклор содержит множество «узнаваемых» мотивов и сюжетов, восходящих к мифологии. Одним из таких архаических сюжетов является универсальный для тюрко-монгольских народов космогонический миф о небесном охотнике и трех маралах. *Цель* статьи — реконструировать космогонический миф о небесном охотнике и трех маралах в калмыцком эпическом фонде. Актуальным является его реконструкция через типологические сопоставления, поскольку этот миф легко «узнаваем» в различных традициях. *Материалом* исследования послужили тексты песен раннего Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар». В работе применены структурно-семантический, структурно-типологический и сопоставительный методы. В результате проведенного исследования были сделаны следующие *выводы*. Структурно-семантический анализ мотива выявил его архаические корни, восходящие к представлениям о космогоническом начале. Эпический сюжет о двигающемся по лунной дороге богатыре Саваре, охотящемся на оленей и маралов, восходит к космогоническому мифу о небесном стрелке (Сириус) и трех маралах (звезды из пояса созвездия Орион). Более того, в образе богатыря Савара, возможно, прослеживаются элементы, восходящие к архаическому мифу о медведе-охотнике, преследующем оленей, укравших солнце. Результаты проведенного исследования подтверждают мнение исследователей о том, что в архаичном календаре предков калмыков основными символами являлись образы копытного животного и медведя, и о том, что образ небесного стрелка в древнейшем мифе ряда народов о первотворении сменил мифологический облик медведя, освобождающего солнце.

Ключевые слова: космогонический миф, эпос «Джангар», богатырь Савар, Сириус, три маралухи, медведь

Благодарность. Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (номер госрегистрации: АААА-А19-119011490036-1).

Для цитирования: Убушиева Д. В. Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 567–576. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576

Cosmogonic Myth of Heavenly Hunter (Sirius) and Three Marals (Orion's Belt): The Motifs in Kalmyk Folklore Revisited

Danara V. Ubushieva¹

¹ Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)

Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Ubushieva D. V., 2021

Abstract. *Introduction.* There are a great number of “familiar” motifs and plotlines in Kalmyk folklore that originate from mythology. One such archaic story of a universal character in the Turkic-Mongolian world is a cosmogonic myth of the heavenly hunter and the three red deer. The article *aims* to attempt at reconstructing this cosmogonic myth in the Kalmyk epic heritage. Importantly, such reconstruction requires typological comparisons because the story is easily “identified” in a variety of traditions. The research *materials* used are the texts of early Baga Tsokhur cycle sagas of Kalmyk heroic epic “Djanggar”. The analysis was based on structural-semantic, structural-typological, and comparative *methods*. As a result, the author comes to the following *conclusions*. The structural-semantic analysis of the motif manifests its archaic roots originating from the ideas of cosmogonic beginnings of the universe. The epic story relating of Savar Warrior following the moon path while hunting deer and red deer originates from a cosmogonic myth of the heavenly marksman [Sirius] and the three red deer [the stars from the belt of the constellation Orion]. Moreover, the character of Savar Warrior shows some elements that may be associated with the archaic myth of a bear-hunter chasing the deer that stole the sun. The results of the present study agree with other researchers’ views, according to which, the principal symbols that the archaic calendar of the Kalmyk ancestors included were the images of a hooved animal and a bear and that the image of the heavenly hunter of the ancient myth relating of the world beginning characteristic of a number of folklore traditions was a substitute of the mythological bear, the liberator of the sun.

Keywords: cosmogonic myth, epic “Djanggar”, Savar Warrior, Sirius, three red deer, bear

Acknowledgement. The reported study was funded by government subsidy, project no. AAAA-A19-119011490036-1 ‘Oral and Written Heritage of Mongolic Peoples of Russia, Mongolia and China: Cross-Border Traditions and Interactions’.

For citation: Ubushieva D. V. Cosmogonic Myth of Heavenly Hunter (Sirius) and Three Marals (Orion's Belt): The Motifs in Kalmyk Folklore Revisited. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 567–576. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576

Введение

В калмыцкой астральной мифологии отражены общие для тюрко-монгольских народов представления и знания о небесных объектах. Калмыками почитались Солнце, Луна и звезды. В народном знании калмыков сохранились представления о созвездиях *Долан бурхн* (‘Большая Медведица’), *Мөчд* (‘Плеяды’), о звезде *Алти насн* (‘Полярная звезда’) и др. [Омакаева 1993; Бакаева 2009; Бакаева 2010; Бакаева 2020а; Бакаева 2020б; и др.].

В настоящей статье рассматриваются мотивы космогонического мифа о небесном охотнике, который превращается в самую яркую звезду (т. е. Сириус) и трех маралах (которые превращаются в звезды пояса Ориона) в фольклоре калмыков. Сказочно-эпическая традиция содержит мотивы о них в имплицитном

виде; при соотнесении с элементами календарной традиции калмыков и типологическими параллелями с тюрко-монгольскими архаическими представлениями эти мотивы становятся явными.

Архаические обрядовые праздники

Представления космогонического характера проявляются в календарной обрядности народов и выражаются в праздниках.

Известно, что для якутов день летнего солнцестояния является архаическим обрядовым праздником, посвященным Солнцу, плодородию и коневодству. Е. Н. Романова обращает внимание на то, что «Г. В. Ксенофонов определял Ысыах как праздник торжественной встречи восхода летнего солнца. А. И. Гоголев, развив положение ученого, рассматривает Ысыах как „культовый праздник плодородия, справляемый в начале года, соединяющий воедино элементы обожествления солнца, неба и земли“» [Романова 2012: 250].

У бурят накануне дня летнего солнцестояния — в июне — проводился обряд, посвященный божеству *Ухаа Солбон*. Н. Б. Дашиева отмечает, что «с этого времени в хозяйстве скотоводов с табунным разведением коней начинался сезон дойки кобылиц, который заканчивался в сентябре. Местом проведения обряда являлся загон для лошадей. Здесь устанавливали девять берез *делбэргэ* и вокруг изгороди втыкали березовые ветки *туургэ*. Божеству *Ухаа Солбон* возносили девятикратное кропление кумыса из девяти котлов и посвящали жеребца-производителя соловой масти...» [Дашиева 2004: 224].

В XIX–XX вв. разными российскими исследователями среди калмыков также были зафиксированы летние праздники, близкие дню солнцестояния. И. И. Лепехин записывает, что «...годовых праздников считают они три: первый называется *Сага сара*, второй *Зула*, а третий *Цаган сара*. *Сага сара* празднуется у них с начала мая месяца, и с сего праздника почитается у них новый год» [Лепехин 1771: 476]. П. С. Паллас также наблюдает этот праздник: «...в июне по восхождении нового месяца бывает небольшой праздник, который они *сага-сара* и *сюни-турун-сара* (начало лета) называют» [Паллас 1773: 525]. Э. П. Бакаева приводит описание праздника *Ур сар* со ссылкой на А. М. Позднеева [Бакаева 2009: 42], которое аналогично описанию этого же праздника, данного И. И. Поповым:

Когда домашние животные уже благополучно вышли, по подлинному выражению калмыков, «из ужасов зимнего времени» и, вполне оправившись, стали давать наибольшее количество молока, наступает по калмыцкому календарю первый летний месяц овцы (хонинь-сара), иначе «йййсь». Молоко — главная пища калмыков; из него же готовится увеселяющая сердце водка (хара-арки). Полным контрастом после голодной зимы является сытый, богатый «йййсь», а потому с издревле и по сие время торжественно и весело празднуется его наступление в донской калмыцкой степи. Зеленью, подобно тому, как у нас в Троицын день, украшаются храмы и обтянутые белыми полстями подвижные дома-кибитки (гэрмйдь). Ранним утром, еще до восхода солнца, вырезаются в этот день куски дерна, в котором должна находиться трава «суль бёксо», т. е. железняк, называемая также в честь этого праздника «йййсь өвёсёнь». Такой дерн приносят в кибитку и устраивают его перед бараном¹. Пучок нарезанного с его лиловенькими цветочками железняка заты-

¹ «Место у стены против двери, где находятся завешанные коврами сундуки. Это место считается лучшим и даже отчасти священным, так как здесь бывают также изображения божеств и духовные книги. Здесь же возжигаются лампы и поставляются в жертву начатки кушаний» (прим. И. И. Попова [Попов 1919: 284–286]).

кают за унины² против «барана» или полагают поверх его самого. Другие вырезки дерна кладут около «зэль»³. Лишь только начинает всходить солнце, старший по летам член семьи (мужчина или женщина) становится перед бараном и произносит какую-либо, знакомую ему, краткую молитву.

Здесь же он наливает в чашку «чигэнь»⁴, куда подбавляет также немного водки.

В эту чашку в виде кропила опускается помянутый раньше, положенный на «барань» пучок железняка. Все находящееся в кибитке семейство выходит наружу.

Здесь старший семьи читает, обращаясь к восходящему солнцу, особую молитву. Во время ее произнесения или после него совершается сначала кропление всех четырех сторон света белого, а затем окропляются головы присутствующих детей.

Подходят к привязанным молодым животным и, произнося мистически священные слова: «омъ-ма-хомъ-цёкъ», окропляют также и их. В молитве благоговейно воздаются поклонения лазурной небесной атмосфере, светилам: Солнцу и Луне, центру вселенной — высящейся среди великого внешнего океана-моря горе Сэймэру. Возносятся моления главе желтошапочных буддистов, к которым принадлежат по религии и наши донские калмыки, Далай-ламе и всему соборному сонму духовенства. Вспоминаются места последних, перед приходом в Россию, кочевий: снежная гора Алтай, шумливый, бурный Иртыш-река [Попов 1919: 284–286].

Неизменным во всех традициях остается посвящение праздника Солнцу, плодородию и «новому году» по двоичной структуре годового цикла и проведение в день летнего солнцестояния либо — у калмыков — в 15 день первого летнего месяца по лунно-солнечному календарю (т. е. близко ко дню летнего солнцестояния). Имеются и детальные схождения — это встреча первых лучей Солнца; подношение белой пищи старшим; коновязные столбы *сэргэ* у якутов и столбы *зэлэ* для привязи телят, жеребят у калмыков; березовые ветки, прикрепляемые к главным столбам *Могол ураса*⁵ и пучок зеленой травы железняка, который помещали между решетками юрты; *Могол ураса* и юрта являются сакральными пространствами; отсчет «нового года» по сезонному календарю, символизирующего новое рождение, плодородие.

Весьма примечательно, что типологически и семантически архаический калмыцкий праздник середины первого летнего месяца по лунно-солнечному календарю близок обрядам бурятских коневодов и якутскому празднику Ысыах.

По мнению Н. Б. Дашиевой, переход от охотничьего хозяйствования к скотоводческому привел к замене мифологемы «звезда-олень» на мифологему «звезда-конь» [Дашиева 2001: 69].

Цель настоящей статьи — реконструкция в фольклоре калмыков мифологемы «звезда-олень», восходящей к архаическому мифу об охоте богатыря (или животного) на копытных, выкравших Солнце, являющегося основным календарным мифом ряда народов Центральной Азии и Сибири.

² «Тонкие шесты, образующие вроде стропил остова крыши кибитки и входящие в «харачи», круг дымового отверстия» (прим. И. И. Попова [Попов 1919: 284–286]).

³ «Привязь для молодых животных: телят, жеребят, ягнят и козлят, если матери их доятся» (прим. И. И. Попова [Попов 1919: 284–286]).

⁴ «Кумыс или арьян — особого рода кислое молоко» (прим. И. И. Попова [Попов 1919: 284–286]).

⁵ *Могол ураса* — коническое стационарное сооружение, покрытое берестяными полотнищами, представляет собой летний тип жилища [Данилова 2016: 135].

Космогонический миф о небесном охотнике

В традиционной культуре народа саха и в настоящее время главным праздником является Ысыах, проводимый в день летнего солнцестояния.

Н. Б. Дашиевой в структуре народного календаря бурят выделен прообраз солнечного календаря, основанный на циклах обращения созвездия Орион и Сириуса [Дашиева 2001].

Этнографические материалы по калмыкам также свидетельствуют об использовании калмыками, а ранее ойратами солнечного календаря. Э. П. Бакаева подчеркивает, что «...в современной традиции калмыков сохранились как праздники, привнесенные в XVII в. с широким распространением буддизма, так и древнейшие праздники их предков — ойратов: *Жилин эзн* (22 декабря) и *Үрс сар* <...>, которые в различные периоды считались также и началом отсчета года» [Бакаева 2010: 290].

В бурятской мифологии небесным охотником является Хухэдэй Мэргэн, который наделен функциями «божественного предка, творца и громовника, который в течение холодного периода года гонится за небесными маралами (звезды пояса Орион)» [Дашиева 2001: 85]. К тому же день солнцестояния у бурят связан с периодом обращений созвездия Орион и Сириуса [Дашиева 2004: 225].

Э. П. Бакаева также отмечает, что «в мифологических сказаниях монголов и ойратов образ Хухэдэй Мэргэна связан с представлением о созвездии Орион, но в текстах упоминается и Большая Медведица. Так, считается, что три маралухи, которых преследовал Хухэдэй Мэргэн, превратились в три звезды Пояса Ориона. Сам же Хухэдэй Мэргэн — в самую яркую звезду на зимнем небе, т. е. Сириус, находящийся на одной линии от Пояса Ориона ближе к горизонту — что символизирует следование охотника за маралами» [Бакаева 2020б: 670].

На наш взгляд, в сюжете эпической песни «О Замбал хане» раннего Багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар» эпизод охоты богатыря Савара на оленей и маралов также восходит к сюжету о космическом стрелке.

Предваряя данную охоту, богатырь Савар выезжает из дворца Джангара и объезжает дворец против солнца:

І песнь Багацохуровского цикла (далее — Б. Ц.) — [15] (23⁶) šara (24) sōxog bumbalbaiyigiyni burū ergēd (25) odbi: ‘Жёлто-пёстрый дворец его неправильно⁷ объехав, отправился⁸’ [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 15].

Это не характерно как для эпического текста, так и в целом для традиции калмыков, так как в культуре монголоязычных народов движения совершаются посолонь. Но если рассматривать богатыря Савара как возможного космического охотника, то можно считать, что это первая предпосылка к мифу, где движение происходит с запада на восток в соответствии с лунной траекторией, тем более за выездом следует сюжет охоты на оленей и маралов.

Так, Н. Б. Дашиева указывает, что «...в графическом осмыслении движение в течение ночи — в суточном цикле и в течение зимне-весеннего сезона — в го-

⁶ Здесь и далее в транслитерации первая цифра в квадратных скобках обозначает страницы рукописи, вторая цифра, помещенная в круглые скобки, обозначает номер строки на странице.

⁷ Т. е. не по направлению движения солнца.

⁸ Здесь и далее перевод Д. В. Убушиевой.

довом цикле, представляется в виде вектора с направлением „запад-восток“ (против хода Солнца), а временной с вечера до утра. Это период мифологического творения Солнца» [Дашиева 2004: 226].

Движение против хода солнца отмечается и в празднике Ысыах, Е. Н. Романова пишет, что «... в начале хоровода все три круга совершали движение по ходу Солнца вокруг центрального столба. Затем они уходили с площади *түсүлгэ* через восточный „солнечный“ проход и трижды кружились вокруг восточной коновязи *аар багах*, называемой еще *айыы сэргэтэ* в обратном направлении, т. е. лунной дорогой» [Романова 2012: 222].

Выехав из ставки в соответствии с лунной траекторией, богатырь Савар въезжает на гору и всматривается в чащу леса у подножия этой горы, там он видит пасущихся оленей и маралов и выбирает своей целью оленя, цветом подобного звезде:

І песнь Б. Ц. — [15об.] *erkü-* (6) *lūgiyin mönggön cayān ūlain oroī* (7) *dēreni yarād: dōrbōn jilei širtēd* (8) *ūgei dōnōn xara bürgüdiyin nider šir-* (9) *tēd: dōrbōn tibiyin oroīyigi doqdol-* (10) *tuluni xalēbi: ōi dunduni xalexuni* (11) *buya maral xoyor üzüqdebe: kökō* (12) *debēn öbösōn: kiyitin buluq usun:* (13) *kür zandan modon sūdūrtei genei-la: <...>* (26) *sayixan kürünggiyin amiyni ergülēd* 16 (1) *xōrōn tatabi: öndör cayān ūlayin* (2) *urū kömörū ödōni orōd: öiygiyin* (3) *olon buya marlāsa odon adli önggö-* (4) *tēgii-ni: erbelzeqsen kürünggēren* (5) *ēreji baiji erken tarayaniyini una-* (6) *γāji abād: külüqten acid: kürü* (7) *zandan modoni sūdūrtū abči irji* (8) *xayabi: ‘Взобравшись на вершину белой серебряной горы Эркюлю, стал всматриваться глазами четырехлетнего беркута, что четыре года не смотрел. Так смотрел, что сотрясались все четыре материка. Посмотрел в середину леса и увидел оленей и маралов. У зеленой травы, у прохладной родниковой воды, в тени кругом [растущих] сандаловых деревьев, говорят. <...> Развернув свою красивую Кюрюнг, потянул в сторону. Пустился вниз к подножию высокой белой горы. Из множества лесных оленей и маралов [выбрал] тех, что цветом подобны звездам. На парящей своей Кюрюнг, окружая их, в самую упитанную [выстрелив], уронил. Погрузил на скакуна. Привез и бросил в тени кругом [растущих] сандаловых деревьев’* [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 15об.–16].

На наш взгляд, этот эпизод охоты Савара на оленей и маралов, возможно, и есть рудимент мифа о космическом стрелке, в имплицитном виде сохранившийся в эпическом сюжете. Возможно, образ Савара-охотника на оленей и маралов восходит к самой ранней трактовке мифа, где охотником за оленями является медведь. Именно богатыря Савара ассоциируют с медведем.

Так, боевое оружие Савара *балт* (‘боевой топор, секира’) называется *ээ балт*, что возводят к тюрк. *ай балта* ‘луна-топор’ [Бакаева 2003: 88]. В ойратском словаре, составленном на основе текстов «Джангара» Б. Х. Тодаевой, читаем: «балта (балту) топор; ээ-балта, сара-балта *парн.* боевой топор, топор, секира...» [Тодаева 2001: 54], — таким образом, слова *ээ* и *сара* используются как взаимозаменяемые. Имя Савар ученые возводят к монг. *сава* ‘бить, ударять, выбивать’ [Пюрбеев 2015: 28] и *савар/савр* ‘звериная лапа’ [Кичиков 1980: 431; Бакаева 2003: 88]. В калмыцком языке значения слова *савр* ‘когти; лапа; конечности’ [КРС 1977: 435]. В монгольском языке лексема *савар* имеет следующие значения: ‘1) когти (у зверей и птиц); *бүргэдийн савар* орлиные когти; *харцагын*

савар ястребиные когти; *савар зуурах* сжимать когти; 2) лапа; *баавгайн савар* медвежья лапа (с когтями); *савар нээх* открыть лапу; распустить когти; 3) *үл. тааш.* руки; *гар савар / хөл савар хорш.* а) лапы; б) *шилж.* руки, ноги; *савраа тат!* руки прочь!; *шаазгайн савар ург.* крестики; *савар элсэг амьт.* песочник длиннопалый' [БАМПС 2001: 65].

Н. Б. Дашиева, ссылаясь на значения, приводимые Э. П. Бакаевой, этимологизирует это имя от названия шаманской колотушки, изготавливаемой из медвежьей лапы [Дашиева 2001: 166]. Ученый предполагает, что, возможно, образ Савара восходит к более древнему пласту и связан с образом медведя, который в раннем мифе преследует в течение ночи лосиху с теленком, которые затем превращаются в созвездия Арктур, Большой Медведицы и Малой Медведицы [Дашиева 2001: 94].

Отметим, что у закаменских бурят одним из табуированных названий медведя было «Анда-Бараа ан», восходящее к воззрениям о медведе как сородиче матери — дяди со стороны матери [Дашиева 2001: 141–142]. А в калмыцком эпосе только богатырь Савар считается пришлым, с которым приходится совершить обряд побратимства *анда болх*.

Таким образом, мотив охоты богатыря Савара на оленей и маралух, на наш взгляд, находится в одном семантическом поле с сюжетом о медведе, преследующем оленюху, украшущую солнце. Это подтверждает мнение Э. П. Бакаевой о том, что «...у этнических предков калмыков в прошлом существовал древний сезонный календарь, в котором маркерами двух основных сезонов являлись образы медведя и оленя, связанные с периодами зимы и лета» [Бакаева 2020б: 668].

«Огненное, солнечное начало» трех маралух

Как и фигура охотника, так и персонажи маралы/олени в калмыцком фольклоре — это образы, вобравшие разностадиальные представления и знания народа.

Н. Б. Дашиева констатирует, что «...смена основного мифологического кода календаря, присущего культуре охотников, у скотоводческих народов коррелировала со сменой мировоззренческих аспектов, связанных с представлениями об истоках жизни и смерти. Если в архаичных мифах творения копытные выступают в роли *хтонических противников Солнца*, то новые идеи отводят небесным маралам роль *матерей-прародительниц*, источника рождения Солнца» [Дашиева 2001: 180]⁹.

По всей видимости, такая смена отражена и в эпическом тексте раннего Багацохуровского цикла, который свидетельствует о двух важных функциях оленюхи как хранительницы внешней души и матери-прародительницы в образе копытного, последнее проявляется в имплицитном виде через семантическую природу:

III песнь Б. Ц. — [39] (4) *naran ɣaraxuɪn ömnö züq dödü debēn gedeq ũla baiduq bolnai*: (9) *tere ũlān orō dēreni altan bindaraya önggö-* (10) *tei arban sayixan zandan modun kürēlen uruɣuqsan: moduni dotoroni ɣurban önggö cecegēr* (11) *küreleqseni dotoroni šara ũlān kökō ɣurban altan maral: dunduki maraliyin dotoroni ɣurban* (12) *altan zulzuɣün bayinei genēla: amini tere genē: ayūxu metü mangɣos xāna amini biyedüni* (13) *ügei* 'В стороне восходящего солнца находится гора Деде Девян.

⁹ Курсив автора.

На вершине той горы цвета золота и бирюзы десять прекрасных сандалов, круг образуя, выросли. В том круге деревьев круг из цветов, излучающих три цвета. Внутри желтый, красный, синий, три золотые маралухи [находятся]. Во чреве средней маралухи три золотых детеныша есть, говорят. Они — душа [мангаса], говорят. У грозного Мангас-хана в теле нет души, говорят' [РО БВФ СПбГУ. *Calm*. С. 17. Л. 39].

Н. Б. Дашиева замечает, что «...в ранних представлениях тюрко-монгольских народов мать-прародительница в образе копытного обладала не только функциями рождения Солнца, но и выступала в качестве источника надления душой людей» [Дашиева 2001: 182].

Представление о бессмертии эпического героя, в частности мангаса, генетически восходит к образу «внешней» души, так как у калмыков бытовали традиционные представления о разных душах [Бакаева 2003: 157].

Если текст напрямую свидетельствует о трех золотых маралухах как хранительницах души, то о возможной функции матери-прародительницы свидетельствуют косвенно элементы данного эпизода.

Во-первых, это образы маралов/олений, являющихся символами Солнца. Это золотой цвет детенышей в чреве маралухи, свидетельствующий об их солнечной природе. Так, «цвета золота и бирюзы» и деревья, растущие кругом и излучающие цвета; вероятно, это связано с символическим изображением солярно-лунного круга. Как пишет Г. Р. Галданова, у бурят «...солнце изображается в виде восьми кругов, с отходящими от внешнего круга лучами — восьмилучевое солнце; луна — в виде девяти кругов, без лучей» [Галданова 1987: 20]. Деревья числом десять, возможно, символизируют десять стрел, которые Н. Б. Дашиева интерпретирует как «числовой код сидерических месяцев, совпадающих по длительности со сроком вынашивания плода...» [Дашиева 2001: 199], что соответствует идее «творение-рождение».

Заключение

Эпический сюжет одвигающемся по лунной дороге богатыре Саваре, охотящемся на оленей и маралов, на наш взгляд, восходит к космогоническому мифу о небесном стрелке (= Сириус) и копытных (= звезды из пояса созвездия Орион). Более того, образ богатыря Савара, возможно, восходит к архаическому мифу о медведе-охотнике, преследующем оленей, укравших солнце. Такая интерпретация архаического сюжета из раннего Багацохуровского цикла калмыцкого героического цикла «Джангар» подтверждает мнение Э. П. Бакаевой о том, что в архаичном календаре калмыков «основными символами являлись образы копытного животного и медведя» [Бакаева 2010: 299] и концепцию Н. Б. Дашиевой о том, что образ небесного стрелка сменил мифологический облик медведя, освобождающего солнце в древнейшем мифе о первотворении [Дашиева 2001: 167]. К тому же семантика образов соответствует календарной традиции, зафиксированной в XIX в. и, вероятно, бывшей характерной для более раннего времени.

Несмотря на отсутствие среди калмыков мифологических сказаний на данную тему, эпический текст хранит архетипические значения общего знания традиции.

Источники

- НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15 — Научный архив Русского Географического общества. Оп. 1. Разряд 53. Д. 15. Л. 1–30об. Рукопись на ойратской письменности.
 РО БВФ СПбГУ. Calm. С. 17 — Рукописный отдел Библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Calm. С. 17. Ед. хр. 1770. Л. 1–28. Строки 30–31. Рукопись на ойратской письменности.

Sources

- Russian Geographical Society, Scientific Archive. Manuscript. Cat. 1. Series 53. File 15. P. 1–30. (In Oir.)
 St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Manuscript Department. Manuscript. Calm. С. 17. File no. 1770. P. 1–28. Lines 30–31. (In Oir.)

Литература

- Бакаева 2003 — Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
 Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.
 Бакаева 2010 — Бакаева Э. П. Календарная обрядность // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 290–300.
 Бакаева 2020а — Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 1 // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 368–384. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-368-384
 Бакаева 2020б — Бакаева Э. П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 3. С. 661–687. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
 БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. В 4-х тт. Т. 3. Ө–Ф. М.: Academia, 2004. 440 с.
 Галданова 1987 — Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 113 с.
 Данилова 2016 — Данилова Н. К. Сакральное пространство: архитектурное воплощение традиционного мировоззрения народа саха // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 1 (39). С. 135–142.
 Дашиева 2001 — Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2001. 299 с.
 Дашиева 2004 — Дашиева Н. Б. Лунно-солнечный календарь по созвездиям Ориона и Сириуса // Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. С. 225–226.
 Кичиков 1980 — Кичиков А. Ш. Об итогах изучения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: мат-лы Всесоюз. науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, ГРВЛ, 1980. С. 428–436.
 КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.
 Лепехин 1771 — Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768–1769 году. Ч. 1. СПб.: При Императорской Академии наук, 1771. 537 с.
 Омакаева 1993 — Омакаева Э. У. Культ небесных светил у калмыков // I Международная конференция «Традиционные культуры и среда обитания». М.: Наука, 1993. С. 150–153.
 Паллас 1773 — Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. СПб.: При Императорской Академии наук, 1773. 117 с.
 Попов 1919 — Попов И. И. Донские калмыки-казаки // Очерки географии Всевеликого войска Донского / сост. В. Б. Богачев. Новочеркасск: Отдел народного просвещения Всевеликого Войска Донского, 1919. 523 с.

- Пюрбеев 2015 — Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (= Жаңһр дуулвр: сойл болн келн) / на рус. и калм. яз. 2-е изд., перераб. Элиста: НПП «Джангар», 2015. 280 с.
- Романова 2012 — Романова Е. Н. Календарь // Якуты Саха / отв. ред.: Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова. М.: Наука, 2012. 598 с.
- Тодаева 2001 — Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (По версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 494 с.

References

- Bakaeva E. P. Calendar of rites. In: Bakaeva E. P., Zhukovskaya N. L. (eds.) *The Kalmyks*. Moscow: Nauka, 2010. Pp. 290–300. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Pre-Buddhist Beliefs of Kalmyks. Elista: Dzhangar, 2003. 358 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Sacral Codes of Kalmyk Culture. Elista: IKIAT, 2009. 159 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient beliefs and later Buddhist additions. Part 1. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 2. Pp. 368–384. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-368-384
- Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient beliefs and later Buddhist additions. Part 2. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 3. Pp. 661–687. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
- Danilova N. K. Sacral space: Architectural embodiment of traditional outlook. *Tomsk State University Journal of History*. 2016. No. 1 (39). Pp. 135–142. (In Russ.)
- Dashieva N. B. Calendar in Buryat Traditional Culture: A Study in History, Ethnography, and Cultural Genetics. Ulan-Ude: East Siberian State Academy of Culture and Arts, 2001. 299 p. (In Russ.)
- Dashieva N. B. Moon and solar calendar by Orion and Sirius constellations. In: Abaeva L. L., Zhukovskaya N. L. *The Buryats*. Moscow: Nauka, 2004. Pp. 225–226. (In Russ.)
- Galdanova G. R. Pre-Lamaist Beliefs of Buryats. Novosibirsk: Nauka, 1987. 113 p. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Epic of Jangar: research outcomes. In: *Jangar and Issues of Turko-Mongolian Epic*. Conference proceedings (Elista; May 17–19, 1978). Moscow: Nauka — GRVL, 1980. Pp. 428–436. (In Russ.)
- Lepekhin I. I. Across Different Provinces of Russia, 1768–1769: Daily Travel Notes by Ivan Lepekhin, Medical Doctor and Adjunct Professor. Part 1. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1771. 537 p. (In Russ.)
- Muniev B. D. (ed.) *Kalmyk-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)
- Omakaeva E. U. Kalmyk cult of celestial bodies. In: *Traditional Cultures and Environment*. Conference proceedings. Moscow: Nauka, 1993. Pp. 150–153. (In Russ.)
- Pallas P. S. A Journey across Different Provinces of the Russian Empire. Part 1. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1773. 117 p. (In Russ.)
- Popov I. I. Kalmyk Don Cossacks. In: Bogachev V. B. (comp.) *Almighty Don Host: Geographical Essays*. Novochoerkassk: Public Education Department (Almighty Don Host), 1919. 523 p. (In Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. (ed.) *Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary*. In 4 vols. Vol. 3: Ө–Ф. Moscow: Academia, 2004. 440 p. (In Mong. and Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. *Epic of Jangar: Culture and Language*. 2nd ed., rev. Elista: Dzhangar, 2015. 280 p. (In Kalm. and Russ.)
- Romanova E. N. Calendar. In: Alekseev N. A., Romanova E. N., Sokolova Z. P. (eds.) *The Yakuts. The Sakha*. Moscow: Nauka, 2012. 598 p. (In Russ.)
- Todaeva B. Kh. *Dictionary of Xinjiang Oirat*. Elista: Kalmykia Book Publ., 2001. 494 p. (In Kalm. and Russ.)

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК / UDC 81'36=512.31

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-577-589



Семантическая обусловленность структуры конструкций с глаголами речи

Надежда Баировна Даржаева¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор филологических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-1701-2329. E-mail: dnadezhda@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Даржаева Н. Б., 2021

Аннотация. *Введение.* Изъяснительные конструкции, в частности с глаголами речи в роли главного предиката, остаются малоисследованными в бурятском языке. Системное их изучение предполагает детальный анализ как семантики управляющего предиката, так и структуры всей конструкции. *Цель* статьи заключалась в выявлении корреляции между семантикой глаголов речи и структурным типом конструкции. Для достижения этой цели необходимо было решить следующие *задачи*: определить состав группы глаголов речи, провести инвентаризацию конструкций, выявить структурные типы, продемонстрировать их специфические характеристики, распределить по ним глаголы речи, а также проследить связь между глагольной семантикой и типом конструкции. *Материалом* исследования послужили оригинальные художественные тексты на бурятском языке, размещенные в электронном Бурятском корпусе. Применялись следующие *методы* исследования: лингвистическое наблюдение, описание, метод компонентного анализа, структурное моделирование. *Результаты* исследования. Значение изъяснения в бурятском языке выражается тремя структурными типами конструкций: причастно-падежные, причастно-послеложные и бифинитные, — причем каждый из них специализируется на выражении сообщения определенного уровня абстрагирования, а именно: бифинитные конструкции вводят прямую речь; причастно-падежные с винительным падежом зависимого сказуемого передают косвенную речь; послеложные конструкции называют тему сообщения. Как показывает анализ распределения глаголов речи по структурным типам, глаголы с семантикой, предполагающей длительный речевой акт типа 'рассказывать', чаще встречаются в бифинитных и послеложных конструкциях. Глаголы речи, семантика которых имеет значение короткого речевого акта типа 'добавить', реализуют валентность содержания речи в конструкциях с прямой речью со скрепой *гэжэ*. Глаголы речи, различающиеся ролью в коммуникации, например, *асуу-*, *хура-* 'спрашивать', а также глаголы речевой каузации реализуют валентность содержания речи в бифинитных конструкциях с *гэжэ* и причастием в винительном падеже. Автор пришел к *выводу*, что семантика глагола речи предопределяет структуру конструкции. **Ключевые слова:** монгольские языки, синтаксис бурятского сложного предложения, глаголы речи, прямая речь, конструкции оперирования информацией, конструкции со скрепой *гэжэ*

Благодарность. Исследование выполнено в рамках государственного задания — проект «Мир человека в монгольских языках: анализ средств выражения эмотивности» (номер госрегистрации: № 121031000258-9).

Для цитирования: Даржаева Н. Б. Семантическая обусловленность структуры конструкций с глаголами речи. // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 577–589. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-577-589

Constructions with Verbs of Speech: Semantic Predicament of Structure Reviewed

*Nadezhda B. Darzhaeva*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Dr. Sc. (Philology), Senior Research Associate

 0000-0002-1701-2329. E-mail: dnadezhda@mail.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Darzhaeva N. B., 2021

Abstract. *Introduction.* Explanatory constructions in the Buryat language, namely, those with verbs of speech as their main predicate, have not been studied in detail so far. Their systematic study involves a detailed analysis of both the semantics of the predicate of the main clause and the structure of the entire construction. The *purpose* of the article was to identify the correlation between the semantics of verbs of speech and the structural type of constructions. For the purpose, it was necessary *i)* to identify the group of verbs of speech, *ii)* to make an inventory of the structures in question, *iii)* to identify their structural types and specific characteristics, *iv)* to distribute verbs of speech according to structural types, and *v)* to study the interdependence between the semantics of verbs and the types of constructions. Original literary texts of the Buryat electronic corpus served as *material* for the study. Linguistic observation, description, component analysis, and structural modeling were used as *methods* of the analysis. *Research results.* Buryat explanatory clauses are of the three structural types: participial, participial with postpositions, and bifinite constructions. Each of them specializes in expressing information of a particular level of abstraction: bifinite constructions introduce direct speech; participial constructions with the accusative case of the dependent predicate convey indirect speech; participial constructions with postpositions name the theme. As the analysis of the distribution of verbs of speech by structural types shows, verbs with semantics suggesting a long speech act like ‘to tell’ are more often used in bifinite and postpositional constructions. Those with the meaning of a short speech act, or of the type ‘to add’, implement the valence of the speech in constructions with direct speech and conjunction *gezhe*. Verbs of speech that differ in their role in communication, for example, *asuui-*, *hura-* (ask), implement the valence of the speech in bifinite constructions with *gezhe* and participles in the accusative case. The author *concluded* that the structure of the constructions under study is largely dependent on the semantics of the verbs of speech.

Keywords: Mongolian languages, the syntax of the Buryat complex sentence, verbs of speech, direct speech, constructions of information control; constructions with conjunction *gezhe*

Acknowledgements. The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000258-9 ‘Human World in Mongolic Languages: Analyses of Emotion Expression Means’.

For citation: Darzhaeva N. B. Constructions with Verbs of Speech: Semantic Predicament of Structure Reviewed. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 577–589. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-577-589

Введение

В Грамматике бурятского языка 1962 г. конструкциям с глаголами речи отведено незначительное место, рассматриваются прямая и косвенная речь [Бертагаев, Цыдендамбаев 1962: 296–309]. Ввиду системного структурно-семантического описания обстоятельственных конструкций [Скрибник, Даржаева 2016] появилась необходимость такого изучения конструкций изъяснительного типа. В этой статье мы рассмотрим конструкции, в которых содержание речи выражается предикативным (сентенциальным) актантом. Из них центральной является конструкция с грамматикализованной изъяснительной скрепой на базе глагола речи *гэ*- ‘говорить, сказать’. В настоящее время растет внимание отечественных и зарубежных монголоведов к конструкциям этого типа [Бембеев 2017; Князев 2009; Пюрбеев 1976; Пюрбеев 2010; Скрибник 1987; Скрибник 2015; Baranova 2015; Hashimoto 2004; Song 2002; Street 2013]. Однако в бурятском языке такие конструкции остаются малоисследованными [Санжеев 1940; Скрибник 1987; Скрибник 2015; Даржаева 2020], несмотря на огромную роль таких форм в синтаксисе как простого, так и сложного (полипредикативного) предложения. Г. Д. Санжеев писал: «Если этот глагол формально передает прямую речь, то на самом деле его синтаксическая функция чрезвычайно обширна» [Санжеев 1940: 82].

Цель статьи — выявление корреляции между семантикой глаголов речи и структурным типом конструкции. Для начала определим состав группы глаголов речи, затем структурные типы, в которых они встречаются. Эта группа включает в себя значительное число единиц, различающихся смысловыми оттенками. Центральным и самым нейтральным из них является глагол *гэ*- ‘говорить’; остальные глаголы передают дополнительные характеристики речи, например, по типу информирования (*хэлэ*- ‘говорить’, *хөөрэ*- ‘рассказывать’, *дуулга*- ‘сообщать’, *дуугар*-, *үгэл*- ‘промолвить’, *үгэ хэлэ*- ‘сказать (слово)’), роли в коммуникации (*асуу*-, *хура*- ‘спросить’, *харюуса*- ‘ответить’, *ханда*- ‘обратиться’, *нэмэ*- ‘добавить’, *арса(лда)*- ‘спорить, отказываться’), внешним особенностям (*гиина*- ‘визжать’, *шэбэнэ*- ‘шептать’, *зандар*- ‘кричать, браниться’, *хаишхар*- ‘кричать’), либо же называют речевые проявления интеллектуальной, эмоциональной, волевой и т. п. деятельности (*магта*- ‘хвалить’, *гонгино*- ‘жаловаться, капризничать’, *хонирхо*- ‘интересоваться’ и т. д.), глаголы речевой каузации (*гүй*- ‘просить’, *захи*- ‘давать наказ, заказывать’, *аргада*- ‘уговаривать’, *баала*- ‘заставлять’, *ури*- ‘приглашать’ и т. п.) (ср. [Русская грамматика 1980: 485]).

С такими глаголами возможны три структурных типа зависимой части: конструкции с *гэжэ*, вводящие прямую речь; конструкции косвенной речи — причастно-падежные с винительным падежом зависимого сказуемого; и послеложные, называющие тему сообщения (с послелогами *тухай*, *тушаа* ‘о’). Вопрос зависимости типа конструкции от семантических и морфосинтаксических свойств матричного предиката поднимался на материале калмыцкого языка: «Наличие нескольких типов сентенциальных дополнений в калмыцком языке

ставит вопрос о том, как распределяются эти типы в зависимости от класса матричного предиката» [Князев 2009: 526].

Материалом исследования послужили оригинальные художественные произведения бурятских авторов, размещенные в электронном Бурятском корпусе. Общий объем выборки составляет около 500 примеров с глаголами речи в главной части. При сборе материала использовались традиционные методы первичного лингвистического наблюдения, описания, сопоставления, а также количественный анализ текстового корпуса. В ходе исследования также применялись методы контекстного и компонентного анализа, метод структурного и семантического моделирования сложного предложения.

Основная часть

1. Конструкции прямой речи с *гэжэ*

Структура модели: [ПЕ] – гэ-*PST/PRS* N=*NOM*; [ПЕ] *гэжэ* [ПЕ]

Относительно конструкций прямой речи ставится вопрос, заполняет ли прямая речь объектную валентность главного глагола, т. е. можно ли рассматривать прямую речь как аналог придаточного предложения, подобно косвенной речи, и относятся ли такие построения к уровню сложного предложения или к уровню текста (ср. «direct quote complement», т. е. «дополнение — прямая речь» в [Givon 1990; Cristofaro 2011]). Эти конструкции явным образом послужили базой для грамматикализации скрепы *гэжэ* в качестве изъяснительного союза.

Из всех глаголов речи только сам глагол *гэ-* ‘говорить’ может вводить прямую речь непосредственно:

- (1) — *Үбгэр-хэ* *саг* *ойрто-жо-л* *бай-на* — *гэ-бэ* *багша*
 стареть-PC. время приближаться- AUX- говорить- учитель
 FUT CVB-PCL PRS[3SG/PL] PST[3SG/PL]¹

‘«Время старости все приближается», — сказал учитель’ (Б. Мунгонов. Хара халхин) [Бурятский корпус]. (Здесь и далее перевод выполнен автором статьи. — Н. Д.)

Со всеми остальными глаголами речи необходимо использовать глагол *гэ-* как вспомогательный: самая частотная форма — деепричастие одновременности *гэ-жэ* ‘говоря’ — уже грамматикализована как текстовая скрепа и как изъяснительный союз.

- (2) *Бүхы* *юумэн* *биш* — *гэжэ* *Шанархан* *хоролхон* *хэлэ-нэ*
 все вещь есть COMP Ш. язвительно говорить-
 PRS[3SG]

‘Шанархан язвительно говорит: «Все есть»’ (М. Осодоев. Баршуудхын дүүхэй) [Бурятский корпус].

- (3) *Бү* *хуса,* *хэбтэ!* — *гэжэ* *Чэмэд* *зандар-ба*
 NEG лаять-IMP лежать-IMP COMP Ч. кричать-PST[3SG/PL]

‘«Перестань лаять, лежи!» — Чэмэд прикрикнул’ (Д.-Д. Дугаров. Хара булган) [Бурятский корпус].

¹ В квадратных скобках в глоссированных примерах здесь и далее указывается нулевое окончание, маркирующее грамматические категории.

Конструкции, в которых прямая речь оформляется без соответствующих кавычек и тире, можно рассматривать как следующий этап грамматикализации деепричастной формы *гэжэ*:

- | | | | | | |
|-----|------------------------------|----------------------------|---------------------|---------------------|--------------------------------------|
| (4) | <i>Эндэ-һээ</i>
здесь-ABL | <i>яба-гты</i>
идти-IMP | <i>гэжэ</i>
COMP | <i>танда</i>
вам | <i>хэлэ-нэ-б</i>
говорить-PRS-1SG |
|-----|------------------------------|----------------------------|---------------------|---------------------|--------------------------------------|

‘Я говорю вам, чтобы уходили отсюда (букв.: уходите отсюда)’ (Г.-Д. Дамбаев. Эжын хоёр) [[Бурятский корпус](#)].

- | | | | | | |
|-----|------------------------|-------------------------|-------------------------------------|---------------------|--------------------|
| (5) | <i>...ехэ</i>
много | <i>бэрхээр</i>
умело | <i>наада-ба-т</i>
играть-PST-2SG | <i>гэжэ</i>
COMP | <i>Доржо</i>
Д. |
| | <i>Лев</i> | <i>Николаевич-ые</i> | <i>магта-ба</i> | | |
| | Л. | Н.-ACC | хвалить-PST[3SG/
PL] | | |

‘Доржо похвалил Льва Николаевича, мол, Вы сыграли очень хорошо’ (Ч. Цыден-дамбаев. Түрэл нютагһаа холо) [[Бурятский корпус](#)].

- | | | | | |
|-----|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|
| (6) | <i>Эрдэни</i> | <i>гулваа</i> | <i>хурим-ай</i> | <i>зон-ише</i> |
| | Э. | глава | свадьба-gen | народ-асс |
| | <i>шэмээгүй</i> | <i>боло-гты</i> | <i>гэжэ</i> | <i>хашхар-на</i> |
| | тихий | становиться-IMP | COMP | кричать-PRS[3SG] |

‘Глава Эрдэни кричит, чтобы люди на свадьбе стали тише (букв. замолчите)’ (Х. Намсараев. Үүрэй толон) [[Бурятский корпус](#)].

Поскольку в этих конструкциях воспроизводится прямая речь, формы финитного сказуемого перед *гэжэ* могут быть любыми, содержать разные типы частиц, вопрос, восклицание и т. д. Поэтому этот структурный тип, по нашим наблюдениям, характеризуется тем, что в нем употребляются все глаголы речи без исключения. Две группы глаголов речи, характеризующиеся внешними особенностями (*гиина*- ‘визжать’, *шэбэнэ*- ‘шептать’, *зандар*- ‘кричать, браниться’, *хашхар*- ‘кричать’) и речевыми проявлениями интеллектуальной, эмоциональной, волевой и т. п. деятельности (*гонгино*- ‘жаловаться, капризничать’, *һонирхо*- ‘интересоваться’ и т. д.), употребляются только в этих конструкциях.

Отдельно рассмотрим конструкцию с глаголами речевой каузации:

$$(...V_{\text{имп}}) \text{ гэжэ } ...V_{\text{реч.кауз.}} \rightarrow N_{\text{лицо-адресат-вин.п./д.-м.п.}}$$

В конструкции речевой каузации используются в первую очередь глаголы типа «просить» со значением побуждения к действию (*гуй*- ‘просить’, *захи*- ‘давать наказ, заказывать’, *аргада*- ‘уговаривать’, *баала*- ‘заставлять’, *ури*- ‘приглашать’ и т. п.). Кроме того, в ней встречаются общекаузативные глаголы типа ‘заставлять’ и ‘посылать’, в семантике которых нет прямого указания на то, что каузация осуществлялась посредством речи, но, тем не менее, речь подразумевается. В зависимой части конструкции предикат стоит в форме императива, а факультативный акт — лицо в винительном падеже, либо адресат в дательном-местном падеже. Проиллюстрируем конструкцию:

- (7) ...тэдэ гурбан-аа буряад дуу дуула-гты гэжэ баала-ба
те три-REFL бурятский песня петь-IMP COMP заставлять-
PST[3SG/
PL]

‘[Он] заставил тех своих троих спеть бурятскую песню (букв.: мол, спойте бурятскую песню)’ (Б. Санжин, Б. Дандарон. Заяанай зам) [Бурятский корпус].

- (8) ...хүлисэ-жэ хайрл-ыт гэжэ эртэнһээ гуй-на-б
простить-CVB жалеть-2PL COMP заранее просить-PRS-1SG

‘Заранее прошу вас простить (букв. мол, простите)’ (Ч. Цыдендамбаев. Түрэл нютагһаа холо) [Бурятский корпус]

Мы придерживаемся точки зрения Е. К. Скрибник, которая рассматривает конструкции с прямой речью на уровне текста, а изъяснительные и целевые — на уровне полипредикации [Скрибник 1987: 36]. В бурятском сложном (полипредикативном) предложении роль грамматикализованных инфинитных форм от служебного глагола говорения *гэ-* велика: с их помощью образуются новые конструкции, причем как изъяснительные, так и обстоятельственные [Даржаева 2020: 53].

2. Конструкции непрямой речи (причастно-надежные)

В зависимой части причастно-надежных конструкций причастное сказуемое стоит в винительном падеже.

Структура модели: [(N-GEN ↔) V-PC-(NEG)-ACC-POSS)] V^{SPEAKING VERB}

В этом структурном типе могут использоваться разные временные формы причастий, так как с глаголами речи нет ограничений на временные характеристики зависимой части (рассказывать можно и о прошлом, и о будущем), хотя чаще всего встречается, разумеется, форма причастия прошедшего времени на *-һан*. Кроме того, за счёт использования инфинитных форм и показателей притяжания в качестве личных маркеров модально-временные и лично-числовые характеристики зависимой части сдвигаются в относительный план (не прошедшее время, а предшествование, не первое лицо, а моносубъектность). Приведем примеры с разными формами причастий:

- (9) ямар хүн-үүд-тэй уулза-һан-аа хөөрэ-бэ.
какой человек-PL-COM встречаться-PC.PST- рассказывать-PST[3SG/
REFL PL]

‘[Он] рассказал, с какими людьми встретился’ (Д. Эрдынеев. Хүлэг инсагаална) [Бурятский корпус].

- (10) удаадахи эшелон-оор яба-хаяа хөөрэ-бэ
следующий эшелон-INS идти-CVB рассказывать-PST[3SG/
PL]

‘[Она] рассказала, что поедет следующим эшелон’ (Ж. Тумунов. Нойрһоо һэриһэн тала) [Бурятский корпус].

- (11) Бугуулида-жа яба-даг-аа абьяастай халуунаар хөөрэ-нэ
бросать аркан-CVB AUX-PC. слишком горячо рассказы-
HAB-REFL вать-PRS[3SG]

‘[Он] с жаром рассказывает, как (обычно) бросает аркан’ (Ц. Шагжин. Улаан морид) [Бурятский корпус].

- (12) ... агроном юун-эй боло-һ-ые асуу-на
а. что-GEN происходить-PC.PST- спрашивать-PRS[3SG/
ACC PL]

‘Агроном спрашивает, что произошло’ (Ц. Дон. Брынзын санха) [Бурятский корпус].

Как видим, в зависимой части возможны причастия прошедшего и будущего времени, а также многократное причастие. Информация здесь подана как объект, поэтому в качестве главного предиката употребляется ограниченный круг глаголов: нейтральные по семантике и роли в речевой ситуации. Не встречаются глаголы с дополнительными характеристиками, например, глаголы *гиина-* ‘визжать’, *зандар-* ‘ругаться’, *харюуса-* ‘отвечать’, а также глагол *үгэ хэлэ-* ‘сказать (слово)’, который содержит в своем составе слово *үгэ* ‘слово’, заполняющее позицию прямого дополнения. Глагол речи *магта-* ‘хвалить’, имеющий сильную валентность объекта речевого действия, употребляется в данном структурном типе, но преимущественно с именами существительными или местоимениями в зависимой части:

- (13) Тэрэ Үлзыт-ын пол-чин таряа-е магта-ба
Он У.-GEN поле-GEN зерно-ACC хвалить-PST[3SG/PL]

‘Он похвалил урожай зерна на поле в [деревне] Улзыто’ (С. Цырендоржиев. Эсэгын ганса) [Бурятский корпус].

Семантика глаголов речевой каузации обуславливает употребление в зависимой части только причастия будущего времени на -хА:

- (14) Мал-ай гүүртэ-дэ мүнөөдэр үхибүү-д туһал-х-ые гуй-на-б
ээр-ээ тнай
скот- гурт-DAT сегодня ребенок- помогать-PC. просить-PRS-
GEN гурт-DAT сегодня PL-INS- FUT-ACC- 1SG
REFL POSS2PL

‘Я прошу вас сегодня помочь вместе с детьми на гурту’ (Б. Шойдоков. Дайсанай ара талада) [Бурятский корпус].

Конструкции с зависимой частью — темой сообщения

Тему сообщения при глаголах речи оформляют послелог *тухай*, *тухайда*, *тушаа* ‘о; о том, что’. Структура модели: [(N-GEN ↔ V-PC-(NEG) *тухай*-POSS) (... V^{SPEAKING VERB})

В подавляющем большинстве случаев они сочетаются с существительными (‘говорить о делах’), называя тему сообщения. Причастные же конструкции встречаются реже (например, из ста первых употреблений послелога *тухай* в Бурятском корпусе 80 — это сочетания с именами, и только 20 — с синтаксическими компонентами, т. е. причастными конструкциями). В них обобщается содержание коммуникации любого объема и представляется в максимально компактном виде. Из названных трёх послелогов самый частотный — это *тухай* (около 3 600 употреблений в Бурятском корпусе), *тухайда* и *тушаа* встретились примерно по 150 раз. Возможные семантические различия между ними еще

подлежат выяснению. В зависимой части преобладает употребление причастия прошедшего времени, затем будущего и многократного причастий.

В рассматриваемой конструкции причастные формы в зависимой части стоят в неопределенном падеже. Проиллюстрируем конструкцию с послелогом *тухай*:

- (15) Энэ үедэ минии үбиш-өөр хүбүүн-эй үбдэ-һэн
этот время мой болезнь- сын-GEN болеть-PC.
INS PST
- тухай намда дуулг-аа-гүй*
pstp мне сообщать-PC.
PRS-NEG[3SG/
PL]

‘[Он] не сообщил мне о том, что в это время моей болезнью заболел сын’ (З. Гомбожабай. Хальмаг басаган) [Бурятский корпус].

- (16) Тогоош-ын юу хэ-һэн тухай һонирхо-бо
T-GEN что делать-PC. PSTP интересоваться-PST[3SG/
PST PL]

‘[Он] поинтересовался о том, что сделал Тогоошо’ (Д.-Д. Дугаров. Хаанабши минии холонго) [Бурятский корпус].

Примеры с послелогом *тухайда*:

- (17) Владимир Яковлевич- хэшээл-ээ юундэ хэ-хэ-еэ боли-һон
ын Я.-gen урок- почему делать-PC. перестать-
REFL FUT-REFL PC.PST
- тухайда үхибүү-д Адам Адамович- асуу-ба-д*
PSTP ребенок-PL А. А.-ABL спрашивать-
PST-PL

‘Дети спросили Адама Адамовича о том, почему Владимир Яковлевич перестал вести уроки’ (Ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо) [Бурятский корпус].

- (18) алаг зээрд-ые шарга-да оруул-жа
белобокий рыжий-асс сани-dat вводить-cvb
һурга-ха тухайда хэлэ-жэ хала-ба-гүй.
учить-PC.FUT PSTP говорить-CVB отстать-PST-NEG

‘[Он], не отставая, говорил о том, что научит запрягать рыже-белого (коня) в сани’ (М. Осодоев. Заха холын зямхада) [Бурятский корпус].

Пример с послелогом *тушаа*:

- (19) Телевизионно ретранслятор бар-юул-ха тушаа Дамба
телевизионный р. строить-caus-pc. pstp Д.
fut
- Бальжинимаевич нэгэтэ хэлэ-һэн юм*
Б. однажды говорить-PC.PST PCL[3SG/
PL]

‘Дамба Бальжинимаевич однажды сказал о том, что построят телевизионный ретранслятор’ (Б. Мунгонов. Баян зүрхэн) [Бурятский корпус].

Отдельно стоит отметить вышеупомянутый глагол речи *үгэ хэлэ*- ‘сказать (слово)’, который преимущественно употребляется в послеложной конструкции: вместе с глаголами *асуу*-, *хура*- ‘спрашивать’ управляет зависимой частью с именами существительными, например:

- (20) *Үхибүү-д-эй уялга тухай үгэ хэлэ-бэ.*
 ребенок-PL-GEN обязанность PSTP слово говорить-PST[3SG/
 PL]

‘[Директор] Выступил об обязанностях детей’ (К. Цыденов. Бусахал даа хабар) [Бурятский корпус].

- (21) Э, *түрэ-һэн нютаг тухай-гаа асуу-на гү-и?*
 intrj родиться-PC.PST родина PSTP спрашивать-rgs Q-2SG
 REFL

‘Эй, ты спрашиваешь про свою родину?’ (Б. Мунгонов. Хара халхин) [Бурятский корпус].

В рассматриваемом типе конструкций не обнаружены глаголы речи с внешними характеристиками, глаголы, подразумевающие короткий речевой акт, часть глаголов, различающихся ролью в коммуникации (*харюуса*- ‘отвечать’, *ханда*- ‘обращаться’), глагол *магта*- ‘хвалить’, а также глаголы речевой каузации.

Анализ распределения самых частотных глаголов речи по структурным типам показал, что семантика глагола предопределяет структуру конструкции (см. таблицу 1). В нашем понимании все глаголы речи в зависимости от семантики реализуют синтаксические валентности содержания речи и темы сообщения. Например, базовые глаголы речи *хэлэ*- ‘говорить’, *хөөрэ*- ‘рассказывать’, *дуулга*- ‘сообщать’ употребляются во всех трех структурных типах, различающихся уровнем абстрагирования. Эти глаголы реализуют валентность содержания речи в конструкциях с *гэжэ* и причастно-падежных: в первом типе содержание речи представлено полно, однако во втором — информация подана как объект. А такие глаголы, как *дуугар*- ‘молвить’, *нэмэ*- ‘добавить’, *үгэл*- ‘молвить’, предполагают, что говорящий произносит короткие фразы, а иногда несколько слов. Таким образом, они реализуют валентность содержания речи только в конструкциях с придаточным изъяснительным со скрепой *гэжэ*. То же касается глаголов речи с внешними характеристиками: *гиина*- ‘кричать’, *шэбэнэ*- ‘шептать’, *зандар*- ‘ругать’ и т. д. Глаголы речи, различающиеся ролью в коммуникации, *асуу*-, *хура*- ‘спрашивать’ реализуют валентность содержания речи в конструкциях с *гэжэ* и причастием в винительном падеже. Валентность темы у них реализуется на уровне простого предложения в сочетаниях имени и послелога *тухай* ‘о, об’: *тэрэ ном тухай асууба* ‘спросил про ту книгу’. Остальные глаголы также употребляются в конструкции с *гэжэ*. Отдельно стоит отметить глагол *һонирхо*- ‘интересоваться’, который управляет двумя формами причастий: в винительном и орудном падеже под влиянием русского языка (более частотная конструкция), например:

- (22) *Тэрэ хүн эндэ-һээ хаана отог урил-хаа бай-һ-ые- һонирхо-бо*
 нь

тот человек здесь- где балаган сменять- AUX-PC. интересоваться-
 ABL CVB PST-ACC- PST[3SG/
 POSS3 PL]

‘Тот человек поинтересовался, где они собираются сменить балаган’ (С. Цырен-доржиев. Шулуун хадын хойморто) [Бурятский корпус].

- (23) Директор-ай ямар ном унша-даг-аар-нь *һонирхо-бо*
 директор-GEN какой книга читать-PC. HAB- интересоваться-
 INS-POSS3 PST[3SG/PL]

‘[Она] поинтересовалась тем, какие книги читает директор’ (К. Цыденов. Бусахал даа хабар) [Бурятский корпус].

Приведем таблицу, отражающую дистрибуцию бурятских глаголов речи по структурным типам конструкций.

Таблица 1. Распределение глаголов речи по структурным типам

[Table 1. Verbs of speech by structural patterns]

Глаголы речи	Причастно-падежная конструкция	Причастно-последложная конструкция	Конструкция с <i>гэжэ</i>
<i>хэлэ</i> - ‘говорить’	+	+	+
<i>хөөрэ</i> - ‘рассказывать’	+	+	+
<i>дуулга</i> - ‘сообщить’	+	+	+
<i>дуугар</i> - ‘сказать’	—	—	+
<i>үгэл</i> - ‘сказать’	—	—	+
<i>үгэ хэлэ</i> - ‘сказать (слово)’	—	⁺ N <i>түхай</i>	+
<i>нэмэ</i> - ‘добавить’	—	—	+
<i>гиина</i> - ‘визжать’	—	—	+
<i>шэбэнэ</i> - ‘шептать’	—	—	+
<i>зандар</i> - ‘ругаться’	—	—	+
<i>хаихар</i> - ‘кричать’	—	—	+
<i>асуу</i> -, <i>һура</i> - ‘спрашивать’	+	⁺ N <i>түхай</i>	+
<i>харюуса</i> - ‘отвечать’	—	—	+
<i>ханда</i> - ‘обращаться’	—	—	+
<i>гонгино</i> - ‘жаловаться’	—	—	+
<i>магта</i> - ‘хвалить’	+	—	+
<i>һонирхо</i> - ‘интересоваться’	Причастие или сущ. в орудном падеже	+	+
Глаголы речевой каузации	Причастие будущего времени	—	+

Приведём также сведения о частоте употребления разных типов синтаксических дополнений при глаголах речи. Ведущим типом здесь являются придаточные с *гэжэ* (например, в Бурятском корпусе на них приходится 43 из первых 100 употреблений глагола *хэлэ*- ‘говорить, сказать’), далее следуют причастно-падежные (3 случая из 100) и причастно-последложные (1 случай) конструкции; во всех остальных случаях используются именные дополнения, напр. ‘скажи правду/об этом’, либо наречия — ‘говори потише’.

Выводы

В бифинитных конструкциях используются все семантические группы глаголов речи, поскольку структурные возможности этих конструкций полностью отвечают семантике глаголов речевой деятельности. Зависимая часть, представляющая содержание информации, может быть построена по принципу прямой и косвенной речи. В причастно-падежных конструкциях важной является также семантика главного сказуемого: управлять винительным падежом причастия могут не все глаголы речи. В послеложных конструкциях тему сообщения при глаголах речи оформляют послелог *тухай*, *тухайда*, *тушаа* ‘о; о том, что’. Поскольку их задача — обобщить содержание коммуникации любого объёма и представить его в максимально компактном виде, в подавляющем большинстве случаев они сочетаются с существительными (‘говорить о делах’), причастные конструкции встречаются реже. Однако необходимо отметить, что в причастно-послеложных конструкциях в роли главного сказуемого, как правило, выступают базовые глаголы речи, предполагающие в основном длительный речевой акт, например, *хөөрэ*- ‘рассказывать’, *хэлэ*- ‘говорить’. Семантика таких глаголов, как *зандар*- ‘ругаться’, *гиина*- ‘визжать’, *хаихар*- ‘кричать’, *магта*- ‘хвалить’, *баала*- ‘заставлять’ и т. п., не предполагает их употребление в конструкциях данного типа.

Перспективы дальнейшего исследования проблемы мы видим в более детальном изучении семантических различий как между структурными типами, так и между синонимичными конструкциями внутри них. Исследовательский интерес также представляют грамматикализованные формы глагола речи *гэ*- ‘говорить, сказать’.

Список условных сокращений и глосс

ПЕ — предикативная единица
 ABL — исходный падеж
 ACC — винительный падеж
 AUX — вспомогательный глагол
 CAUS — каузатив
 COM — совместный падеж
 COMP — изъяснительный союз
 CVB — деепричастие
 DAT — дательно-местный падеж
 FUT — будущее время
 GEN — родительный падеж
 HAB — многократное причастие
 IMP — повелительное наклонение
 INS — орудный падеж
 INTRJ — междометие
 N — существительное
 NEG — отрицание
 Q — вопросительная частица
 PC — причастие
 PCL — частица
 PL — множественное число
 PSTP — послелог
 POSS — лично-притяжательная частица

PRS — настоящее время
 PST — прошедшее время
 REFL — притяжание
 SG — единственное число
 V — глагол, глагольная основа
 1 — 1-е лицо
 2 — 2-е лицо
 3 — 3-е лицо

Источники

Бурятский корпус — Бурятский корпус [электронный ресурс] // URL: http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/?interface_language=ru (дата обращения 01.02.2021).

Sources

Buryat Language Corpus. Available at: http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/?interface_language=ru (accessed: February 1, 2021). (In Bur.)

Литература

- Бембеев 2017 — *Бембеев Е. В.* Об употреблении дицендиального глагола гих: количественный анализ (на материале текстов эпоса «Джангар») // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2017. № 4. С. 65–76.
- Бертагаев, Цыдендамбаев 1962 — *Бертагаев Т. А., Цыдендамбаев Ц. Б.* Грамматика бурятского языка. Синтаксис. М.: Вост. лит., 1962. 316 с.
- Даржаева 2020 — *Даржаева Н. Б.* Скрепки от глагола речи гэ- как база для образования новых полипредикативных конструкций в бурятском языке // Вестник Северо-Восточного федерального университета. 2020. № 5 (79). С. 46–56.
- Князев 2009 — *Князев М. Ю.* Сентенциальные дополнения в калмыцком языке // Исследования по грамматике калмыцкого языка. Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. Т. V. Ч. 2. СПб.: Наука, 2009. С. 525–580.
- Пюрбеев 2010 — *Пюрбеев Г. Ц.* Грамматика калмыцкого языка: синтаксис. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 298 с.
- Пюрбеев 1976 — *Пюрбеев Г. Ц.* Семантика и синтаксические функции глагола гих в современном калмыцком языке // Вопросы грамматики и лексикологии современного калмыцкого языка. М.: Наука, 1976. С. 95–103.
- Русская грамматика 1980 — *Русская грамматика.* М.: Наука, 1980. 709 с.
- Санжеев 1940 — *Санжеев Г. Д.* Синтаксис бурят-монгольского языка. Улан-Удэ: Бур-гиз, 1940. 130 с.
- Скрибник 1987 — *Скрибник Е. К.* Бурятские полипредикативные конструкции с показателем гэгжэ // Показатели связи в сложном предложении. Новосибирск: ИИФиФ, 1987. С. 35–41.
- Скрибник 2015 — *Скрибник Е. К.* Скрепка гэгжэ в бурятских эмотивных конструкциях // Сибирский филологический журнал. 2015. № 2. С. 36–43.
- Скрибник, Даржаева 2016 — *Скрибник Е. К., Даржаева Н. Б.* Грамматика бурятского языка. Синтаксис сложного (полипредикативного) предложения. Т. I. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 315 с.
- Baranova 2015 — *Baranova V.* Grammaticalization paths of the verb gi- ‘say’ in Kalmyk // Mongolica Pragensia’ 15. Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture. 2015. Vol. 8. No. 2. С. 57–76.
- Cristofaro 2011 — *Cristofaro S.* Utterance Complement Clauses // Matthew S. Dryer & Martin Haspelmath (eds.) *The World Atlas of Language Structures Online.* Munich: Max Planck Digital Library, 2011. Chapter 128 [электронный ресурс] // URL: <http://wals.info/chapter/128> (дата обращения 15.09.2019).

- Givón 2001 — *Givón T.* Syntax: an introduction. 2 vols. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2001 [1984; 1990]. xvii+500 p., x+406 p.
- Hashimoto 2004 — *Hashimoto K.* Metarepresentational Motivation: The Grammaticalization of the Verb of Saying *ge-* in Mongolian // *Tsukuba English studies*. Vol. 22. Tsukuba: University of Tsukuba, 2004. Pp. 35–49.
- Song 2002 — *Song J.-M.* Grammaticalization of the verb *ge-* ‘to say’ in Khalkha Mongolian // *Ōsaka keizai hōka daigaku sōgō kagaku kenkyūsho nenpō*. Osaka: Osaka University of Economics and Law, 2002. Vol. 3. Pp. 29–38.
- Street 2013 — *Street J. C.* On Quotation in Middle Mongolian: The verb *ke(m)e-* ‘to say’ Bloomington: The Mongolia Society, 2013. (Occasional paper 27). 92 p.

References

- Baranova V. Grammaticalization paths of the verb *gi-* ‘say’ in Kalmyk. *Mongolica Pragensia*’ 15. *Linguistics, Ethnolinguistics, Religion and Culture*. 2015. Vol. 8. No. 2. Pp. 57–76. (In Eng.)
- Bembеев Е. В. On the dicendial verb ‘*gikh*’ usage: Quantitative analysis (of the texts of the Djangar epos). *Izvestiya SOIGSI*. 2017. No. 4. Pp. 65–76. (In Russ.)
- Bertagaev T. A., Tsydendambaev Ts. B. Buryat Grammar: Syntax. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1962. 316 p. (In Russ.)
- Cristofaro S. Utterance complement clauses. In: Dryer M. S., Haspelmath M. (eds.) *The World Atlas of Language Structures Online*. Munich: Max Planck Digital Library, 2011. Chapter 128. Available at: <http://wals.info/chapter/128> (accessed: September 15, 2019). (In Eng.)
- Darzhayeva N. B. Conjunctions from the verb of speech *ge-* as a basis for the formation of new polypredicative constructions in the Buryat language. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2020. No. 5 (79). Pp. 46–56. (In Russ.)
- Givón T. Syntax: An Introduction. 2 vols. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2001 [1984; 1990]. XVII+500 p, X+406 p. (In Eng.)
- Hashimoto K. Metarepresentational motivation: The grammaticalization of the verb of saying *ge-* in Mongolian. In: *Tsukuba English Studies*. Vol. 22. Tsukuba: University of Tsukuba, 2004. Pp. 35–49. (In Eng.)
- Knyazev M. Yu. Kalmyk sentential objects. In: *Studies in Kalmyk Grammar*. Ser. ‘Acta Linguistica Petropolitana’. Vol. V. Part 2. St. Petersburg: Nauka. 2009. Pp. 525–580. (In Russ.)
- Pyurbeev G. Ts. Kalmyk Grammar: Syntax. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2010. 298 p. (In Russ.)
- Pyurbeev G. Ts. Verb *zux* in modern Kalmyk: Semantics and syntactic functions. In: *Questions of Modern Kalmyk Grammar and Lexicology*. Moscow: Nauka, 1976. Pp. 95–103. (In Russ.)
- Sanzheev G. D. Syntax of Buryat Mongolian. Ulan-Ude: Burgiz, 1940. 130 p. (In Russ.)
- Shvedova N. Yu. et al. (eds.) *The Russian Grammar*. Moscow: Nauka, 1980. 709 p. (In Russ.)
- Skrinik E. K. Buryat emotive constructions with the complementizer *geže*. *Siberian Journal of Philology*. 2015. No. 2. Pp. 36–43. (In Russ.)
- Skrinik E. K. Buryat polypredicative constructions with conjunction *эжэ*. In: *Conjunctions in Compound Sentence*. Novosibirsk: Institute of History, Philology and Philosophy, 1987. Pp. 35–41. (In Russ.)
- Skrinik E. K., Darzhayeva N. B. Buryat Grammar: Syntax of Compound (Polypredicative) Sentence. Vol. I. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2016. 315 p. (In Russ.)
- Song J.-M. Grammaticalization of the verb *ge-* ‘to say’ in Khalkha Mongolian. *Ōsaka keizai hōka daigaku sōgō kagaku kenkyūsho nenpō*. 2002. Vol. 3. Pp. 29–38. (In Eng.)
- Street J. C. On Quotation in Middle Mongolian: The Verb *ke(m)e-* ‘To Say’. Bloomington: The Mongolia Society, 2013. (Occasional Paper 27). 92 p. (In Eng.)

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК / UDC 811.512

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-590-599



**Парные глаголы с каузативным значением:
семантические особенности (на материале бурятского
языка)**

Елена Александровна Дадуева¹, Дарима Шагдуровна Харанутова²

¹ Бурятский государственный университет (д. 24, ул. Смолина, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат филологических наук, докторант

 0000-0002-2562-7331. E-mail: edadueva@yandex.ru

² Бурятский государственный университет (д. 24, ул. Смолина, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор филологических наук, доцент

 0000-0001-5692-5393. E-mail: dkharanutova@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Дадуева Е. А., Харанутова Д. Ш., 2021

Аннотация. *Введение.* В работе поднимаются проблемы семантики парных глаголов с каузативным значением в бурятском языке, на материале которого данная проблема ранее не рассматривалась. Основной *целью* исследования является выявление особенностей семантики парных каузативных глаголов бурятского языка. В *задачи* исследования входит: 1) выделить типы парных каузативных глаголов в бурятском языке; 2) определить степень участия и соотношения смыслового значения составляющих их компонентов при выведении общей семантики слова; 3) рассмотреть парные каузативные глаголы как особые способы выражения каузативной семантики. *Материалы и методы.* Материалом исследования послужили примеры из художественных произведений, размещенных в Электронном корпусе бурятского языка. Использованы методы контекстного и дистрибутивного анализа. *Результаты.* Семантический анализ парных глаголов, демонстрирующих каузативные отношения, выявил, что в парных глаголах, образованных сочетанием *некаузативный глагол + каузативный глагол*, доминирующим компонентом оказывается каузативный глагол, что говорит о силе семантики каузации. Парные глаголы такого типа чаще всего выражают различные эмоциональные проявления воздействия, субъективную оценку. Авторы приходят к *выводу*, что парные глаголы, образованные на основе сочетаний *каузативный глагол + каузативный глагол*, отражают интенсивность воздействия, демонстрируют усиление значения каузации, так как при объединении синонимичных каузативных глаголов семы действия обобщаются и находятся как бы в одном фокусе внимания, что позволяет усилить выразительность парных глаголов, выдвигая на передний план их эмоциональную оценочность.

Ключевые слова: каузативность, каузативный глагол, каузативные парные глаголы, бурятский язык, словообразование, интенсификация

Благодарность. Публикация подготовлена в рамках гранта на проведение инициативных научных исследований, поддержанного Бурятским государственным университетом имени Доржи Банзарова» (проект № 21-12-0502 «Категория каузативности в бурятском языке»).

Для цитирования: Дадуева Е. А., Харанутова Д. Ш. Парные глаголы с каузативным значением: семантические особенности (на материале бурятского языка) // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 590–599. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-590-599

Buryat Paired Verbs with Causative Meaning: Semantic Features Reviewed

Elena A. Dadueva¹, Darima Sh. Kharanutova²

¹ Banzarov Buryat State University (24, Smolin St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)
Cand. Sc. (Philology), Doctoral Student

 0000-0002-2562-7331. E-mail: edadueva@yandex.ru

² Banzarov Buryat State University (24, Smolin St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)
Dr. Sc. (Philology), Associate Professor

 0000-0001-5692-5393. E-mail: dkharanutova@mail.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Dadueva E. A., Kharanutova D. Sh., 2021

Abstract. *Introduction.* The article discusses the semantics of paired causative verbs in the Buryat language, which has not been the subject of a special study yet. *The aim* was to study the semantic features of Buryat paired causative verbs by way of identifying: 1) the types of paired causative verbs, 2) the contribution of each semantic component of a verb to its general semantics and their correlation, and 3) paired causative verbs as a special case in expressing causative semantics. *Materials and methods.* The data was collected from works of fiction in the Electronic Corpus of the Buryat language; contextual and distributive analysis were used as the primary methods of research. *Results.* Semantic analysis of paired causative verbs, illustrative of causative relationships in the linguistic picture of the Buryat world, indicated that in pairs of non-causative + causative verb the latter is a leading component, which demonstrates the power of causative semantics; the verbs of this type most often express various emotions associated with impact and subjective assessment. The other type are represented by pairs of synonymous causative verb + causative verb that are effective in expressing the intensity of the impact; with the senses of the synonymous verbs combined, the meaning of causation in such pairs is enhanced, and their expressiveness and emotional valuation aspects come to the fore. **Keywords:** causativity, causative verb, paired verbs, Buryat language, word formation, evaluation, intensification

Acknowledgements. The reported study was granted by Banzarov Buryat State University, project no. 21-12-0502 ‘Category of Causativity in the Buryat Language’.

For citation: Dadueva E. A., Kharanutova D. Sh. Buryat Paired Verbs with Causative Meaning: Semantic Features Reviewed. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 590–599. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-590-599

Введение

Категория каузативности является универсальной категорией, отражающей понимание причинно-следственных отношений в языке носителями языка. Каузативность выражает отношения между двумя ситуациями, при которых одно

событие становится возможным благодаря другой ситуации. В этих отношениях наблюдается цепочечная связь между событиями. Например: *сушить белье* — *белье сохнет*. Надо сказать, что каузативность остается одной из самых не до конца исследованных категорий. До сих пор не существует единого определения каузативности, показывающего разнообразие каузативных конструкций в разных языках. По мнению М. Шибатани, дать определение каузативу нелегко, и если бы появилась такая возможность, то оно включало бы описание грамматических свойств всех конструкций, в которых реализуется каузативный показатель [Shibatani 1976: 1]. Расцвет изучения категории каузативности приходится на вторую половину прошлого столетия, однако до сих пор ее место в системе многих языков мира не определено, в том числе и в бурятском языке, который демонстрирует богатые средства репрезентации каузативных отношений на всех уровнях языковой системы [Дадужева 2011]. Категория каузативности в бурятском языке остается неясной, загадочной и во многом непонятной категорией, хотя в словарном составе бурятского языка имеется достаточное количество каузативных глаголов.

Среди каузативных глаголов бурятского языка выделяются парные каузативные глаголы. Какова семантика подобных глаголов и из чего она складывается? В данной работе поднимается проблема зависимости общей семантики парных глаголов со значением их компонентов на материале парных глаголов с каузативным значением.

Основной целью данной работы является выявление особенностей семантики парных каузативных глаголов в бурятском языке. В задачи исследования входит: 1) выделить типы парных каузативных глаголов в бурятском языке; 2) определить степень участия и соотношения смыслового значения составляющих их компонентов при выведении общей семантики слова; 3) рассмотреть парные каузативные глаголы как особые способы выражения каузативной семантики.

Парные каузативные глаголы: определение, виды, структура

В бурятском языке в каузативных конструкциях встречаются парные глаголы, являющиеся «копулятивными (совокупление) композитами» [Дырхеева и др. 2014: 17]. Парные слова состоят из компонентов, которые относятся к одной лексико-грамматической категории. Отметим, что к значимым свойствам парных слов относят смысловую монолитность и спаянность содержания [Дырхеева и др. 2014: 17]. Как отмечают исследователи, парные слова «представляют собой как бы переходные явления, находящиеся на стыке синтаксиса, лексики, а иногда и фразеологии» [Дырхеева и др. 2014: 18]. Действительно, парные слова нужно относить к сложносоставным (или составным) словам. Как указывается, способ образования парных слов — сложносоставной, который признается как разновидность сложения [Дырхеева и др. 2014: 20].

Следует отметить, что парные слова всегда являлись объектами особого внимания лингвистов, во всех общих и частных, конкретно-языковых изысканиях по грамматике и словообразованию монгольских языков проблема парных слов поднималась неоднократно [Дарбеева 1963; Дондуков 1966; Дырхеева и др. 2014; и др.]. Между тем, парные глаголы с каузативным значением специальным исследованиям в бурятском языке не подвергались. Безусловно, использование парных глаголов имеет свое предназначение в каузативной конструкции.

В лингвистике к одной из основных проблем при изучении парных слов относят вопрос «о взаимоотношениях его компонентов, степени участия значений составных компонентов при выведении и возникновении общего значения» [Дырхеева и др. 2014: 28]. Г. А. Дырхеева выделяет две группы парных глаголов: «1) сочетания глаголов, имеющих хотя бы отдаленную семантическую близость между собой; 2) сочетания глаголов, не имеющих ничего общего между собой» [Дырхеева и др. 2014: 47].

Как подтверждает материал исследования, в бурятском языке парные каузативные глаголы также образуют две группы парных глаголов. Во-первых, каузативные парные глаголы образуются путем соединения каузативного и некаузативного глагола (к примеру, *эрихэ энгэхэ* ‘просить, требовать’ + ‘обманываться в своих надеждах’). Во-вторых, каузативные парные глаголы образуются из сочетания двух каузативных глаголов (например, *эбдэхэ хандааха* ‘ломать, разбивать, разрушать, портить, нарушать, расстраивать’ + ‘разлаживать, портить, разбивать, разрушать, донашивать’). Так, каузативные парные глаголы по компонентному составу можно разделить на следующие группы:

- 1) каузативный глагол + некаузативный глагол;
- 2) каузативный глагол + каузативный глагол.

Как известно, «существует определенная семантическая закономерность в образовании парных слов, состав его компонентов ограничен смысловыми рамками, они должны быть либо синонимами, либо антонимами, либо обозначать понятия, относящиеся к одному или однородному классу предметов, явлений, действий» [Дырхеева и др. 2014: 29–30]. Компонентный состав парных каузативных глаголов составляют чаще всего глаголы-синонимы или глаголы с разным смысловым содержанием. Естественно, что парные *каузативный глагол + некаузативный глагол* не могут содержать компоненты-синонимы. Каузативные глаголы означают различные физические, эмоциональные или волевые воздействия на объекты. Некаузативные глаголы отличаются замкнутостью в субъекте.

Таким образом, парные каузативные глаголы можно распределить по следующим семантическим группам:

- I. *Каузативный глагол + некаузативный глагол*:
 1. Парные каузативные глаголы с компонентами с разным смысловым значением;
- II. *Каузативный глагол + каузативный глагол*:
 1. Парные каузативные глаголы с компонентами-синонимами;
 2. Парные каузативные глаголы с компонентами с разным смысловым значением.

Группа *каузативный глагол + некаузативный глагол*

Рассмотрим данную группу на примере *эрихэ энгэхэ*. В результате объединения каузативного глагола *эрихэ* ‘просить, требовать’ с некаузативным глаголом *энгэхэ* ‘обманываться в своих надеждах’ появляется парный предикат с каузативным значением, который сохраняет значение каузативного глагола *эрихэ* ‘просить, требовать’. Данные глаголы не являются синонимами, выражая совершенно разные значения. Объединение глаголов с различными смыслами, не имеющими ничего общего между собой, представляет довольно интересное явление в языке. Отметим, что при образовании парного глагола появляется

значение негативной оценки ‘требовать, кланчить, попрошайничать’ [Черемисов 1973: 772].

Как видим, доминирующим здесь является значение каузативного глагола *эрихэ* ‘просить, требовать’, присоединение к нему значения некаузативного глагола *энгэхэ* придало новообразованному глаголу *эрихэ энгэхэ* значение эмоциональной оценки воздействия с отрицательной эмоциональной семантикой. Данный парный глагол обозначает какое-то надоедливое, нудное прошение, назойливое требование, которое доставляет беспокойство и раздражение. Например, эмоционально-экспрессивное отношение прослеживается в конструкции:

(1)	<i>Ганса</i>	<i>ши</i>	<i>юумэ</i>	<i>эри-нэ</i>	<i>энгэ-нэ</i>	<i>бэшэ-ш</i>
	Один	ты	что-то	просить- PRS	обманываться- PRS	не-PART.2

‘Не один ты постоянно что-то просишь’ (Ч. Цыдендамбаев. Түрэл нютгагхаа холо. 1958) [Бурятский корпус]

Еще одним примером является парный каузативный глагол *аргадаха аядаха* ‘уговаривать, увещевать’, образованный соединением каузативного глагола *аргадаха* ‘уговаривать, упрашивать, молить’ и некаузативного глагола *аядаха* ‘приноравливаться, подлаживаться, подделываться, использовать случай’. Здесь также прослеживается появление оценочного компонента.

При соединении глаголов группы *каузативный глагол + некаузативный глагол* также наблюдается усиление значения воздействия, интенсификация каузативного воздействия. Например, *хүрдэхэ айлгаха* ‘пугать, терроризировать’. Парный глагол образован в результате соединения некаузативного глагола *хүрдэхэ* ‘робеть, бояться, приходиться в трепет’ и каузативного глагола *айлгаха* ‘пугать’. Видим, что глагол *хүрдэхэ айлгаха* имеет каузативное значение доминирующего компонента — каузативного глагола *айлгаха* ‘пугать’, только в парном глаголе *хүрдэхэ айлгаха* ‘пугать, терроризировать’ усилено значение воздействия: не просто пугать, а терроризировать, т. е. производить достаточно сильное, отрицательное воздействие, угнетать.

Итак, из этих наблюдений вытекает несколько важных выводов: в парных каузативных глаголах, как и во всех парных словах, можно отметить наличие доминирующего компонента, и им чаще всего оказывается каузативный глагол. Исходя из этого, в парном глаголе семантика каузативности является настолько сильной, что практически всегда в таких сочетаниях сохраняется значение доминирующего компонента — каузативного глагола. Кроме того, примеры демонстрируют, что парные каузативные глаголы могут выражать эмоциональные проявления воздействия, их лексическое значение может быть представлено субъективно-эмоциональной оценкой.

Рассмотрим вторую группу парных каузативных глаголов, образованных соединением *каузативный глагол + каузативный глагол*. Оказывается, что в сочетании глаголов-синонимов один из компонентов всегда занимает доминирующее положение, его семантика оказывается сильнее, поэтому именно он будет выражать каузативное воздействие в обширном значении, второй же компонент — частное проявление этого воздействия, как, например, в слове *хаһаха хороохо* ‘сокращать’. Глагол *хаһаха* ‘лишать, изымать’ обладает более

широким значением воздействия, нежели глагол *хороохо*, который выражает частное значение воздействия ‘убавлять, уменьшать’.

В парных каузативных глаголах оба компонента могут быть близки по смыслу, но различаться по объекту, на который оказывается воздействие, например в *хахалха буталха* ‘раскалываться, разламываться’ первый компонент означает разрушение чего-то твердого, прочного (‘раскалываться, трескаться, ломаться, рваться’), но не на такие мелкие куски, как в значении слова *буталха* ‘разбивать вдребезги, разваливать, рассыпать’. Получается, что такие парные каузативные глаголы обозначают сразу два воздействия на один и тот же каузируемый объект. Объект испытывает на себе действия, названные обоими каузативными глаголами, что также свидетельствует об усилении значения воздействия, об его интенсификации. На наш взгляд, парные глаголы, состоящие из синонимов, интенсифицируют значение воздействия, усиливают значение каузации.

Далее рассмотрим слово *эбдэхэ хандааха* ‘разрушать’. Компоненты парного глагола: *эбдэхэ* ‘ломать, разбивать, разрушать, портить, нарушать, расстраивать’, *хандааха* ‘разлаживать, портить, разбивать, разрушать, донашивать’. Без сомнения, соединение значений синонимичных каузативных глаголов приводит к интенсификации значения глагола *эбдэхэ*, усилению значения каузации. Например:

- (2) *Эбдэ-бэ* *ханд-аа-ба* *занишал-ы-мнай*
ломать-PST.3.SG разрушать-CAUS.PST.3.SG обычай-ACC-POSS.1.PL
‘Он разрушил наши обычаи’ (Ц. Шагжин. Сахилгаата хүни. 1987) [Бурятский корпус]

В данной конструкции парные глаголы *эбдэхэ хандааха* выражают достаточно сильное проявление действия: обычаи разрушены до такой степени, что последствия «ломки» устоев вызывают негодование говорящих, что прослеживается в следующем контексте:

- (3) *Нютаг* *арад* *зон-доо* *нёлбо-бо,* *наадал-ба,* *баһа-ба*
Родной-А народ народ-DAT. POSS плевать- PST.3.SG насмехаться- PST.3.SG издеваться- PST.3.SG
‘Он наплевал на свой народ и издевается над ним’ (Ц. Шагжин. Сахилгаата хүни. 1987) [Бурятский корпус]

Парный глагол с каузативным значением, компонентами которого являются абсолютные синонимы *зобоохо* и *туляаха* ‘мучить’, наблюдаем в следующей конструкции:

- (4) *Тэрэгүйдэ энэ бузар* *Түшэгүүн шам-айе зобоо-хо* *туляаха*
Иначе этот мерзкий-А Тушэгун- ты-ACC мучить- мучить-
NOM FUT.3.SG PC
‘В противном случае этот мерзкий Тушэгун тебя замучает’ (Б. Санжин, Б. Дандарон. Заяанай зам. 1966) [Бурятский корпус].

Глагол *туляаха зобоохо* означает высшую степень проявления воздействия.

Та же ситуация прослеживается и в парных союзах глаголов волевого воздействия, например, *баалаха баадхаха* ‘заставлять’, *зааха захиха* ‘указывать,

показывать' и т. п. Сочетание двух подобных глаголов, естественно, интенсифицирует значение волевого воздействия.

Парные синонимичные глаголы отличаются не только оттенками значения, но и характеристиками каузируемого объекта. Так, например, в парном каузативном глаголе *харюулха бусааха* 'а) возвращать обратно; б) оплачивать, компенсировать' компонент *харюулха* 'отправлять назад, возвращать, отпускать обратно' используется в отношении и к человеку, и к вещам, а второй глагол *бусааха* 'возвращать, отдавать обратно' чаще имеет отношение только к вещам. В парном виде они используются в более широком значении «возвращать кого-либо, что-либо, компенсировать, оплачивать».

Глаголы *хамһалсаха* 'оказывать помощь, помогать' и *туһалалсаха* 'приносить пользу друг другу', используемые в ассистивных конструкциях, которые обозначают социативную каузацию, значение помощи в бурятском языке, могут употребляться и как парные, общим для двух компонентов является значение «оказание помощи», однако если один из компонентов *туһалсаха* предполагает помощь в положительном деле, то второй компонент, глагол *хамһалсаха*, предполагает помощь и в неблагоприятном деянии [Дырхеева и др. 2014: 40]. Парный же глагол имеет более широкое значение, *туһалсаха хамһалсаха* означает 'всячески помогать друг другу', помогать в любом деле. И, безусловно, конструкции с такими парными глаголами отражают положительную оценку. Например:

(5)	<i>Гэр-ээ</i>	<i>бари-ха-да-мни</i>	<i>Бадма</i>	<i>ехэ</i>	<i>туһалса-ба</i>	<i>хамһалса-ба</i>
	Дом-POSS	строить-PC.FUT-DAT-POSS.1.SG	Бадма-NOM	очень	помогать-PST.3.SG	помогать-PST.3.SG
	'Когда я строил дом, Бадма всячески мне помогал' ¹					

Объединение усилий синонимичных глаголов приводит к интенсификации семантики воздействия. Похожие действия объединяются в один парный глагол, действия обобщаются и находятся как бы в одном фокусе внимания, усиливая значение каузации. Концентрация действий в одном фокусе внимания позволяет усилить выразительность, выдвигая на передний план эмоциональную оценочность. Как, например, парный глагол *эсээхэ сусааха* 'изнурять, измучивать' демонстрирует большую степень концентрации воздействия, усиление выразительности, нежели глаголы-компоненты *эсээхэ* 'утомлять' и *сусааха* 'утомлять' каждый по отдельности.

Таким образом, каузативные парные глаголы, образованные глаголами-синонимами, реализуют более глубокий, концентрированный, обобщенный, выразительно-эмоциональный смысл.

Парные глаголы, состоящие из слов с разным смысловым содержанием, чаще всего приобретают общее значение, которое принадлежало одному из компонентов пары: *шалааха зобоохо* 'мучить'. Так, глагол *шалааха* означает 'заставлять томиться от бездействия, оставлять в бездействии', а глагол *зобоохо* — 'причинять страдания, мучить, терзать, беспокоить, тревожить'. Общее значение парного каузативного глагола принадлежит глаголу *зобоохо*. Например:

¹ Примеры, где не указаны источники, носят искусственный характер.

- (6) *Юун-дэ эдээн-ише шала-гаа зобоо-гоо хүм-ши*
 Что-DAT они-ACC томить-PST.2 мучить-PST.2 человек-2.SG
 ‘Почему ты их мучаешь?’ (Х. Намсараев. Эдиршүүд. 1949) [[Бурятский корпус](#)].

Группа *каузативный глагол + некаузативный глагол*

Рассмотрим парные глаголы, образованные в результате сложения каузативных глаголов с совершенно разным смыслом, например, *хардаха буридаха*, *хардаха гүрдэхэ* ‘незаслуженно чернить, позорить; обливать грязью’. Парный каузативный глагол *хардаха гүрдэхэ*, каузативные глаголы *хардаха* ‘клеветать, оговаривать; злостно обвинять’ и *гүрдэхэ* ‘1) ловить вершей (*рыбу*); 2) (*перен.*) оговаривать *кого-л.*, клеветать *на кого-л.*; провоцировать *кого-л. на что-л.*’ не являются синонимами, но в процессе образования нового слова у второго компонента активизируется переносное значение ‘оговаривать *кого-л.*, клеветать *на кого-л.*; провоцировать *кого-л. на что-л.*’, за счет чего в парном глаголе усиливается оценочное значение «незаслуженно оговаривать, чернить, позорить». Образованный парный глагол *хардаха гүрдэхэ* ‘незаслуженно чернить, позорить; обливать грязью’ получает высшую степень отрицательной оценки воздействия. Например:

- (7) *Тэрээн-эй забһар-аар үнэхөөрөө Гомбо хоёр ниилэ-хэ*
Должон
 Тот-GEN промежуток- действительно Гомбо Должон- два соединять-
 INS NOM PC.FUT
гэ-эд, нам-айе харда-жа гүрдэ-жэ бай-на
 сказать- я-ACC клеветать-CV ловить вершей- быть-
 CV CV PRS.3.SG

‘Действительно, в то самое время Гомбо и Должон, желая соединиться, позорят меня’ (Ц. Дон. Брынзын санха.1935) [[Бурятский корпус](#)].

Еще один пример парных каузативных глаголов, представляющих компоненты с разным смысловым значением, наблюдается в конструкции:

- (8) *Элдэбын муу газар-аар дахуул-жа, эсээ-бэ зобоо-бо*
 Всякий-А плохой-А земля-INS вести за утомлять- замучить-
 собой-CV PST.3.SG PST.3.SG

‘Замучил, поведя за собой по плохой земле’ (Б. Мунгонов. Хара халхин. 1971) [[Бурятский корпус](#)].

В данной конструкции соединяются каузативный глагол *эсээхэ* ‘утомлять’ и каузативный глагол *зобоохо* ‘мучить’. Значение глагола *зобоохо* оказывается доминирующим.

В бурятском языке встречаются глаголы, довольно часто участвующие в парных глаголах как одни из компонентов. Например, каузативный глагол *хашаха* ‘прижимать, придавливать, притискивать, припирать’ наблюдаем в сочетаниях с несинонимичными каузативными глаголами *хааха* ‘закрывать’, *зобоохо* ‘мучить’, *баалаха* ‘заставлять’, *туляаха* ‘мучить’. Парные глаголы *хашаха хааха*, *хашаха туляаха*, *хашаха зобоохо*, *хашаха баалаха* имеют значение ‘мытарить, преследовать’.

Образование парных глаголов из несинонимичных глаголов также интересно тем, что оба глагола могут утрачивать свое основное значение. К примеру, глагол *алаха* ‘убивать’ демонстрирует продуктивность при образовании новых парных слов с каузативным значением. Например, *алаха эдихэ* ‘мучить, изводить’ (*эдихэ* ‘кушать, есть’), *алаха түлэхэ* ‘донимать’ (*түлэхэ* ‘платить, оплачивать, топить, растапливать’), *алаха шараха* ‘избивать, пытать’ (*шараха* ‘жарить’), *алаха хюдаха* ‘уничтожать, стереть с лица земли’ (*хюдаха* ‘уничтожать, истреблять’) и т. п. Отметим, что в данных примерах глагол *алаха* выступает в функции интенсификатора значения парного сочетания. Такие сочетания достаточно выразительны и выражают отрицательную оценку.

Заметим, в системе каузативных конструкций в бурятском языке довольно очевидна роль оценки. Бурятские каузативные конструкции обладают большим потенциалом в плане оценки каузативных связей говорящим. Если исходить из того, что именно оценка является одним из способов отражения языковой картины мира носителя языка, то, безусловно, использование каузативных парных глаголов в каузативных конструкциях иллюстрирует их высокий оценочный потенциал.

Закключение

В бурятском языке одним из интересных компонентов каузативной конструкции являются парные каузативные глаголы, представляющие особые способы выражения каузативной семантики и оценки.

Так, парные каузативные глаголы, образованные из сочетания *некаузативный + каузативный глагол*, выражают различные эмоциональные проявления воздействия, субъективную оценку. Доминирующим компонентом в них оказывается каузативный глагол. Использование парных синонимичных каузативных глаголов отражает интенсивность воздействия. Часто в бурятском языке похожие действия объединяются в один парный глагол, действия обобщаются и находятся как бы в одном фокусе внимания, усиливая значение каузации. Концентрация действий в одном фокусе внимания позволяет усилить выразительность, выдвигая на передний план эмоциональную оценочность.

Соединение двух, на первый взгляд, совершенно разных слов происходит «путем установления отношений между двумя концептами и пропозициями в сознании носителя языка» [Дырхеева и др. 2014: 93]. Проблема развития процесса изменения концептов, их слияния является одной из насущных проблем бурятоведения, ведь при объединении слов в одно целое носитель языка выбирает именно эти два слова. Выбор обусловлен, безусловно, тем, что говорящий преследует определенные цели, чтобы наилучшим образом выразить свою мысль. В нашем случае при помощи парных глаголов актуализируются каузативные значения, которые дополняются экспрессивно-эмоциональным содержанием.

Условные обозначения грамматических значений в глоссах

- А — прилагательное
- ACC — винительный падеж
- CAUS — каузативный глагол
- CV — дееспричастие
- DAT — дательный падеж
- GEN — родительный падеж

IMP — повелительное наклонение
 INS — инструментальный падеж
 NOM — именительный падеж
 PART — частица
 PL — множественное число
 PC.FUT — причастие будущего времени
 POSS — лично-притяжательная частица
 PRS — настоящее время
 PST — прошедшее время
 SG — единственное число
 1 — 1-е лицо
 2 — 2-е лицо
 3 — 3-е лицо

Источники

Бурятский корпус — Бурятский корпус [электронный ресурс] // URL: http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/?interface_language=ru (дата обращения: 03.08.2021).

Sources

Buryat Language Corpus. Available at: http://web-corpora.net/BuryatCorpus/search/?interface_language=ru (accessed: August 3, 2021). (In Bur.)

Литература

- Дадуева 2011 — *Дадуева Е. А.* Функционально-семантическая категория каузативности в русском и бурятском языках. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2011. 128 с.
- Дарбеева 1963 — *Дарбеева А. А.* К вопросу о парных словах в бурятском языке // Вопросы литературного бурятского языка. Улан-Удэ: [б. и.], 1963. С. 15–27.
- Дондуков 1966 — *Дондуков У.-Ж. Ш.* О парном словообразовании в монгольских языках // Штудия Монголика. Улан-Батор: АН МНР, 1966. С. 54–61.
- Дырхеева и др. 2014 — *Дырхеева Г. А., Харанутова Д. Ш., Бардамова Е. А.* Парные слова и парное словообразование в бурятском языке. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 208 с.
- Черемисов 1973 — *Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1973. 804 с.
- Shibatani 1976 — Shibatani M. The Grammar of Causative Constructions; a Conspectus // Syntax and Semantics. New York: Academic Press, 1976. Vol. 6. Pp. 1–40.

References

- Cheremisov K. M. Buryat-Russian Dictionary. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1973. 804 p. (In Bur. and Russ.)
- Dadueva E. A. Functional-Semantic Category of Causativity in Russian and Buryat. Ulan-Ude: Buryat State University, 2011. 128 p. (In Russ.)
- Darbeeva A. A. Revisiting Buryat paired lexemes. In: Issues of Standard Buryat. Ulan-Ude, 1963. Pp. 15–27. (In Russ.)
- Dondukov U.-Zh. Sh. Formation patterns of paired lexemes in Mongolic languages. In: Studia Mongolica. Ulaanbaatar: MPR Academy of Sciences, 1966. Pp. 54–61. (In Russ.)
- Dyrkheeva G. A., Kharanutova D. Sh., Bardamova E. A. Paired Lexemes and Related Buryat Word-Formation Patterns. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2014. 208 p. (In Russ.)
- Shibatani M. The grammar of causative constructions: A conspectus. In: Syntax and Semantics. New York: Academic Press, 1976. Vol. 6. Pp. 1–40. (In Eng.)

РЕЦЕНЗИЯ

УДК / UDC 398; 009

DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-600-604



**Фольклорное наследие бурят Внутренней Монголии
Китая как исторический источник.**

**Рец.: Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней
Монголии КНР. Сказки. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.;
Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные
рассказы. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.**

*Дарима Санжиевна Жамсуева*¹

¹ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой,
670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-7442-4744. E-mail: darisan@rambler.ru

© КалмНЦ РАН, 2021

© Жамсуева Д. С., 2021

Благодарность. Работа подготовлена в рамках государственного задания — проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия — XVIII–XXI вв.; Китай — II–XXI вв.; Тибет — VII–XXI вв.; Монголия — XVI–XXI вв.)» (номер госрегистрации: 121031000261-9).

Для цитирования: Жамсуева Д. С. Фольклорное наследие бурят Внутренней Монголии Китая как исторический источник. Рец.: Цыбикова Б.-Х. Б. Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.; Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с. // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 3. С. 600–604. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-600-604

**Folklore Heritage of Inner Mongolia Buryats (PRC)
as a Historical Source**

Book Review: Tsybikova B-Kh. B. *Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Folktales. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.); Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Oral Stories. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.)*

*Darima S. Zhamsueva*¹

¹ Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)
Cand. Sc. (History), Senior Research Associate
 0000-0001-7442-4744. E-mail: darisan@rambler.ru

© KalmSC RAS, 2021

© Zhamsueva D. S., 2021

Acknowledgements. The reported study was part of the state assignment project “Transformations of Buddhist Teachings and Schools: the history and experience of interaction between religious views and faiths in Russia, Central and Eastern Asia (since the beginning of Buddhist teachings up to present time: Russia, 18th–21st cc., China, 2nd–21st cc., Tibet, 7th–21st cc., Mongolia, 16th–21st cc.)”, reg. no. 121031000261-9.

For citation: Zhamsueva D. S. Folklore Heritage of Inner Mongolia Buryats (PRC) as a Historical Source. Book Review: Tsybikova B-Kh. B. Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Folktales. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.); Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Oral Stories. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.). *Mongolian Studies (Elista)*. 2021; 13 (3): 600–604. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-600-604

История фольклора неразрывна с историей народа. Изучением фольклора занимались и занимаются исследователи разных наук, а фольклорное наследие как исторический источник является одним из объектов национального культурного достояния [Агапкина, Виноградова 1994; Гацак 1989; Неклюдов 2008; Новик 2004; Рифтин 1970; и др.].

Полевые записи фольклористов, сделанные на территории России и в местах компактного проживания бурят за ее пределами, на сегодняшний день практически не доступны широкой аудитории. Вместе с тем накопленный материал по результатам работы фольклорных экспедиций требует активного освоения в научно-исследовательской и образовательной деятельности специалистов разных гуманитарных направлений. С этих позиций работа в двух книгах «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР» [Цыбикова 2020а; Цыбикова 2020б], составленная из аутентичного фольклорно-этнографического материала, представляется весьма ценной, так как она иллюстрирует живое бытование традиционного фольклора бурят в современных условиях, помогает проследить историческую жизнь народа и несёт в себе информацию в первую очередь об эмоционально-психологическом восприятии действительности в обществе в тот или иной исторический период.

В первой книге под названием «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки» представлены двадцать девять сказок с развитой сюжетной фабулой, развернутыми структурными элементами, систематизированы и сгруппированы по условным блокам: сказки богатырские, волшеббно-фантастические, новеллистические, бытовые, кумулятивные, сказки, содержащие мифологические элементы.

Подробно и основательно проанализировав современные записи сказок в Шэнэхэне (Автономный район Внутренней Монголии КНР), Б.-Х. Б. Цыбикова справедливо пишет: «В период наблюдающегося повсеместно естественного, необратимого процесса угасания классического фольклора обнаружение под-

линногоклада в лице Сэбээнэй Нордобой Эрдэни, запомнившего услышанные в детстве фольклорные произведения, в зрелом возрасте восстановившего подзабытое в своих записях и бережно хранящего культурное наследие своих предков, является несомненной находкой и редкой удачей участников экспедиции во Внутреннюю Монголию КНР. Обширный репертуар С. Н. Эрдэни, в котором большой объем составили сказки, восходит к традиционному фольклору всего бурятского этноса. Исконная форма исполнения сказок, их сюжетная основа не подверглись существенной трансформации» [Цыбикова 2020а: 13].

Корпус текстов второй книги под названием «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы» составили исторические устные рассказы о быте шэнэхэнцев на первых этапах их переселения на новые земли, устные истории о выдающихся лекарях, известных людях; рассказы о народных обычаях, поверьях, суевериях, традиционных методах лечения, воспитания; вошли также в нее широко использовавшиеся бурятами народные обороты речи.

Широко представленные в полевых записях устные исторические рассказы бурят Китая получили следующую характеристику в работе Б.-Х. Б. Цыбиковой: «Ценность и значение повествовательной прозы шэнэхэнских бурят неопределимы, так как в ней заключена историческая память этноса, дана оценка прошлому из своей истории, через эту память воздается дань заслугам людей, ставших символом выживания. Декларируя в устной прозе нормы поведения, установленные предками, мировосприятие, носители традиции ориентированы на сохранение и трансляцию их последующим поколениям. Таким образом, источниками формирования исторической памяти служат устная традиция, широкий круг устной прозы, в том числе устные рассказы» [Цыбикова 2020б: 14].

Основу публикации двух рецензируемых книг составили произведения устного творчества китайских бурят, проживающих в местности Шэнэхэн Эвенкийского хошуна Хулунбуирского аймака, записанные в 2018 г. в Эвенкийском хошуне Автономного района Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики. Вводимый в научный оборот полевой материал можно расценить как неисчерпаемый источник для сравнительно-сопоставительных исследований по фольклору не только родственных монголоязычных народов, но и в плане рассмотрения анклавной традиции ойратов, русских, тувинцев, эвенков, эвенов, отпочковавшихся в силу исторических условий от своего материнского этноса.

Б.-Х. Б. Цыбиковой проведена кропотливая работа по расшифровке, систематизации и классификации внушительного полевого материала, кроме того, осуществлена трудоемкая работа по переводу аутентичных текстов устного творчества бурят с соблюдением фольклористического принципа, при котором точность передачи сути произведения сочетается с доступностью для читателей. Таким образом, при подготовке этой части работы составителем и переводчиком Б.-Х. Б. Цыбиковой успешно соблюден эдиционный принцип подачи полевого материала.

Особо следует подчеркнуть значимость научного аппарата, которым снабжены рецензируемые работы, где представлены примечания и комментарии, словарь непереведенных слов, указатель имен персонажей, указатель топонимов, призванные снабдить публикуемые тексты необходимыми текстологически-

ми, лингвистическими, этнографическими комментариями. Весьма ценными представляются приведенные в «Примечаниях и комментариях» пояснения самого исполнителя С. Н. Эрдэни, способствующие глубокому и верному толкованию лексических, этнографических, культурологических особенностей того или иного слова, выражения, понятия. Также они важны для современного читателя для расширения знаний о деталях, особенностях культурно-бытового характера. Тексты в совокупности с научным комментарием образуют цельное исследование, характеризующее жанровое разнообразие и богатство содержания собранного экспедиционного материала.

В филологических статьях, предваряющих обе работы, дана общая характеристика всего записанного материала, выявлена жанрово-поэтическая природа сказочных жанров и устных рассказов. Важным результатом экспедиционного исследования является вывод автора о том, что «Традиционная культура, этническое самосознание сохранились у бурят Внутренней Монголии в значительной степени без изменений. В исторических условиях изолированной от материнского этноса жизни китайским бурятам удалось сберечь духовное наследие своих предков, и им есть, что передать последующим поколениям» [Цыбикова 2020а: 14].

Таким образом, фольклор бурят Китая продолжает активно бытовать, демонстрируя его художественно-поэтические особенности, жанровое и сюжетно-тематическое разнообразие. Новизна изданных работ состоит не только в том, что в научный оборот вводится оригинальный полевой материал, но и в анализе расшифрованных, систематизированных и классифицированных по тематике текстов, что нашло отражение в двух вступительных статьях, сопровождающих обе части цельной работы.

В заключение подчеркнем, что анализируемые две книги «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки», «Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы», представляющие собой двуязычную публикацию фольклорных текстов, собранных в 2018 г. в Эвенкийском хошуне АРВМ КНР, служат объективным историческим источником для осмысления современного бытования устной традиции китайских бурят. Кроме того, научную ценность составляют тексты по устной истории бурятских мигрантов, традиционной культуре шэнэхэнцев, свидетельствующих о преемственности и сохранности материнской традиции. При этом необходимо подчеркнуть, что в этих устных исторических источниках интерес представляют не только сами факты, а их оценка, отраженная в эмпирическом опыте человека — участника исторических событий, явлений, процессов. Издание аутентичных фольклорных произведений открывает широкие перспективы для дальнейших сравнительных исследований, и его следует с полным правом считать значительным событием в бурятской фольклористике.

В дальнейших изысканиях, на наш взгляд, желателен сравнительно-сопоставительный анализ по выявлению универсальных кодов общемонгольского / общепурятского фольклора и локальных, специфических черт, характерных для фольклорной традиции этнической группы бурят Китая.

Литература

- Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 168–208.
- Гацак 1989 — *Гацак В. М.* Устная традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М.: Наука, 1989. 256 с.
- Неклюдов 2008 — *Неклюдов С. Ю.* К вопросу о фольклоре и обряде // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М.: РГГУ, 2008. С. 11–22.
- Новик 2004 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. лит., 2004. 304 с.
- Рифтин 1970 — *Рифтин Б. Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии «Троецарствия»). М.: Наука, 1970. 482 с.
- Цыбикова 2020а — *Цыбикова Б.-Х. Б.* Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Сказки. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.
- Цыбикова 2020б — *Цыбикова Б.-Х. Б.* Фольклор бурят Внутренней Монголии КНР. Устные рассказы. Иркутск: Оттиск, 2020. 336 с.

References

- Agapkina T. A., Vinogradova L. N. Well-wishing: Ritual and text. In: Slavic and Balkan Folklore. Beliefs, Text, Ritual. Moscow: Nauka, 1994. Pp. 168–208. (In Russ.)
- Gatsak V. M. Oral Tradition in Time: A Historical Study of Poetics. Moscow: Nauka, 1989. 256 p. (In Russ.)
- Neklyudov S. Yu. The issue of folklore and ritual revisited. In: Peoples of Siberia. Myth, Symbol, Ritual. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2008. Pp. 11–22. (In Russ.)
- Novik E. S. Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: A Comparative Insight into Structural Patterns. 2nd ed., rev. and suppl. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2004. 304 p. (In Russ.)
- Riftin B. L. Historical Epic and Folklore Tradition in China: Oral and Bookish Versions of the Romance of the Three Kingdoms. Moscow: Nauka, 1970. 482 p. (In Russ.)
- Tsybikova B-Kh. B. Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Folktales. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.)
- Tsybikova B-Kh. B. Folklore of Inner Mongolia Buryats, PRC: Oral Stories. Irkutsk: Ottisk, 2020. 336 p. (In Bur. and Russ.)

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал

Mongolian Studies

(Elista)

2021. Т. 13. № 3

Главный редактор — Куканова В. В.

Дата выхода: 30.12.2021. Формат 70x108/16.
Усл. печ. л. 17,24. Тираж 100 экз. Заказ 23-21.
Подписной индекс 39464. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя, типографии:
Российская Федерация, Республика Калмыкия,
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8
Тел. +7(84722) 3-55-06
E-mail: mongoloved@kigiran.com

Отпечатано в КалмНЦ РАН:
Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8