



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДЛАЛ

MONGOLIAN STUDIES

ЭЛИСТА
2017

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
«КАЛМЫЦКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ
(Монгол судлал)

Выпуск 10

Элиста
2017

УДК 94(47)+811.512.37
ББК 81+83+82+63.3 (2 Рос=Калм)+63.5+60.5
М 77

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-71139 от 22.09.2017

Научное издание

Печатается по Решению Ученого совета
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Редакционный совет:

д-р ист. наук *И. Ф. Попова* (Санкт-Петербург, Россия);
д-р филол. наук *Г. Ц. Пюрбеев* (Москва, Россия);
д-р ист. наук *На. Сухэбаатар* (Монголия); д-р ист. наук *Д. Шорковиц* (Германия);
д-р филол. наук *Таяа* (КНР); д-р филол. наук академик АН Монголии *Л. Болд* (Монголия)

Редакционная коллегия:

канд. филол. наук *В. В. Куканова* (гл. редактор);
д-р ист. наук, чл.-корр. РАН *С. А. Арутюнов*;
д-р филол. наук, д-р ист. наук *А. А. Бурькин*; д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская*;
д-р ист. наук *К. В. Орлова*; д-р ист. наук *Э. П. Бакаева*; д-р ист. наук *Е. Н. Бадмаева*;
д-р филос. наук *Б. А. Бичеев*; д-р ист. наук *А. Н. Команджаев*;
канд. соц. наук *С. Э. Лиджи-Горяева*; канд. филол. наук *Б. Б. Манджиева*;
канд. филол. наук *Д. Н. Музраева*; д-р филол. наук *В. Н. Мушаев*;
д-р ист. наук *У. Б. Очиров*; д-р филол. наук *С. М. Трофимова*;
канд. филол. наук *Р. М. Ханинова*

Монголоведение (Монгол судлал): сборник научных трудов. М 77 дов. Вып. 10 / отв. ред. В. В. Куканова. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. — 235 с.

В сборнике освещаются актуальные проблемы истории и филологии монгольских народов, а также вопросы современных социальных и этнополитических процессов в Калмыкии. Издание предназначено для ученых, преподавателей, аспирантов, студентов, а также для широкого круга читателей.

ISBN 978-5-906881-44-1

ISBN 978-5-903833-35-1

ISSN 2500-1523

DOI 10.22162/2500-1523-2017-10

© КалмНЦ РАН, 2017

© Коллектив авторов, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Лингвистика

- Мулаева Н. М.** Титульные лексемы *хан, хаан, хатн* в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» 5
- Бачаева С. Е.** Синтагматика имен прилагательных, характеризующих телосложение (на материале калмыцкого героического эпоса «Джангар» и Национального корпуса калмыцкого языка) 17

Фольклористика

- Надбитова И. С.** Сюжеты о мудрых отгадчиках (на примере калмыцких бытовых сказок) 27
- Басангова Т. Г.** Детский фольклор калмыков (жанровая система) 38
- Болдырева И. М., Горяева Б. Б.** Калмыцкие народные благопожелания (по архивным материалам Калмыцкого научного центра РАН) 49

Литературоведение

- Топалова Д. Ю.** К вопросу о репатриации калмыков-эмигрантов в 20–30 гг. XX в. 60
- Музраева Д. Н.** «От имени калмыцкого народа делал подношения и заказывал молитвы». Гелюнг Тугмюд-гавджи в воспоминаниях родственников 76
- Бичеев Б. А.** Элементы древних верований в устной версии «Истории Унекер Торлику хана» 95

История

- Белоусов С. С.** Протестантские организации Калмыкии в период перестройки государственно-конфессиональных отношений (1985–1991 г.) 107

Этнология

- Батыров В. В.** Процессы модернизации у кочевников Юга России в XIX в.: к постановке проблемы 124
- Тюхтенева С. П.** О процессах седентеризации (к вопросу о динамике трансформаций в калмыцком скотоводстве) 130
- Марзаева М. Б.** Культурные объекты калмыков: к проблеме изучения 144
- Батырева С. Г.** Войлок в традиционном быту калмыков: художественная обработка 154
- Бакаева Э. П.** К изучению особенностей покроя женского платья ойратов и калмыков 162

Шараева Т. И. К вопросу об этнических маркерах калмыков: <i>улан зала</i>	181
--	-----

Социология

Намруева Л. В. Жизненное пространство села Калмыкии: динамика изменений (по материалам опросов 1996 и 2016 г.)	191
Нусхаева Б. Б. Сельское население Республики Калмыкия: основные демографические тенденции	208
Бадмаева Н. В. Трудовой потенциал и занятость сельского населения Калмыкии	217
Гунаев Е. А. Национальная государственность в аспекте этнокультурного самоопределения (на примере Республики Калмыкия) . . .	225

УДК 821.512.37

DOI 10.22162/2500-1523-2017-10-5-16

Титульные лексемы *хан, хаан, хатн* в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“»

The Title Lexemes Khan, Khān and Khatn in the Definition Dictionary of the Kalmyk Heroic Epic of *Jangar*

*Н. М. Мулаева (N. Mulaeva)*¹

¹ кандидат филологических наук, научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: mulaevanm@kigiran.com

Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mulaevanm@kigiran.com

Аннотация. В статье рассматривается тематическая группа «титулы» в аспекте создания «Толкового словаря калмыцкого героического эпоса „Джангар“», проведен анализ титульных лексем *хан, хаан, хатн*.

Степень частотности и употребительности титулов позволяет выявить их место в языке ойратов — предков калмыков; детальное изучение позволяет выявить значение и редких титулов (*сөлтг* ‘князь, не имеющий подданных’), при этом эпос «Джангар», возможно, является их единственным сохранившимся источником для изучения.

Составление словарных статей с заголовочными словами — титульными лексемами с использованием всех иллюстративных примеров из текстов эпоса может послужить ценным материалом для исследователей языка и фольклора калмыцкого языка, а также дополнением к лексикографическим изданиям.

В современном калмыцком языке титульные лексемы сохранились как историзмы.

Ключевые слова: калмыцкий язык, корпус текстов эпоса «Джангар», толковый словарь, словарная статья, титулы.

Abstract. The article examines the thematic group ‘titles’ in the context of development of the Definition Dictionary of the Kalmyk Heroic Epic of *Jangar*, and analyzes the title lexemes *khan, khān, khatn*.

The frequency of use of the titles allows to identify their place in the language of the Oirats — ancestors of the Kalmyks, a detailed study of the titles helps determine the meanings of some rare titles (e.g., *söltg* ‘prince possessing no subjects’), as the *Jangar* epic is probably the only remaining source they can be borrowed from for studies.

Compilation of dictionary entries containing title denoting lexemes as header words with application of all illustrative examples from songs of the epic might be useful for researchers of the Kalmyk language and folklore, it may also be used in supplements to lexicographical works.

In modern Kalmyk, the title lexemes act as historicisms.

Keywords: Kalmyk language, text corpus of the *Jangar* Epic, definition dictionary, dictionary entry, titles.

Калмыцкий героический эпос «Джангар» является одним из ценных источников лексики языка. Составление толкового словаря языка эпоса позволит обогатить словарный состав калмыцкого языка, изучение которого является важнейшей задачей современного калмыковедения.

Цель статьи заключается в описании дефиниций титульных лексем, в частности *хан*, *хаан*, *хатн*, включенных в словник «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“», а также в апробировании словарных статей с титульными лексемами¹.

Феодальные сословные титулы² и звания монголов исследовались в работах Б. Я. Владимирцова [1934], Г. Ц. Пюрбеева (на материале памятника монгольского права XVIII в. «Халха джирум») [2012], титульная лексика калмыцкого языка рассмотрена Э. Ч. Бардаевым [1985], титулы на материале героического эпоса «Джангар» изучены А. Ш. Кичиковым [1976].

В эпосе «Джангар» отражено древнеойратское (калмыцкое) феодальное общество, основанное на территориальном, а не кровнородственном принципе объединения людей. Богатыри из дружины Джангара являются владетельными князьями (*эзлгч нойн*)³.

¹ Образцы словарных статей с заголовочными словами *хан*, *хаан* и *хатн* приводятся в сокращенном варианте.

² На материале тюркских языков титулатура в языке киргизского эпоса «Манас» детально изучена в диссертационном исследовании А. Ж. Шериева [1991], титульные лексемы в кумыкском языке рассмотрены в статье С. М. Лабазановой [2014] и др.

³ *Деедин долан орни авинь иддг, / Дорк догин дэчн түмн хаани / Дарлһ болсн / Алдр нойн богд Жаңһр / Эзлгч нойн минь тер.* ‘На западе с семи стран албан взимающий, / На востоке свирепых сорок туменов ханов / Подавивший / Славный нойон богдо Джангар — / Владыка нойон мой’ [БЦ: П].

Во главе крупных территориальных объединений — нутуков (*нутг*) — стоят ханы и эзены, среди ханов и нойонов выделяются старейшины, главные (*ах хан / ах нойн*). Бумбайским государством (*орн / төр*) управляет верховный владыка (*деед эзн*) Джангар, которому подчиняются ханы семидесяти ханств [Пюрбеев 2015: 54–55].

В текстах героического эпоса⁴ можно выделить тематическую группу, лексические единицы которой обозначают титулы, например: *хан* 766⁵ ‘хан’; *богд* 523 ‘богдо’; *нойн* 339 ‘нойон, князь, господин’; *эзн* 258 ‘владыка’; *хатн* 134 ‘ханша’; *аһ* 44 ‘княгиня’; *түшмл* 43 ‘сановник’; встречаются производные титулы *деед эзн* ‘верховный владыка’; *эзлгч нойн* ‘владельческий князь’ и др.

Титул *хан*, самый частотный в эпосе «Джангар», чаще всего употребляется с другими почетными титулами Джангара: *эзн хан* ‘владыка хан’, *хан деед богд*⁶ ‘хан верховный богдо’ и др.

В малодербетовской версии эпоса «Джангар» один раз встречается титул *сөлтг*, происхождение которого остается неясным, так, эпос «Джангар», видимо, является единственным источником, где встречается этот титул. По мнению Б. Х. Тодаевой, *сөлтг* — ‘князь, не имеющий подданных’ [Тодаева 1976: 381]; титул *сөлтг* в значении ‘мелкопоместный; неродовитый’ зафиксирован в «Калмыцко-русском словаре» [КРС 1977: 457], где в качестве иллюстративного примера приводится тот же пример из эпоса.

СӨЛТГ 1 |söltˠg| б. н.⁷

1) алвтн уга нойн /зээсц; 2) баһ һазр эдлдг эзн

‘1) князь, не имеющий подданных; 2) мелкопоместный владелец; неродовитый’

▪ *Күржүңгсн олн сөлтгүдин көвүд / Буһ мөңгн цулвур / Булалдгсн бээдг.* ‘Сыновья многочисленных мелких князей / Из кожи [изюбря] серебряный чембур, / Толкаясь, вырывали друг у друга’ [МД: III].

⁴ Словник разрабатываемого словаря составлен на материале песен из репертуара джангарчи Овла Эяева (10 песен), Мукебена Басангова (6 песен), Давы Шавалиева (5 песен), Наснки Балдырова (1 песня), Бадмы Обушинова (1 песня), Малодербетовского (3 песни) и Багацохуровского циклов (3 песни).

⁵ Частотность употребления лексемы в текстах «Джангара».

⁶ *Хан деед богдд цаһа бэрхэр / Гүмб Зан Тавг Хээсн Харан / Тохулгсн бээдг.* [МД: III].

⁷ б. н. — *бээлһнэ нерн* ‘имя существительное’.

Главный герой Джангар наделен богатой системой эпитетов, в структуру которых входят лексические единицы, обозначающие титулатуру: от званий *баатр* ‘богатырь’ и *нойн* ‘нойон’ до титула *хан*⁸ ‘хан’, величественного *деед эзн* ‘верховный владыка’, сопровождаемых постоянными эпитетами⁹ *богд* ‘святой, божественный, августейший’, *алдр* ‘великий, прославленный’, *дала* ‘величественный’, *дуута* ‘прославленный’ и др. В титулатуре Джангара преобладает руководящее начало, он является в эпическом сказании и властелином, и государем [Цыбенкова 2000: 13].

Характерным для эпоса является употребление в тексте подряд титулов Джангара с возвеличивающими эпитетами: *эзн богд Жаңһр* ‘владыка нойон богдо’, *эзн нойн Жаңһр* ‘владыка нойон Джангар’, *эзн нойн богд Жаңһр* ‘владыка нойон богдо Джангар’, *алдр хан нойн Жаңһр* ‘великий хан нойон Джангар’, *эзн деед богдын гегэн* ‘верховный властитель — богдо светлейший’, *зу богд Жаңһр* ‘священный богдо Джангар’.

В одном из примеров выявлен титул *ах хан* ‘старший хан’: «*Ямр учрар манд ирлэт?*» — *гижэ, / Шарһулин һорвн хаани ах хан сурв* [ЭО: VII].

Встречается в тексте эпоса сочетание *ик хан*¹⁰ ‘великий хан’. Как подчеркивает Л. Б. Олядыкова, «именно в сочетании с существительным *хан* прилагательное *ик* выражает значение ‘великий’, в сочетании с другими существительными оно имеет значение ‘большой’» [Олядыкова 2012: 86].

Лексема *хан* зафиксирована в пословице: *Хан күн нег зэрлгтэ, / Харих шовун һурвн шүүрлһтэ / Гидг үлгүр бээдмн* ‘Хан приказывает один раз, / Птица-ястреб трижды нападает, — Есть такая пословица’ [ШД: II].

⁸ *Эн жилин, эн сарин, эн өдр / Эн өндр Маңһн Цаһан уулан ора деер / Дугтргсн хурдн Зеердтэ / Дуут Жаңһр гидг хан болв, / Дуут Жаңһр неринь, / Һурв саажэ, дуудад өгвл.* ‘С этого года, с этого месяца, с этого дня, / На вершине этой высокой горы Мангхан Цаган / Стал ханом славный Джангар, / Владелец резвого коня Зерде! / Имя славного Джангара / Он трижды провозгласил’ [БМ: I].

⁹ При обращении к Джангару встречается лексема *зерг* ‘повелитель’: *Алдр зерг, түрд гитн.* ‘Славный повелитель, повремените’ [ЭО: I], которая имеет в эпосе второе значение ‘священство’ при обращении к ламе: *Ламин зерень ...* ‘Его священство лама’ [ЭО: VIII].

¹⁰ *Эзн деед богдын күрэг, киидд / Нарта делкэн орнд, / Нээмн миңһн ик хаани нутгтнь һээхүл болнал* [БЦ: III].

Кроме того, лексема *хан* входит в состав названий мифических персонажей: *Хан һәрд* ‘Хан [птица] Гаруда’, *Эрлг Номин хан*¹¹ ‘Эрлик Номин-хан’.

При анализе иллюстративных примеров заголовочного слова *хан* можно выявить окружение хана, их звания и сословия: *хан хатн хойр* ‘хан и ханша’, *эцк хан* ‘хан отец’, *хаана көвүн* ‘сын хана’, *хаана күүкн* ‘дочь хана’, *хан күүнэ күүкн* ‘дочь хана’, *хаани жич* ‘правнук хана’, *хаана күргн күүкн хойр* ‘дочь хана и жених ее’, *хаани баатр* ‘богатырь хана’, *хан күүнэ элч* ‘посланник хана’, *хэр хаани элч* ‘посланник чужеземного хана’, *хаана үкрч көвүн* ‘мальчик-пастух хана’.

Титул *хан* с эпитетами *алдр* ‘прославленный’, *күндтэ* ‘уважаемый’ присутствует в описаниях эпических врагов Джангара (*алдр Шар Маңһс хан*, *Зула алдр хан*, *Тэк[л] алдр хан*, *Күндтэ Шар Маңһс хан* и др.), что также указывает на их могущество и знатное происхождение.

В текстах эпоса титул *хан* употребляется как в главном своем значении ‘правитель’, так и для обозначения более мелких владельцев¹²: *делкэн олн хаадуд* ‘многочисленные ханы со всего мира’, *дөчн дөрвн хан* ‘сорок четыре хана’.

По мнению Б. Я. Владимирцова, из-за ослабления единодержавной власти монгольского хана и распада Монголии на несколько ханств, титул *қауап* уже во второй половине XVI в. стал обозначать «простого господина наследственного удела-тумена» [Владимирцов 2002: 448]. Относительно происхождения титула *қауап* ~ *qan* существует мнение, что его носили государи древних тюрков [Бертагаев 1976: 24].

«В ойратском письменном языке слово *хан* пишется в двух графических разновидностях: *хән* (гласная со знаком долготы) и *хан* (гласная без знака долготы), что отражает имевшуюся разницу в их значениях: *хән* (монг. *хаган*) ‘великий хан, монарх’, *хан* ‘малый хан, удельный князь’» [Гедеева 2000: 79].

В эпосе «Джангар» тоже встречаются две графические разновидности слова *хан* (*хан* и *хаан*), ср.:

¹¹ *Жаңһриг деед Бумбин орни / Күчтэ Күрл Эрднь хан / Хоңһрин ду соңсад, / Хан һәрд болж хувлэд, / Деед Бумбин орндан авад одв...* [МД: II]; *Эс дээлдэг болхнь, / Эн насдан / Эрлг Номин хаани элчлэ / Харһжс үксв!* [БЦ: II].

¹² Титул *хана* принимали порой и правители мелких объединений, состоявших из нескольких ветвей разных родов [Владимирцов 1934: 81].

1) Дордын долан орни / Күсл болла, / Деедин арвен хойр орни / Зүүдн болла, / Хан Жаңһр гижэ / Хэр долан миңһн хаани / Күсл болла; 'Нижних семи миров / Заветной мечтою стал он, / Вышних двенадцати миров / Сновидением стал он, / Хан Джангар — зовут его, / Чужеземных семи тысяч ханов / Заветной мечтою стал он [МД: I];

2) Тедү аңхн дунд / Дарвд Алтн хаани көвүн / — Дала Жилвң / Дав гижэ сууһад медүлв: — Сөң дала хаан Жаңһр! 'И в это самое время / Дарбад Алтан хана сын, / Океан [красноречия] Джилбанг, / Поспешно присев [перед государем], молвил: / — Джангар хаган, [подобный] океану Сенг' [МД: III].

Как видно из иллюстративных примеров, в первом случае употребляется краткая гласная *a*: *хан Жаңһр* 'Джангар хан', а во втором долгая *aa* — *хаан Жаңһр* 'Джангар хаган'. В эпосе Джангар хан как властелин всей эпической державы выполняет функцию центрального персонажа [Манджиева 2010: 62], и по-видимому, в текстах эпоса слово *хаан* должно употребляться по отношению к главному герою Джангару, чтобы подчеркнуть его титул главного правителя, «хана ханов», сюзерена кочевой империи, в которой объединены государства, присоединенные вместе с их правителями, принявшими подданство. Титул *хаан* (с долгой *a*) употребляется и по отношению к другим персонажам эпоса, что, вероятно, указывает на то, что они являлись правителями мощных крупных государственных образований, обладая высшим титулом сюзерена в кочевой иерархии (*Күрл Эрднь хаан, Зан Тээж хаан*¹³). Соответственно, победа над такими *хаанами* подчеркивает высочайший статус титула Джангар *хаана*.

Таким образом, в толковый словарь языка эпоса «Джангар» включены две отдельные словарные статьи с заголовочными словами *хан* и *хаан*, необходимо подчеркнуть, что, вероятно, по отношению к главному герою Джангару и другим обладателям высшего титула слово *хан* должно было употребляться с долгой *a*: *хаан*, но так как мы не можем отходить от источника — от текстов эпоса, то приводим следующие образцы словарных статей:

¹³ *Зан Тээж хаан бийнь уурлад, / Уулын чинэн оһтр шар-цоохрарн дэврэд, күцэж ирэд, / Буурлын найн нэгмн алд / Бумбин сүүлэснь шүүрэд авв* [ЭО: V]

ХАН 764 |хан| б. н.

1) орн-нутгин деед хардачин цол нерн
‘правитель государства’

▪ *Алдр нойн богд хан / Арвн үзгин хаадудт / Арвн эңг элч тальвв* [БЦ: II]

□ **хан Жаңһр**

▪ *Жиндманин хүвлһн / Хан Жаңһр гидг нернь / Нарт делкән орнд дүүрән болв, / Нәәмн миңһн ик хаани / Нутгт дүүрән болв* [БЦ: III]

▪ *Хан Жаңһрасн ааһан авн гихләрн, / Хәр хаани элч кевтәл, / Халун ик баатр / Цуг дундмидн суунал* [БМ: I]

□ **хан нойн Жаңһр**

▪ *Хан нойн Жаңһррин дала гижэ / Хәр долан миңһн хани зүүдн болв* [МД: III]

Хан нойн Жаңһртан / Цаһа бәрхәр, / Зан Тавг Хәәсн Харан тохулв [МД: I]

□ **эзн хан**

▪ *Эзн хаананнь зергәс мордад, / Нааран һарад, / Эгц дөрвн сар болв, / Хадг нертә һолын экнд / Харһлдәж золһхар йовна* [БЦ: I]

▪ *Мөрн күрх һазриг / Эврәһән кежэ авх би! — гижэ / Эзн хаандан / Эн үг аңхрәж суудг гинә* [БЦ: I]

□ **хан күн**

▪ *Хан күн нүдән чирмдг, / Мууха му мектә хамб?* [БМ: IV]

▪ *Хан күүнә элч эн, / Хәрнь амн сән / Үгинь соңстн!* [ЭО: V]

□ **хан күүкн**

▪ *Хан күүкн заагтнь орад, / Һаринь харһулл уга, / Тархаһан авад одв* [ЭО: I]

▪ *Хан күүкн һурвн цөгц әрк өгәд, / «Танла әдл күмн, / Сангсн болад харһгснд орхнь, / Хәәлгсн болад харһсн сән биший?»* [ЭО: I]

2) баһ отгин эс гиж төрлин негдлтин толһалгчин цол нерн

‘титул предводителя мелкого родового объединения; владелец’

▪ *«Ямр учрар манд ирләт?» — гижэ, / Шарһулин һорвн хаани ах хан сурв* [ЭО: VII]

□ **олн хаадуд**

▪ *Эн цуурин дун, / Эн домбрин айс, / Эн дууна э / Заңһлһтахн олн хаадудын нутгтнь / Күржәңнәж соңсгдад бәәнәл* [БМ: V]

▪ *Зөрг күчн хойр күңкнвл, / Заңһлгтахн олн хаадудтнь / Дүүрән болжә соңсгсдвл, / Дуут Жаңһр гисн нернь / Дүүвр ик дууһар арвн хойр / Туужә болжә туурв гинәл* [БМ: II]

ХААН 7 |xān| б. н. =¹⁴ ХАН

хан гидг үгин негдгч чинрлэ залһлдата

см. слово хан в первом значении

▪ Тедү аңхи дунд / Дарвд Алтн хаани көвүн / — Дала Жилвң / Дав гиж сууһад медүлө: — Сөң дала **хаан** Жаңһр! [МД: III]

▪ Зан Тээж **хаан** бийнь уурлад, / Уулын чинэн оһтр шар-цоохрарн дэврэд, күцжс ирэд, / Буурлын найн нээмн алд / Бумбин сүүлэснь шүүрэд авв [ЭО: V]

▪ Тунжр мөңгн толһата, / Улвр мөңгн өрвлгтэ, / Эр барсин зүрктэ, / Күүкн бүгэд шүүрлһтэ, / Йир хурдн шар цоохр итлг / Нег девэд одхнь, / Йирн берэ девдг, / Тиим итлг күүклжэ эс курм, / Шулмин **хаан** Догшин Шар Гүргүд / Зэңгнь дүүгэд, күрэд одв [МД: III]

▪ Уулыннь төөрцд, / Уснанны һатлһнд / Улан холта дээвлэд, / Уйдл уга йисн сай цегинь таслад авб. / Арднь аңһр-аңһр инэв: / — Эн **хаан** болжэ, / Эргү хаан бол! [МД: III]

▪ Уулыннь төөрцд, / Уснанны һатлһнд / Улан холта дээвлэд, / Уйдл уга йисн сай цегинь таслад авб. / Арднь аңһр-аңһр инэв: / — Эн **хаан** болжэ, / Эргү **хаан** бол! [МД: III]

□ Күрл Эрднь хаан

▪ Өмнэснь / Күрл Эрднь **хаан** / Көдэн чинэн Көкэн һуйдад дэврв [МД: II]

▪ Арднь көдэн чинэн / Көк һалзн күлгтэ / Күчтэ Күрл Эрднь **хаан** / Ар талднь хах һазрт һагцар йовна [МД: II]

В лингвистическое исследование эпоса «Джангар» на материале 12 песен эпоса Б. Х. Тодаевой включены следующие значения титула *хатн*¹⁵: ‘ханша, государыня, княгиня’ [Тодаева 1976: 450–451], в работе Г. Ц. Пюрбеева [2015] приводятся значения: ‘ханша, княжна, хатун, госпожа¹⁶’, которые подтверждаются примерами из эпоса (*Аһа Шавдл хатн* ‘ханша Ага Шавдал’, *Уржсн Бадм хатн* ‘ханша Урджин Бадма’).

¹⁴ Знак «=» обозначает отсылку к слову с таким же значением.

¹⁵ В «Калмычко-русском словаре» 1977 г. издания слово *хатн* встречается в значении ‘царица, княгиня’, не включено в толкование значение ‘ханша’, которое дано в этой словарной статье в иллюстративном примере из эпоса «Джангар»: *эзн Богдын хатн ахта* ... ‘ханшу славного Богдо’ [КРС 1977: 583]; в числе женских титулов в «Халха джируме» указывается *qatun* ‘княгиня *хатун*, жена нойона’ [Пюрбеев 2012: 12].

¹⁶ Госпожа — официальное, а также вежливое обращение к женщине (обычно перед именем, званием, должностью); вообще учтливое упоминание о таком лице [ЭРСРЯ 2017].

Если по частотности титул *хан* чаще всего употребляется с именем Джангара, то титул *хатн* — с именем его супруги Ага Шавдл в сочетании с величественными эпитетами: *мөндр цецн Аһ Шавдл хатн*, *мөндр цецн Аһ баав Шавдл хатн* ‘премудрая ханша Ага Шавдал’.

Встречаются эпитеты *ик хатн*¹⁷ ‘старшая ханша’, *бах хатн*¹⁸ ‘младшая ханша’, в связи с этим следует отметить, что в «Джангаре» многоженство — это черта, характерная не для жителей страны Бумбы, а для обитателей иных миров; так, живущий в верхнем мире хан Кюрюл-Эрдэни имел трех ханш¹⁹ [Джангар 1999: 139], что говорит о противопоставлении моральных и правовых норм жителей страны Бумбы и обитателей иных миров [Бурыкин, Басангова 2014: 39].

Титул *хатн* ‘ханша’ носят жены ближайших сподвижников Джангара, богатырей Хонгора (*Хоңһрин хатн*²⁰), Савара (*Саврин хатн*), что подтверждает наличие у богатырей титула *хан*.

Значимость титула Ага Шавдал подчеркивают лексемы *ахта*, *ахлгчта* ‘во главе’ (*эзн богдын хатн ахта*, *эзн нойн богд Жаңһрин хатн ахлгчта*).

Основываясь на трудах Б. Х. Тодаевой [1976], Г. Ц. Пюрбева [2015] и анализе иллюстративных примеров из текстов эпоса, в словарную статью заголовочного слова *хатн* мы включили значения: «1) ханша; 2) княгиня; 3) княжна».

ХАТН 134 | хат'н| б. н.

1) *хан күүнэ гергн*
‘ханша (супруга хана)’

□ **Аһ Шавдл хатн**

▪ *Аһ Шавдл хатыг* / *Арвн хойр бодң* / *Икәр күндлдг санжэ* [ШД: V]

▪ *Жаңһрин Аһ Шавдл хатыг* / *Таарһлх болзат? гивл* [БМ: II]

□ **эзн богдын хатн**

▪ *Эзн богдын хатн ахта* / *Далн хойр хани хатыг*, / *Нег шинжүрәр холвад, туув* [МД: III]

¹⁷ *Хатн өмнэнь келв:* / «Эмэл, хазартн, зер-зевтн / **Ик хатна** дер дор, / *Хана зергд* [МД: II]

¹⁸ *Күрл Эрднин баһ хатн* / *Нарни күүкн,* / *Тер цуринь соңсад,* / *Иньг гидг көтчэн* / «Эн күүни нер / *Авад ир!*» *гиһэд, илгэв* [МД: II]

¹⁹ *Тер күчтэ Күрл Эрднь хан* / *Горвн хатта* [МД: II]

²⁰ *Хоңһрин хатн* / *Шар толхата хунд хүвлэд,* / *Ардаснь нисв* [ЭО: I]

- *Орг Йондн уулын / Наад бийэс / Күрэд, залад иргсн / Эзн нойн богдын / Хатн суудг [МД: II]*
 - **Саврин хатн**
 - *«Болхл, мана Саврин хатн / Гээдэ болхнь болх» гивл [БМ: II]*▪
Саврин Күүкн Күрң Галзн күлгиг / Саврин хатнад илгэв гинэл [БМ: II]
 - **мөндр цецн Аһ Шавдл хатн**
 - *Мөн тоһстни толһа һарч герлзгсн / Мөндр цецн Аһ баав Шавдл хатарчн / Хатнаннь һар деер ус келгнэв гижэ келв [ШД: IV]*
 - *Мөндр цецн Аһ Шавдл хатн һарч йовад, / Арнзлын хурдн Зеерд мөрнэ / Ар барун сээр деернь / Бичг умшиад, харһцад унад одв [ШД: IV]*
 - **бурхн цаһан хатн**
 - *Бурхн цаһан хатна / Босн-сун томгсн / Улан торһн жолоһинь / Өмн бүүргтнь сөөв [БМ: V]*
 - *Бурхн цаһан хатнаннь / Босн-сун томгсн / Улан торһн жолоһинь дел деернь тальвв... [БМ: IV]*
 - **хаани хатн**
 - *Тер маңһс хаани хатнь / Тер сөөднь күүклэж бээжэ [БЦ: II]*
 - *Күчтэ Күрмн хаани хатнд / Гартнь ус кедг күүкн / Эн мана богд Жаңһрин / Төрл хаани күүкн болдмн [ЭО: IX]*
 - **Гернзл хатн**
 - *Шовт Хар гидг баатрнь келн йовна: / Хоңһриг эмдэр кел бэрэд, / Гернзл хатынь олзд авнав! [ЭО: II]*
 - *Барун бийин бодңгудыг / Шилтэ Гернзл хатнь / Хөрн тавтаднь һаргсн, / Шиңкн арвн нээмн насихән бэрн һаргсн... [ЭО: II]*
- 2) нойна аваль
'княгиня (жена владельца (хана, нойона)'
- **Лүвсргн (Лүвсрһин) Күш Герл хатн**
 - *Бөк Мөңгн Шикирһин / Гал хөрн тавн наснднь үүдн төргсн, / Лүвсргн Күш Герл хатна / Хөрн хойр наснднь / Үүдн төргсн... [БМ: I]*
 - *Төмлгт хаани ач, / Темэлгт хаани жич, / Бөгтргтин тохм гинэ, / Бөк Мөңгн Шигирһин көвүн, / Лүвсрһин Күш Герл хатна / Хөрн хойртад һаргсн [БМ: V]*

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы:

1) степень частотности и употребительности титулов эпоса позволяет выявить их место в языке ойратов — предков калмыков; в том числе и редкие титулы (*сөлтг* ‘князь, не имеющий подданных’), так как эпос «Джангар», возможно, является единственным источником их существования;

2) в современном калмыцком языке титульные лексемы сохранились как историзмы.

Сокращения

БМ — Цикл песен из репертуара Мукебена Басангова²¹.

БЦ — Багацохуровский цикл.

МД — Малодербетовский цикл.

ОБ — Песня из репертуара Бадмы Обушинова.

ШД — Цикл песен из репертуара Давы Шавалиева.

ЭО — Цикл песен из репертуара Овла Эляева.

Литература

Бардаев Э. Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 153 с.

Бертагаев Т. А. Об этимологии *хан-хаган*, *хатун* и об их отношении к *хат* // Тюркологические исследования: сб. науч. ст. М.: Наука, 1976. С. 45–51.

Бурыкин А. А., Басангова Т. Г. Типология калмыцкого фольклора. Элиста: Джангар, 2014. 212 с.

Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во АН СССР, 1934. 224 с.

Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов / сост. Г. И. Слесарчук. М.: Вост. лит., 2002. 557 с.

Гедеева Д. Б. О письмах калмыцкого хана Аюки // Наука и высшая школа Калмыкии: ежеквартальный журнал. 2000. № 3–4 (5–6). С. 79–82.

Джангар (Малодербетская версия) / св. текст, пер., вступ. ст., коммент., словарь А. Ш. Кичикова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 272 с.

КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.

²¹ Указанные неопубликованные тексты эпоса с переводом предоставлены отделу языкознания сотрудниками отдела фольклора Калмыцкого научного центра РАН для реализации научно-исследовательского проекта по созданию «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» [см. подробно: Манжиева 2009; Куканова 2016].

Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». Вопросы исторической поэтики. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. 154 с.

Куканова В. В. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: принципы и проблемы составления словарных статей // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: Мат-лы III Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 7–12.

Лабазанова С. М. Титульные лексемы *хан* и *ханум* в кумыкском языке // Фундаментальные исследования. 2014. № 5 (ч. 6). С. 1348–1351.

Манджиева Б. Шавалин Даван белгүдин урн-зокъмж (=Композиционные особенности эпических песен репертура Давы Шавалиева) // Единая Калмыкия в Единой России: через века в будущее: Мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. 400-лет. добров. вхожд. калм. народа в состав Рос. гос-ва (г. Элиста, 13–18 сентября 2009 г.). Ч. 2. Элиста: Джангар, 2009. С. 113–118.

Манджиева Б. Б. Символика центра в описании эпической державы (дворец властителя, мировая гора) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 2. С. 60–63.

Олядыкова Л. Б. Формула *йэкэ цаһаан хан* в языке писем хана Аюки и его современников (1714–1723 гг.) // Вестник Калмыцкого университета. 2012. № 4 (16). С. 84–89.

Пюрбеев Г. Ц. Памятник монгольского права XVIII в. «Халха джирум». Лексика. Грамматика. Транслитерация текста / отв. ред. А. В. Дыбо. М.; Калуга: Эйдос, 2012. 270 с.

Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (= Жаңһр дуулвр: сойл болн келн) / на рус. и калм. яз. 2-е изд., перераб. Элиста: Джангар, 2015. 280 с.

Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. 530 с.

Цыбенова Б. Б. Общности и различия бурятского эпоса «Гэсэр» и калмыцкого эпоса «Джангар»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2000. 22 с.

Шериев А. Ж. Титулатура в языке Киргизского эпоса «Манас»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1991. 19 с.

ЭРСРЯ — Электронный ресурс словарей русского языка, разработанный Институтом русского языка им. В. В. Виноградова РАН [электронный ресурс] // URL: <http://www.slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068> (дата обращения: 26.04.2017).

References

Bardaev E. Ch. Modern Kalmyk Language. Lexicology. Elista: Kalmyk Book Publ., 1985. 153 p. (In Russ.)

Bertagaev T. A. Concerning Etymology of *khan*~*khagan*, *khatun* and their Relationship to *khat*. In: *Turkic Studies*. Moscow: Nauka, 1976. Pp. 45–51. (In Russ.)

Burykin A. A., Basangova T. G. Typology of Kalmyk Folklore. Elista: Dzhangar, 2014. 212 p. (In Russ.)

Dzhangar (Maloderbet Version). A. Sh. Kichikov (transl., comment., glossary). Elista: Kalmyk Book Publ., 1999. 272 p. (In Russ.)

Electronic Resource of Dictionaries of the Russian Language, Developed by the Institute of the Russian Language of the RAS. Available at: <http://www.slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068> (accessed: 26 April 2017). (In Russ.)

Gedeeva D. B. Concerning the Letters from Kalmyk khan Ayuka. *Science and Higher School of Kalmykia*. 2000. No. 3–4 (5–6). Pp. 79–82. (In Russ.)

Kalmyk-Russian Dictionary. B. D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm and Russ.)

Kichikov A. Sh. Study of the Heroic Epic “Dzhangar”. *Issues of Historical Poetics*. Elista: Kalmyk Book Publ., 1976. 154 p. (In Russ.)

Kukanova V. V. Explanatory Dictionary of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”: Principles and Problems of the Dictionary Entry Preparation. In: “Dzhangar” and Epic Traditions of the Turkic-Mongolian Peoples: Problems of Preservation and Research. Conf. proc., dedicated to the 75th anniversary of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS (Elista, 15–16 September 2016). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. Pp. 7–12. (In Russ.)

Labazanova S. M. Titular Lexemes *khan* and *khanum* in the Kумыk Language. *Fundamental Research*. 2014. No. 5 (Part 6). Pp. 1348–1351. (In Russ.)

Mandzhieva B. B. Compositional Features of Epic Songs Repertoire of Dava Shavaliyev. In: *United Kalmykia in United Russia: through Centuries to the Future*. Conf. proc., dedicated to 400 years of voluntary joining the Russian State by the Kalmyk People (Elista, 13–18 September 2009). Part 2. Elista: Dzhangar, 2009. Pp. 113–118. (In Kalm.)

Mandzhieva B. B. Symbolism of the Center in Description of Epic Power (the Palace of the Ruler, the World Mountain). *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2010. No. 2. Pp. 60–63. (In Russ.)

Olyadykova L. B. Formula *yeke tsahaan khan* in the Language of the Letters from khan Ayuka and his Contemporaries (1714–1723). *Bulletin of Kalmyk University*. 2012. No. 4 (16). Pp. 84–89. (In Russ.)

Pyurbeyev G. Ts. Monument of Mongolian Law of the 18th Century “Khalkha Dzhirum”. *Vocabulary. Grammar. Transliteration of the Text*. A. V. Dybo (ed.). Moscow, Kaluga: Eidos, 2012. 270 p. (In Russ.)

Pyurbeyev G. Ts. Epic “Dzhangar”: Culture and Language. 2nd ed. Elista: Dzhangar, 2015. 280 p. (In Kalm.)

Sheriev A. Zh. Titulary in the Language of the Kyrgyz Epos “Manas”. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Moscow, 1991. 19 p. (In Russ.)

Todaeva B. Kh. Experience of the Linguistic Research of the Epic “Dzhangar”. Elista: Kalmyk Book Publ., 1976. 530 p. (In Russ.)

Tsybenova B. B. Similarities and Differences between the Buryat Epos “Geser” and the Kalmyk Epos “Dzhangar”. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Ulan-Ude, 2000. 22 p. (In Russ.)

Vladimirtsov B. Ya. The Social Order of the Mongols. *Mongolian Nomadic Feudalism*. Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1934. 224 p. (In Russ.)

Vladimirtsov B. Ya. Works on the History and Ethnography of the Mongolian Peoples. G. I. Slesarchuk (comp.). Moscow: Vost. lit., 2002. 557 p. (In Russ.)

Синтагматика имен прилагательных, характеризующих телосложение (на материале калмыцкого героического эпоса «Джангар» и Национального корпуса калмыцкого языка)

Syntagmatics of Adjectives Denoting Bodily Structure (Evidence from the Kalmyk Heroic Epic of *Jangar* and the Kalmyk National Corpus)

*C. E. Бачаева (S. Bachaeva)*¹

¹ кандидат филологических наук, научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: bachaevase@kigiran.com

Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: bachaevase@kigiran.com

Аннотация. В калмыцком языкознании значительное внимание уделено прилагательным-колоративам, остальные группы прилагательных рассмотрены не полностью. К прилагательным, характеризующим внешность человека, относятся лексемы, обозначающие возраст (старый — молодой), рост (высокий — низкий), телосложение (толстый — худой), черты лица (курносый, лопоухий), части тела (длиннорукий, широкогрудый), состояние здоровья (здоровый — больной), эстетические особенности (красивый — уродливый).

Целью данной работы является изучение лексической сочетаемости имен прилагательных, характеризующих телосложение человека, в свете разработки толкований для «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“».

Ключевые слова: прилагательные, синтагматика, телосложение, эпос, калмыцкий язык.

Abstract. In Kalmyk linguistics, significant attention is paid to color adjectives while other groups of adjectives remain understudied. Appearance adjectives comprise lexemes denoting age (old — young), height (high — short), bodily structure (fat — slim), facial features (snub-nosed, flap-eared), body parts (long-armed, deep-chested), state of health (healthy — ill), aesthetic features (beautiful — ugly).

The work aims to study the lexical compatibility of adjectives denoting bodily structure in view of the development of lexical entries for the Definition Dictionary of the Language of the Kalmyk *Jangar* epic.

Keywords: adjectives, syntagmatics, bodily structure, epic, Kalmyk language.

Проблемам калмыцкой терминологии и лексикологии посвящены работы Г. Ц. Пюрбеева, В. Э. Очир-Горяева, Д. Б. Гедеевой, Б. Х. Борлыковой и др. Исследователями изучена географическая, правовая, музыкальная терминологические системы. Объектом внимания ученых становились и прилагательные, значительное внимание в калмыцком языкознании уделено прилагательным-кolorативам, остальные группы рассмотрены не полностью. Как пишет С. В. Халили-Квасова, в последнее время в лингвистике, культурологии большой интерес вызывает изучение лексико-семантической группы прилагательных, характеризующих внешность человека, которую составляют все разнообразные черты наружности, доступные зрительному восприятию. Номинативные единицы, характеризующие внешность человека, как и иные прилагательные, синтаксически подчинены существительному, в данном случае обозначающему носителя признака, и связаны с ним атрибутивной и предикативной связью [Халили-Квасова 2011: 259].

К прилагательным, характеризующим внешность человека, относятся лексемы, обозначающие возраст (старый — молодой), рост (высокий — низкий), телосложение (толстый — худой), черты лица (курносый, лопухий, остролицый), части тела (длиннорукый, широкогрудый), состояние здоровья (здоровый — больной), эстетические особенности (красивый — уродливый), качество и цвет волос (лысый — седой). Прилагательные, относящиеся к данной тематической группе, достаточно многочисленны и разнообразны.

Как пишет О. В. Коротун, в качестве обозначения элемента внешности используются номинации физических органов, частей тела, движений, изменений тела и те, в которых употреблены наименования функциональных характеристик внешнего облика человека (например, манера, поведение, голос), а также те, в которых даны характеристики целостного человека по особенностям всей его внешности, описывается внешний облик в целом [Коротун 2002: 6].

Целью данной работы является изучение лексической сочетаемости имен прилагательных, характеризующих телосложение

человека, в свете разработки толкований для Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»¹.

Э. Г. Валетовой исследовалась соматическая лексика [Валетова 2008], Э. У. Омакаевой и Б. И. Босхомджиевой — лексико-семантическое поле «части тела» [Омакаева, Босхомджиева 2008], но, к сожалению, в калмыцком языке не были рассмотрены имена прилагательные, обозначающие телосложение.

Известно, что языковая интерпретация действительности непосредственно связана с фундаментальным качеством языка — антропоцентризмом. Любой акт номинации является результатом общественной практики, поскольку, называя предмет, человек выделяет его из окружающей действительности, тем самым признавая его значимость. Отношение человека к называемому предмету зачастую выражается через наделение его теми или иными свойствами. В числе таких свойств можно рассматривать характеристики телосложения человека [Щетинина 2014: 60].

С. В. Халили-Квасова считает, что сочетаемость — конкретная реализация в речи потенциальной способности слова вступать в связь с другими номинативными единицами языка на основе своего лексического значения и грамматических характеристик, в конкретных актах коммуникации все виды сочетаемости (лексическая, стилистическая, грамматическая или синтаксическая) органически взаимосвязаны [Халили-Квасова 2011: 259].

В калмыцком языке употребляются следующие прилагательные, которые характеризуют человека путем оценки его наружности в целом: *эцсн* ‘худой, исхудавший’, *тарһн* ‘жирный, тучный’, *хатмл* ‘худой’, *бүдүн* (*бөдүн*) ‘толстый’. В героическом эпосе «Джангар» встречаются не все отмеченные значения прилагательных, но в связи с апробированием в словарных статьях мы берем даже те значения, которые не относятся к телосложению.

Рассмотрим подробнее указанные лексические единицы.

¹ Исследованию героического эпоса «Джангар» посвящены работы А. Ш. Кичикова, Б. Б. Манджиевой и мн. др. В настоящее время в Калмыцком научном центре Российской академии наук продолжается работа по созданию базы данных «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» [Бачаева 2016а; 2016б; Куканова 2016; Мулаева 2016].

В «Калмыцко-русском словаре» *эццн* дается как ‘худой, истощенный; тощий’; *эццн мөрн* ‘тощая лошадь, кляча’, слово *эцсн* — ‘исхудалый, похудевший’ (в эпосе «Джангар» примеров с прилагательным *эццн* нет). Прилагательное *эцсн* сочетается со словами, относящимися к человеку, животным: *эцсн нэрхн көвүн* ‘худой мальчик’, *эцсн өвгн* ‘худой старик’, *эцсн хөд* ‘худые овцы’, *эцсн мал* ‘худой скот’, *эцсн мөрн* ‘худая лошадь’; обозначающими части тела: *эцсн утулң чирэ* ‘худое продолговатое лицо’, *эцсн көл* ‘худые ноги’, *эцсн хар* ‘худые руки’.

ЭЦСН [ecs^sn]

ч. н. хатмл өөкн уга бульңцта цогц; турңха ярһа

‘имеющий тело с сухими, лишёнными жира мышцами; тощий, сухощавый’

▪ *Һаза һарад бара хэлэн гихнь, / Арнэл Бумбин хурдн Зеерднь / Нүднәннь ухрхаднь шовун өндгм болсн, / Сүүжсиннь шовһр яснд / Саадг өлгм болж эцсн, / Нэрн өвснд нээхлсн, / Бөдүн өвснд бөклзсн, / Күмн уйдм дүңгәһэр, / Күрл мөңгн басан түшэд, / Генрэд орксн бээдг болнал, / Саңнаднь бичг уята бээжл [БМ: V]*

▪ *Арнэл хурдн Зеердин нүднәннь ухрхад / Шовун өндгм болад, / Сүүжсиннь шовһр яснд / Саадг өлгм болад эцсн бийднь, / Һурвн зун алд / Маарул алтн тугиг, / Тав болсн Көк_Һалзнар / Давад һартлнь, эрэ гижэ Хоңһрт / Эн тугиг Ээт Шоңхр көвүн / Күргэд өгв гинэл [БМ: V]*

Хатмл имеет два значения: 1) высушенный, просушенный; сушенный; 2) худой, тощий; *хатмл гем* сухотка *прост.*; *хатмл цогцта күн* сухощавый человек. Прилагательное *хатмл* сочетается со словами, обозначающими человека, животных, их части тела, а также насекомых: *хатмл нэрхн цогц* ‘худощавое тело’, *хатмл хар* ‘худые руки’, *хатмл чирэтэ* ‘худощавое лицо’, *хатмл хар залу* ‘худой черный мужчина’, *хатмл эмгн* ‘худая старушка’, *хатмл көвүн* ‘худой мальчик’, *хатмл эццн шорһлжн* ‘худой муравей’.

Также *хатмл* имеет другое значение ‘безжалостный, жестокий, твердый, не отзывчивый, бездушный’, например, *хатмл седкл* — *күүнд зовдог, өр-өвчн биш: Цуг эдн цуглард, / Цаһан, харнь йилһрэд, / Бичкэкән хатмл чеежднь / Бульгелсн Дурн буслад, / Болхаг догдлулжасн бээж ...* [Каляев С. К. Дурн бээхлэ];

Хадун-зузан цогцднь / Хатмл седкльн өңгрв [Бадма-Халгаев И. Хатуч байн ядуһин] (в эпосе «Джангар» примеров с прилагательным *хатмл* нет).

В калмыцком языке существует два варианта написания прилагательного *бүдүн* и *бөдүн*. В «Калмыцко-русском словаре» *бүдүн* имеет четыре значения: 1) толстый; 2) низкий, грубый, басистый (о голосе); 3) грубый; 4) взрослый (о людях); *бөдүн* 1. 1) взрослый; *бөдүн күн* ‘взрослый человек’; 2) толстый; *бөдүн утцн* ‘толстая нитка’; 2. бас // басистый (о голосе); *бөдүн дун* ‘голос-бас, басистый голос’. По мнению Н. Н. Убушаева, дербеты употребляют [о, ө] там, где торгуты используют [у, ү], т. е. отличительной чертой дербетского говора является наличие среднего, лабиального гласного [ө] в позиции перед губно-губными [м], [в] и др. в мягкорядных словах вместо узкого лабиального гласного [ү] в торгутском [Убушаев 2006: 6–18]. Э. Ч. Бардаев пишет, что диалектизмы по структуре и семантике разделяются на несколько групп. Среди них большую группу составляют фонетические диалектизмы: дерб. *альд* — торг. *әлд* ‘где’, дерб. *һорвн* — торг. *һурвн* ‘три’ [Бардаев 1985: 114]. В эпосе «Джангар» *бүдүн* встречается в репертуарах Мукебен Басангова и Наснка Балдырова, *бөдүн* — в Багацохуровской версии, репертуарах Ээлян Овла, Шавалин Дава, что является фонетическим диалектизмом.

Бүдүн (*бөдүн*) сочетается со словами, относящимися к деревьям: *бүдүн уласн* ‘толстый тополь’; *бүдүн бахн* ‘толстый столб’; *бүдүн ац* ‘толстая ветка’; *бөдүн хар модн* ‘толстый дуб’; обозначающими людей: *бүдүн* (*бөдүн*) *улс* ‘взрослые люди’; *бүдүн күн* ‘взрослый человек’; *бүдүн* (*бөдүн*) *залу* ‘взрослый мужчина’; обозначающими животных: *бүдүн арат* ‘взрослая лиса’; *бүдүн* (*бөдүн*) *хөн* ‘взрослая овца’; *бүдүн хурһн* ‘взрослый ягненок’; части тела человека, животных: *бүдүн чилм хар үсн* ‘толстые черные волосы’; *бүдүн* (*бөдүн*) *күзүн* ‘толстошей’; *бүдүн һар* ‘толстые руки’; *бүдүн өвр* ‘толстые рога’; веревкообразные, продолговатые предметы: *бүдүн папирос* ‘толстая папироса’; *бүдүн маля* ‘толстая плеть’ *бүдүн арһмж* ‘толстый аркан’; *бүдүн деесн* ‘толстая веревка’; *бөдүн утцн* ‘толстая нить’; голос: *бүдүн* (*бөдүн*) *дун* ‘бас’.

БӨ(Ү)ДҮН [bö(ü)dün]

1. ч. н. ик, ик кемжэтэ, зузан, нэрхн үгин зөрүд чинр
'большой, значительный в объеме, охвате, поперечнике';

- Арнэл Зеерднь / **Бөдүн** өвсиг бөкилл уга, / Нэрн өвсиг нэхлүлл уга, / Талтң-тултң сайгар йовна [ЭО: I]
- Дөрв көлдэд, тулад хартлнь, / Дөрвлэжн сээхн далднь / Бат зандн тоха тальвад оркв; / **Бөдүн** цаһан сеериннь ясинь / Балв тохалдад оркв, / Бөк дөрвн мөчинь / Телн тохалдад оркв [БЦ: I]
- Эгц нээмн бум / Бух цергиг ээрэ бээж, / Бэрн булһ татад цокдг / Зандна нэрнь чилв, / **Бөдүн** зандн хамгнь үлдв [БЦ: II]
- Күүни кеврдгин дүңгэ / **Бүдүн** арһмэжнь, / Утцн дүңгэ болж, нэрдв, / «Яһлав! Арһмэж тасрв!» гинһэд, / Алг Улан көвүн / Арвн Тавтыг / «Саңна чикн хойраснь авич!» гив [БМ: I]
- Алг буһин шаһа чимгэр / Бэргсн деежиг / Нэрн бийэснь бэрэд, / Бөдүн бийэснь / Багзр-багзр үмкэд, идэд суув [ШД: V]

2. б. н. төгргдэн, зузани, теврин кемжэн

'размер в обхвате, по окружности'

- Әмндән хадһлгсн / Аһр зандн армнь / Зурһан миңһн аһр зандн модни бетк / Зүүһэд кегсн; / Зун текән өвриг зүүһэд, / Һурвн зун тэвн алд / Һол кегсн; / Түүни деегүр / Зурһан зун агт мөрни шүрвсәр / Деегүрнь ораһад, девл татгсн; / Алмс болдар үзүрлгсн, / Әмни сүрә дарх / Арвн зурһан хурц хажста, / Ацата темән тогһяд наадм / Бул торһн салдрһта, / Һунн хөөнә көврдгин дүңгэ **бөдүн** / Һурвн цаһан шигширтә / Һурвн тевр бөдүн / Көк зандн армнь / Шар-цоохр бумблвин зүн бийднь / Эрс цаһан чолунд / Эңгин баатр суһлэж авч чадигоһар / Эгц зурһан алд шаалһата бээнә гинә [БЦ: I]
- Белг оркгсн цагтнь – / «өндр уулан ора деер, / Өл көк арслңгин геснд»; / Дәкэж нег бэргсн цагтнь – / «өргн далан йоралд / Зун алд ут, / Зурһан тевр **бөдүн** / Амргин хар цурхан геснд»; / Дәкәд нег белг оркгснд – / «өндр зандн модна ора деер, / Өл көк һәрдән геснд» гижэ, һарв [БЦ: I]
- Һорвдгчнь болхлага, / «Һазад ик далан көвәд кевтгсн / Зун алд ут, / Зурһан алд **бүдүн**, / Амргин хар цурхин амнд / Лавтан бээнә» гижл бууна [БН: I]

В словаре Б. Х. Тодаевой слово *тарһн* дано со значением 'откормленный, упитанный'; *тарһн* көкин таша цокад тасрха күрәд ирв 'подъезжает он отдельно, хлеща по бедрам своего сы-

того Сивку’. В «Калмыцко-русском словаре» *тарһн* — ‘жирный, тучный, упитанный, откормленный’. *Тарһн* сочетается со словами, обозначающими человека и животных: *тарһн махн* ‘жирное мясо’, *тарһн ажрһ* ‘упитанный жеребец’, *тарһн мөрн* ‘упитанная лошадь’, *тарһн гергн* ‘полная женщина’, *тарһн өвгн* ‘полный старик’, *тарһн хаха* ‘упитанная свинья’, *тарһн цогцта* ‘тучный’, *тарһн нуһсн* ‘упитанная утка’, *тарһн захсн* ‘упитанная рыба’, *тарһн така* ‘упитанная курица’.

ТАРЬН |tarɣʰn| ч. н.

махта-шөлтэ, мах бэрсн, бүдүн, цогцта, эццн үгин зөрүд чинр ‘имеющий полную, тучную фигуру тела’

▪ **Тарһн** цаһан мөртэ, / Халан цаһан гертэ / Хаңһа болд үлдтэ баатр / Санлын ар далын герлднь / Чавчхар күрэд ирвл, / Ут Улан Буурлд / Өскән үзүр күргв, / Далн хойр дэлтрв, / Нучн нурв гүүвэд, / Арднь һарад тусв [БМ: IV].

▪ Зу Зандн һолан үрүдэд орв; / Орхин алднд, / **Тарһн** Көк / Тэвн жова бухад, / Арин һорвн миңһн баатрас / Алдулхан санв [МД: II].

▪ **Тарһн** Буурл мөриг / Сөөж оркад, / Көк торһн цалмар / Дамжад одв; / Көвң цаһан зоһинь / Иләд, ярлзв; / Эрвлзгч тевгт / Бальмин тавн хурһ тальвв, / Балын улан өвдг деерән / Нуһлад авв [МД: I].

▪ Долан наста / Дуудмин Көк Һалзн мөрн / **Тарһн** бэәнэ, / Догшин хар болд үлд минь / Хурц бэәнэ [БЦ: II].

Очень часто встречаются сочетания с прилагательным *нәрхн*, в «Калмыцко-русском словаре» оно дано как *уменьши.* от *нәрн* ‘тоненький, узенький’ и имеет несколько значений: 1) худощавый, худой, узкий в кости (о человеке, о животных): *нәрхн көвүн* ‘худенький мальчик’, *нәрхн мөрн* ‘худенький конь’; части тела, фигура (человека, животных): *нәрхн күзүн* ‘тоненькая шея’, *нәрхн хурһн* ‘тоненькие пальцы’, *нәрхн хоңшар* ‘тоненький клюв’, *нәрхн сүл* ‘тоненький хвост’; 2) небольшой в поперечном сечении; *противоп.* толстый: *нәрхн ноһан* ‘тоненькая трава’, *нәрхн модн* ‘тоненькое дерево’; 3) состоящий из мелких или мельчайших частиц (названия природных объектов (стихий): *нәрхн улан тоосн* ‘тонкий столб красной пыли’; веревкообразные, продолговатые предметы: *нәрхн тасм* ‘тонкий кожаный ремешок’, *нәрхн бүс* ‘тонкий пояс’.

В переносном значении *нәрхн* характеризует голос (ду) — обладающий большой высотой звучания; высокий (о голосе): *Яку-*

шин нэрхн ду соңсад аңгин арс цуглулж авдг рыбкопин заготовитель Быков үүдэн хааһад, бас дахлэн һарч ирв [Кукаев А. М. Иньглт]; *Иим аюлта, сүртэ, өршэңгү уга цаажлһн болжсах цагла, селэнэ толһан эн нэрхн дун, эн хусрң инэдн, хорад бээсн күн болһиц басчах болжс медгдв* [Балакаев А. Г. Залу зөрг].

НЭРХН |näɣxɛŋ| ч. н.

1) өргндэн ик биш, уутьхн

‘очень худой, очень тонкий’

▪ *Ут шар адрһнаннь / Хойр үзүрнь сольвдхдан күрэд ирвл, / **Нэрхн** цаһан кишвң сумнь / Күрлдэн күрэд, / Мөлт тусхдан күрэд ирвл, / Үдэн нарн һаңхсн цагт, / Тевкин дун шав гийһэд одвл, / Нүднд гилвс гийһэд, / Чикнд сард гийһэд одхнь / Зорхн өңгтэ Саарльн / Сумнла хамдан дахн йовад одвл* [БМ: I]

▪ *Нэрн күзүнднь / **Нэрхн** хар орм тэвхэр делэд авхла, / Сөң сээхн сүүлэн өргжс, / Сөр сээхн баасан бааһад, / Саадглад, ирэд зогсв* [ШД: IV]

▪ *Күрсэр күрч ирэд, / Гедргэн авад цокчкад, / **Нэрхн** салдрһаснь / Төмр амһлэжар / Оосрлжс авад, чирэд һарна* [ОБ: I]

▪ *Тедү аңхн дунд / Эзн Жаңһрин хатн / Һунхн наста Шавдл / Найн хойр бернтэ, / Нээмн миңһн чивһстэ / **Нэрхн** шар алтн ятх / Арвн цаһан хурһндан авв* [МД: III]

□ **нэрхн (хар, улан) тоосн**

▪ *Тишгхлэг / Барун бийин баатрмудас / Мазн Тугин / Күнд Һар Савр нойн, / Така чинэн нүдн сүүлтэ, / Тарим тату һуйта, / Тарһн Күүкн Күрңгиг / Тавин олжс тохад / Морддг болна: «Би чадхув» гийһэд / Нарн орх үзг темцэд, / **Нэрхн хар тоосыг** һолһалулад / Һарад йовад одна* [ОБ: I]

▪ *Нарн һархин наад үзгт / **Нэрхн улан тоосн** / Оһтрһуд хадад йовна* [ШД: III]

▪ *«Йир юн гидг һазрт / Ямр кевэр бээгчм энв?» гийһэд, / «Өл Маңхн уулар / Давад иргсн эс билү би?» гийһэд, / Тер уулан хэлэхлэ, / **Нэрхн улан тоосн, оһтрһуд хадад, аашна*** [ЭО: I]

2) ик цегэн жиңсн ээтэ, нэрхн

‘обладающий большой высотой звучания, высокий’

□ **нэрхн (цаһан) дун**

▪ ***Нэрхн цаһан дууһинь** / Өлн Көк_Һалзн күлг соңсад оркв* [МД: III].

▪ *Архта залу болхла — Ардасм некэд ав, / Арһ уга болхла — Аһ Шавдлыннь өврт кевт! гижэ / Нэрхн цаһан дууһар хээкрснд, / Нээрлжэ бээсн баатрмуд / Нээрэн мартн таглрад, / Олнд уга сээхн бээшннь / Девсүрэсн авн / Деерк ора күртлэн / Чичрэд одв [ЭО: VI]*

▪ *Нэрхн цаһан дууг минь эс соҕсдг / Нээхлгсн Жҕаһр! гинэд, чишкэд йовна [МД: III]*

3) күүнэ эс гиж мөрин нер тогталһнд орлцад ик, бөдүн биш чинртэ эпитет болна

‘входит в состав имен собственных людей или лошадей, противоположенный слову *большой*, является эпитетом’

▪ *Нэрн цаһан дууһар хээкрэд, / Нэрхн Цэвдр мөриг / Нэ уга цэвдэд, / Нэрхн Цэвдр мөрн / Барун талан нүрэд, / Барун дөрэн гинжэ шүүрэд, / Зүн талан нүрэд, / Зүн дөрэн гинжэ шүүрэд, / Зүүдн улан көөсөн цацад, / Доклзгсн Цэвдр / Доран бухад овржэңнв [МД: III]*

▪ *Хэрү орн / Нэрхн Улан Баатриг цокв [ЭО: II]*

Из приведенных примеров можно сделать вывод, что прилагательные, обозначающие телосложение, часто сочетаются только со словами, обозначающими объекты неживой природы, абстрактные понятия, человека, животных, их части тела, за исключением *бөдүн, нэрхн*, которые сочетаются с веревкообразными, продолговатыми предметами. В эпосе «Джангар» встречаются не все известные прилагательные данной группы. Представляется целесообразным для адекватного использования прилагательных в дальнейшем рассмотреть все остальные значения характеристики внешности.

Сокращения

БМ — Цикл песен из репертуара Мукебена Басангова².

БЦ — Багацохуровский цикл.

МД — Малодербетовский цикл.

ОБ — Песня из репертуара Бадмы Обушинова.

ШД — Цикл песен из репертуара Давы Шавалиева.

ЭО — Цикл песен из репертуара Овла Эляева.

² Указанные неопубликованные тексты эпоса с переводом предоставлены отделу языкознания сотрудниками отдела фольклора Калмыцкого научного центра РАН для реализации научно-исследовательского проекта по созданию «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» [см. подробно: Манджиева 2009; Куканова 2016].

Литература

- Бардаев Э. Ч. Современный калмыцкий язык. Лексикология. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 153 с.
- Бачаева 2016а — Бачаева С. Е. Толкования наименований масти лошадей // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 1. С. 202–211.
- Бачаева 2016б — Бачаева С. Е. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: дефиниции названий небесных светил // Монголоведение. Вып. № 9. Элиста: КалмНИЦ РАН, 2016. С. 78–88.
- Валетова Э. Г. О соматической фразеологии в калмыцком языке (на примере слова АМН «рот») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 4. С. 47–49.
- Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. 154 с.
- Коротун О. В. Образ-концепт «внешний человек» в русской языковой картине мира: дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2002. 193 с.
- Куканова В. В. Опыт реконструкции значений, употребляющихся в эпосе «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 4. С. 121–131.
- Манджиева Б. Б. Пролог малодербетовской версии (1862 г.) (сноптический разбор трех вариантов) // Монголоведение в новом тысячелетии (к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России). Мат-лы Междунар. науч. конф. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 140–141.
- Мулаева Н. М. Термины родства и свойства в толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 1. С. 189–201.
- Омакаева Э. У., Босхомджиева Б. И. Лексико-семантическое поле «части тела» в калмыцкой, английской и русской фразеологии: некоторые результаты сопоставительного анализа // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 4. С. 50–53.
- Убушаев Н. Н. Диалектная система калмыцкого языка. Элиста: Джангар, 2006. 255 с.
- Халили-Квасова С. В. Лексическая сочетаемость имен прилагательных, характеризующих внешность человека, в русском и белорусском языках // Русский язык: система и функционирование (к 90-летию БГУ и 85-летию профессора П. П. Шубы): мал-лы V Междунар. науч. конф. (г. Минск, 11–12 октября 2011 г.): сб. науч. ст. / отв. ред. И. С. Ровдо. Минск: Изд. центр БГУ, 2011. С. 259–261.
- Щетинина А. В. Характеристика лексико-семантической парадигмы непроизводных прилагательных, характеризующих телосложение человека // Научный диалог. Сер.: Филология. Педагогика. 2014. № 9 (33). С. 58–75.

References

- Bachaeva S. E. Interpretation of Horse Coat Color Names. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 1. Pp. 202–211. (In Russ.)
- Bachaeva S. E. Explanatory Dictionary of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”: Definitions of the Names of Celestial Bodies. *Mongolian Studies*. Is. 9. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Pp. 78–88. (In Russ.)
- Barдаev E. Ch. Modern Kalmyk Language. *Lexicology*. Elista: Kalmyk Book Publ., 1985. 153 p. (In Russ.)
- Khalili-Kvasova S. V. Lexical Compatibility of Adjectives Characterizing Human Appearance in the Russian and Belarusian Languages. In: *The Russian Language: System and Functioning (to the 90th anniversary of BSU and 85th anniversary of professor P. P. Shuba)*. Conf. proc. (Minsk, 11–12 October 2011). I. S. Rovdo (ed.). Minsk: Belorussian State University Publ., 2011. Pp. 259–261. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Study of the Heroic Epic “Dzhangar”. Elista: Kalmyk Book Publ., 1976. 154 p. (In Russ.)
- Korotun O. V. The Image-concept “External Man” in the Russian Language Picture of the World. *Cand. Sc. thesis (philology)*. Omsk, 2002. 193 p. (In Russ.)
- Kukanova V. V. Experience of the Reconstruction of the Meanings Used in the Epos “Dzhangar”. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 4. Pp. 121–131. (In Russ.)
- Mandzhieva B. B. Prologue of the Maloderbet Version (1862) (Synoptic Analysis of the Three Variants). In: *Mongolian Studies in the New Millennium (to the 170th anniversary of the organization of the first department of the Mongolian language in Russia)*. Conf. proc. Elista: Kalmyk State University, 2003. Pp. 140–141. (In Russ.)
- Mulaeva N. M. The Terms of Kinship and Affinity in the Explanatory Dictionary of the Language of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 1. Pp. 189–201. (In Russ.)
- Omaakaeva E. U., Boskhomdzhieva B. I. Lexico-semantic Field of “Body Parts” in Kalmyk, English and Russian Phraseology: some Results of the Comparative Analysis. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2008. No. 4. Pp. 50–53. (In Russ.)
- Shchetinina A. V. Characteristics of Lexico-semantic Paradigm of the Non-derivative Adjectives Characterizing the Human Body Constitution. *Scientific Dialogue*. Ser. Philology. Pedagogy. 2014. No. 9 (33). Pp. 58–75. (In Russ.)
- Ubushaev N. N. The Dialect System of the Kalmyk Language. Elista: Dzhangar, 2006. 255 p. (In Russ.)
- Valetova E. G. Concerning Somatic Phraseology in the Kalmyk Language (on the Example of the Word АМН “mouth”). *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2008. No. 4. Pp. 47–49. (In Russ.)

УДК 39(398.21)

DOI 10.22162/2500-1523-2017-10-27-37

**Сюжеты о мудрых отгадчиках
(на примере калмыцких бытовых сказок)**

Plots about Wise Riddle Solvers
(Evidence from Kalmyk Household Fairy Tales)

И. С. Надбитова (I. Nadbitova)¹

¹ кандидат филологических наук, научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: nad-irina@mail.ru

Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: nad-irina@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрены варианты сюжетов о мудрых отгадчиках, широко известные в мировом фольклоре. Сюжетообразующую роль играет прием загадывания и отгадывания оригинальных задач, в которых отражена специфика кочевого образа жизни и быта калмыков. В текстах показаны конфликтная ситуация противоборствующих сторон, классовое неравенство. Центральный сказочный герой является выходцем из социальных низов, способен мудро решать задачи и преодолевать любые трудности; ему противостоит представитель враждебного народу сословия. Словесные состязания противоположных образов усиливают их контраст, и, как правило, власть имущие всегда остаются побежденными. Основные художественные приемы, используемые в исследуемых текстах, — иносказание, метафора, алогизм, подчеркивающие мудрость, проницательность и быстроту ума главных персонажей.

Ключевые слова: сюжет, диалог, загадка, мудрые ответы, остроумие, бытовые сказки, иносказание, отгадывание.

Abstract. The article considers a number of plots about wise riddle solvers widespread enough in world folklore. The plot is based on the setting and solving of original riddles reflecting the specificity of the nomadic way of life and the Kalmyks' daily household activities. The texts depict conflict situations between opposing parties and social disparity. The main fairy tale character is a man of the people who is wise enough

to solve the riddles and overcome any difficulties; he is confronted by a hostile representative of the upper class. The tense verbal competition between the opposing characters contributes to further distinction between the two and, as a rule, those in power get beaten. The basic artistic devices applied in the studied texts are as follows: allusion, metaphor and alogism — which underline the main characters' wisdom, acumen and wit.

Keywords: plot, dialogue, riddle, wise answers, wit, household fairy tales, allusion, riddle solving.

Сказка является неотъемлемой частью богатого духовного наследия народа. Сказочный жанр калмыков представлен богатырскими, волшебными, бытовыми, кумулятивными сказками и сказками о животных. В калмыцком устном народном творчестве бытовая сказка является наиболее популярной и распространенной, в народе ее называют *ахр тууль* ('короткая сказка').

Среди бытовых сказок имеется комплекс сюжетных типов, в которых образующим элементом является загадка. Комбинация вопросов и ответов, обмен иносказаниями, шутливые словесные состязания героев составляют основу занимательных сюжетов о мудрых отгадчиках, которые очень любимы и популярны в калмыцком фольклоре. «Прием загадывания и отгадывания, на котором основана данная разновидность сказок, исторически и социально обусловлен ранними представлениями, культовыми действиями, верованиями древних, которые получили здесь различную интерпретацию» [Алиева 2013: 12].

Предметом исследования являются сюжеты 921 Е** «Почему голова седеет вперед головы?», 921 F** «Мужик разгадывает загадки», 655 «Умные братья», 875 «Семилетка», 926 С «Судебные споры», 981 «Почему перестали убивать стариков», представленные в соответствии со Сравнительным указателем сюжетов, подготовленным на материале восточнославянских сказок (СУС).

В. Я. Пропп в книге «Русская сказка» приводит краткий обзор сюжетов новеллистических текстов, среди которых сказки о мудрых девушках. Исследователь отмечает, что из мотивов волшебной сказки наиболее плодотворным для реалистической обработки является мотив трудных задач. Отличие волшебных от новеллистических сказок состоит в том, что в первых герою помо-

гают чудесные помощники, а в бытовых сказках необыкновенные качества помощников переходят к герою. Именно так создан тип мудрого героя [Пропп 1984: 256].

Ю. М. Соколов в работе «Русский фольклор» очень кратко и описательно рассматривает сюжеты «Семилетка», «Беспечальный монастырь» [Соколов 1941: 336]. Ю. И. Юдин исследует проблематику исторических основ сказочных сюжетов: сопоставив русский сказочный материал с этнографическими данными, находит в сказках «явление своеобразного фольклорного историзма» [Юдин 1998: 80]. Автор отмечает, что еще со Средних веков и до XIX в. испытания загадками сохранялись не только в сказке, но и в самой жизни, «как живая форма социальной крестьянской психологии» [Юдин 1998: 82].

Б.-Х. Б. Цыбикова в книге «Бурятские бытовые сказки» представлены сюжеты о мудрецах в сопоставлении со сказками тюрко-монгольских народов. Автор подчеркивает, что эти сюжеты представляют обширный комплекс, состоящий из следующих подтипов: о трех братьях-мудрецах, мудрых старике и мальчике, мудрой девушке. «Характерная особенность типов сюжетов состоит в том, что мотивы одного подтипа могут органично вплестаться в сюжетную канву другого, они могут комбинироваться в пределах всего сюжетного комплекса» [Цыбикова 1993: 14].

Составитель тома «Бытовые сказки» «Свода памятников фольклора народов Дагестана» Ф. А. Алиева тексты на рассматриваемые сюжетные типы называет сказками-загадками и поясняет, что сказка-загадка «располагает возможностями не только поэтики загадки, но и арсеналом всех средств социально-бытовой сказки, использующих ситуацию столкновений, остроту конфликтов, развитие сюжета. Эти основные черты укрепились в сказке-загадке, где демократическая позиция выражена не в прямом противоборстве, а посредством борьбы умов» [Алиева 2013: 12].

Исследуемые тексты основаны на разрешении трудных задач, остроумном разгадывании иносказаний, пронизательности и наблюдательности главных образов. Персонажами рассматриваемых вариантов сказок об отгадчиках являются мудрые старцы,

мужчина, мальчик, девушка, три мудрых брата. Все они являются представителями социальных низов, обладают большой смекалкой, знанием народной мудрости, определенным житейским опытом и быстротой ума.

В вариантах сказки *Цагин селгэн* ('Смена во времени') (921 Е** «Почему голова седеет вперед головы?») (как эпизод) повествуется о том, как три мудрых старца приходят к хану, чтобы принять участие в состязании красноречия, выигрывают мешок золота и отправляются в путь. Скупой хан отправляет своего *тушимела* (министра, помощника) вслед за ними, задает вопросы, те дают неопровержимые ответы, оставляя его ни с чем:

— *Что такое вселенная?*

— *Вселенная — это день и ночь. Днем мы работаем, а ночью отдыхаем.*

— *А что такое смена во времени?* — спрашивает мужчина.

Старик с видом глубокого сожаления:

— *Какая жалость! Дитя мое, ответ на этот вопрос я оставил у тех двух стариков. Ненадолго дай мне своего коня, я съезжу и привезу тебе [ответ], — говорит.*

«Вот что значит выиграть», — подумав [так], ханский тушимел:

— *Возьмите, — ответил старику.*

— *Вы были на коне, я был на земле. У Вас был конь, у меня не было коня. Сейчас Вы без коня, а я на коне, счастливо оставаться, это и есть смена во времени, — сказав так, [старик] ускакал¹ [ХТ 1961: 33–34].*

Как пишет Ю. И. Юдин: «За видимой простотой содержания и состава мотивов по разным вариантам различаются устойчивые моменты сюжетной композиции. К ним относится загадывание и отгадывание загадок, в котором участвуют герои, представляющие два сословия: высшее и низшее (особое место в их ряду принадлежит царю); посрамление героем-простолоудином знатного богача

¹ Здесь и далее перевод автора.

или его слуги и, наконец, награда герою и наказание недогадливых отгадчиков» [Юдин 1998: 74].

К группе текстов о мудрых старцах можно отнести и сказки об умном отце (дедушке), которые дают наставления, поучения, спасающие сына (народ) от верной гибели. Одна из таких сказок — *Янж нег байн көвүндэн сурһмж өгч* ('Как один богач своему сыну поучение давал') на сюжетный тип 981А** «Объедки»: отец наказывает сыну привезти из путешествия объедки хлеба; они спасают его и товарищей от голодной смерти во время бурана [Алтн чеежтэ келмрч 2010: 95].

910 D. Сокровища висельника: умирающий богач велит сыну повеситься, если тот растратит имущество; сын растрчивает все, хочет повеситься на балке в сарае; крыша падает вместе с золотом, которое спрятал там отец (сын находит клад в тот момент, когда собирается повеситься). Этот сюжетный тип представлен сказкой *Хойр нээж* ('Два друга'), записанной Д. Э. Басаевым в 1985 г. в п. Яшкуль от Б. Э. Санджи-Горяева [ФА КалмНЦ РАН: касс. № 334].

981 «Почему перестали убивать стариков»: вопреки приказанию убивать стариков один сын прячет старика-отца в погреб; во время голода старик выручает сына советами, с тех пор стариков перестают убивать [ХТ 1968: 62–63].

Содержание сказок о мудрых старцах отражает нравственные идеалы народа, подчеркивает жизненную мудрость и практический опыт старших.

Мудрый мальчик выступает в вариантах сказки *Долан наста зарһч* ('Семилетний судья') на сюжетный тип 926 С «Судебные споры». Отличительная деталь в этих текстах — смысленный, рассудительный мальчик всегда противопоставлен хану (нойону).

В этой сказке семилетний мальчик помогает отцу — сановнику хана — решить следующие три судебных дела: 1. Вблизи юрты, в которой находился больной человек, прогоняют табун, мужчина умирает. 2. Один охотник обвиняет другого охотника в том, что тот опередил его и подстрелил уток. 3. К престарелым родителям со службы возвращается единственный сын, а вслед за ним при-

ходит парень, в точности похожий на него и утверждающий, что это он — их сын.

По совету мальчика в том месте, где лежал больной, выкапывают небольшую яму, туда помещают посуду с молоком, накрывают одеялом и снова прогоняют табун. В сказке отмечается, что кора мозга человека подобна пленке на молоке; от топота копыт пленка разрывается, хозяин табуна признается виновным в гибели больного. По второму делу охотник должен попасть в гусиное яйцо, находящееся на голове его малолетнего сына. Он попадает и выигрывает судебное разбирательство. В третьем случае один из юношей должен встать в сосуд, и это признак того, что он не человек, а шулмус. Когда один из парней вставляется в сосуд, его закапывают в землю. Так умный мальчик помогает отцу решить три судебных дела [ХТ 1961: 80–81].

Необходимо отметить, что семилетний возраст героя использован для усиления контраста.

Еще один центральный сказочный герой — выходец из народа, мужчина средних лет, бедняк. Наиболее интересный и полный по содержанию вариант был записан от Гальджиева Николая и опубликован в: [ХТ 1972: 241–250] (921 F** «Мужик разгадывает загадки» как эпизод). Сложная повествовательная структура этого текста является многоэпизодной, основанной на развитом диалоге персонажей. В сказке подчеркивается контраст внешнего облика героя с его спокойным характером, наблюдательностью и проницательностью: его зовут Му (букв. ‘Плохой’), на нем рваная старая одежда, работает батраком. Помощники хана приводят его как самого худшего из людей. Затем следует цепь эпизодов, в которых мужчина на вопросы хана называет худшую из птиц, худшее из растений, а также угадывает то, что находится в круглом желтом камне, по различным признакам определяет сивого коня из ханского табуна (*укр авьяста* ‘с повадками коровы’) и низкое происхождение самого хана (*хар яста күүнэ үрн* ‘сын простолюдина’, букв. ‘человека черной кости’). Дополнительная деталь этого текста: красавица-жена героя тоже обладает необычайной мудростью, именно она ставит в неловкое положение правителя, подсказывает

мужу при выполнении трудной задачи хана. Образ умной жены не случаен, так как он психологически тонко усиливает положительные качества главного героя [ХТ 1972: 241–250].

Упрощенный вариант этого сюжета представлен текстом *Горви му* ('Три плохих') из репертуара Санджи Манджикова. Примечательная деталь — мудрым и рассудительным выступает не бедняк, а хан, который решает проверить своего сановника. Задача: привести самого плохого из людей, принести самое худшее из людской пищи и самое худшее из пищи для скота. Тушимел приводит многодетного бедняка, приносит ржаную лепешку и полынь. Хан заступается за батрака и выгоняет сановника, объяснив перед этим, что плохой человек — это ленивый, неработающий, выпивающий; плохая еда для людей — рис, для скота — осока [ХТ 1968: 79–80].

В исследуемом материале мудрыми отгадчиками выступают и три родных брата; сюжетный тип 655 «Умные братья» имеет широкое распространение в сказках многих народов мира. В калмыцком варианте три брата являются *медлч* (букв. 'знающие'), благодаря своей наблюдательности и уму они по следам животного и различным приметам делают верные заключения (косогорбый верблюд слеп на правый глаз, верхом на нем — беременная женщина). Далее следует череда испытаний и трудных задач, в которых проверяются житейская мудрость и сообразительность героев. В результате младший из трех умных братьев женится на ханской дочери [ХТ 1961: 63–66].

Распространенный в мировом фольклоре сюжет 875 «Семилетка» известен и в калмыцком устном народном творчестве, сказки о мудрой девушке представляют собой обширный сюжетный комплекс. Эти тексты основаны на приеме загадывания и отгадывания, имеют характер социальной сатиры, в них сохранены композиционные элементы волшебных сказок.

Наиболее полным вариантом является текст *Хойр өргэллн* ('Две женитьбы'), где хан узнает о находчивости и мудрости девушки, женится на ней. Далее ханша помогает хозяину кобылы в решении спора, и тогда хан, разгневавшись на супругу, прогоняет

ее, позволяя взять то, что она пожелает. Ханша устраивает пир и ночью забирает с собой сонного правителя. Хан повторно женится на ней [ХТ 1961: 111–113].

Анализ текстов на данный сюжетный тип показал, что в калмыцких сказках имеются следующие трудные задачи хана для *отца девушки*: приготовить тараг из бычьего молока [КС 1982: 23], приехать на двухголовой лошади не по дороге [БСТ 2008: 172–178]; *девушке*: приготовить еду в деревянном котле, подоив быка, подготовить араку [Алтн чеежтэ келмрч 2010: 95–96], сесть не на улице и не в доме [ХТ 1961: 111–114]; *своему сыну*: поймать оленя за рога, приготовить мясо в деревянном котле [КС 1982: 20], определить корень и конец ветки, привести двухголовую лошадь [Алтн чеежтэ келмрч 2010: 93].

В восточнославянских сказках король дает герою или его предполагаемому отцу задачи: прийти ни голым, ни одетым, привести лучшего друга и самого наихудшего врага, вывести цыплят из вареных яиц, подоить быка или сделать так, чтобы бык родил теленка и т. д.

Иногда сказки о мудрой девушке завершаются разгадкой иносказательного письма от находящегося в плену хана. В нем он либо подсказывает жене, что разгадать слова может только невестка: «Помните: ты, моя старушка, — доверчива; в табуне моем несчастный пегий жеребенок, но что отрадно, в сундуке моем имеется кусочек ароматного масла...» [КС 1982: 30], либо дает прямое указание на то, чтобы письмо прочитала именно сноха: *Тегэд эн бичгиг берд умиултн* ('Затем это письмо дайте прочесть невестке') [КӨД 1994: 109].

В композиционной схеме вариантов сюжетного типа 875 «Семилетка» можно определить относительно устойчивые элементы:

- Хан / глупый сын — бедный старик / умная дочь;
- Поиск умной девушки для глупого сына / для себя;
- Загадки хана отцу девушки;
- Отгадывание девушкой загадок хана;
- Женитьба хана / ханского сына на умной девушке;
- Загадки хана сыну;

- Отгадывание невесткой загадок хана;
- Хан в плену, разгадывание послания мудрой невесткой;
- Освобождение хана умной невесткой.

Во всех исследуемых сказках основным является прием загадывания и отгадывания оригинальных задач, в которых отражена специфика кочевого образа жизни и быта калмыков. «Вариативность же проявляется в художественно-поэтической разработке деталей, подробностей, дополнительных звеньев, эпизодов, способствующих раскрытию основной сюжетной линии» [Цыбикова 1993: 23].

Таким образом, в исследуемом материале на рассматриваемые сюжетные типы 875 «Семилетка» и 921 «Умная невеста» основным композиционным элементом являются загадки (хана) и мудрые ответы (девушки, невестки), которые выражают мысли и чаяния народа в борьбе за справедливость и свободу. Конфликт между богатыми и бедными разрешается посредством словесного состязания. Функция загадок в этих сказках сводится к испытанию находчивости, смекалки и ума.

В своей работе Ю. И. Юдин приходит к выводу, что бытовая сказка о разрешении трудных задач и мудрых отгадчиках прошла сложную эволюцию. «Удерживая в своем составе многие традиционные доисторические элементы, она наполняла их актуальным историческим содержанием, соединяя прошлое с настоящим» [Юдин 1998: 84].

Итак, варианты сюжетного комплекса сказок о мудрых отгадчиках имеют характер социальной сатиры, в них отражены конфликтная ситуация противоборствующих сторон, классовое неравенство богатых и бедных. Центральный сказочный герой является выходцем из социальных низов, способен мудро решать задачи и преодолевать любые трудности. Его антипод — хан (сын хана), нойон, слуга правителя — недалекий, порой жестокий и деспотичный представитель враждебного народу сословия. Словесные состязания противоположных образов усиливают их контраст, и, как правило, власть имущие всегда остаются побежденными. Возраст главных героев, указанный в сказках, различный: от семилетнего

мальчика до седовласого старца. Из основных художественных приемов используются иносказание, метафора, алогизм, подчеркивающие мудрость, проницательность и сообразительность главных персонажей.

Сокращения

КӨД — Кел өргжүллнэ дегтр.

КС — Калмыцкие сказки.

НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра Российской академии наук.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов.

ХТ — Хальмг туульс.

ФА КалмНЦ РАН — Фонограммархив Калмыцкого научного центра Российской академии наук.

Источники

Алтн чеежтэ келмрч 2010 — Алтн чеежтэ келмрч Боктан Шаня. Хранитель мудрости народной Шаня Боктаев / сост., предисл., коммент. и прил. Б. Б. Манджиевой. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 172 с. Сер. Өвкнрин зөөр («Сокровища предков»). На рус. и калм. яз.

БСТ 2008 — Буутан Санжин туульс = Сказки Санджи Бутаева. Записи 1971–1978 гг. В 2-х кн. Кн. 1 / сост., коммент. и прилож. Б. Х. Борлыковой. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 308 с. (Өвкнрин зөөр = Сокровища предков). (на калм. и рус. яз.).

КӨД 1994 — Кел өргжүллнэ дегтр: учеб. пособие по развитию речи в 5–9 классах / сост., предисл., коммент., прим. А. Л. Каляева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 232 с.

КС 1982 — Калмыцкие сказки / пер. с калмыцкого. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. 146 с.

ХТ 1961 — Хальмг туульс. Барт белдснь Б. Саңжин, Л. Саңхан. I боть. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1961. 220 х.

ХТ 1968 — Хальмг туульс. Манжин Санжас бичж авсн Бембэн Ш. II боть. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1968. 264 х.

ХТ 1972 — Хальмг туульс. Нээрүлж кевлелд белдж диглснь: Н. Н. Мусова, Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. III боть. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1972. 250 х.

Sources

Fairy Tales by Sandzhi Butaev. Records from 1971–1978. In 2 books. Book 1. В. Kh. Borlykova (comp., comment). Elista: Kalmyk Institute of Hu-

manitarian Research of the RAS, 2008. 308 p. Ser. Treasures of ancestors. (In Kalm. and Russ.)

Guardian of People's Wisdom Shanya Boktaev. B. B. Mandzhieva (comp., comment.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2010. 172 p. Ser. Treasures of ancestors. (In Russ. and Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Elista: Kalm. Book Publ., 1982. 146 p. (In Russ.)

Kalmyk Fairy Tales. B. Sandzhiev, L. Sangaev (comp.). Vol. I. Elista: Kalm. Book Publ., 1961. 220 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. N. N. Musova, B. B. Okonov, E. D. Muchkinova (comp.). Vol. III. Elista: Kalm. Book Publ., 1972. 250 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Vol. II. Elista: Kalm. Book Publ., 1968. 264 p. (In Kalm.)

Textbook on Speech Development in Forms 5–9. A. L. Kalyaev (comp., comment.). Elista: Kalm. Book Publ., 1994. 232 p. (In Kalm.)

Литература

Алиева Ф. А. Художественный мир дагестанской бытовой сказки // Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 тт. Т. 3: Бытовые сказки / отв. ред. А. М. Аджиев, сост. Ф. А. Алиева. М.: Наука, 2013. С. 9–34.

Пропт В. Я. Русская сказка. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. 336 с.

Соколов Ю. М. Русский фольклор. М.: Гос. уч.-пед. изд-во, 1941. 559 с.

Цыбикова Б.-Х. Б. Бурятские бытовые сказки. Сюжетный состав. Поэтика. Улан-Удэ, 1993. 114 с.

Юдин Ю. И. Русская народная бытовая сказка. М.: Академия, 1998. 256 с.

References

Alieva F. A. Artistic World of the Dagestani Daily Life Fairy Tale. In: Collection of Folklore Monuments of Dagestani Peoples. In 20 vol. Vol. 3: Daily Life Fairy Tales. A. M. Adzhiev (ed.). F. A. Alieva (comp.). Moscow: Nauka, 2013. Pp. 9–34. (In Russ.)

Propp V. Ya. The Russian Fairy Tale. Leningrad: Leningrad State University Publ., 1984. 336 p. (In Russ.)

Sokolov Yu. M. Russian Folklore. Moscow: State Pedagogical Publ., 1941. 559 p. (In Russ.)

Tsybikova B.-Kh. B. Buryat Daily Life Fairy Tales. Story Composition. Poetics. Ulan-Ude, 1993. 114 p. (In Russ.)

Yudin Yu. I. The Russian Folk Fairy Tale. Moscow: Academia, 1998. 256 p. (In Russ.)

Детский фольклор калмыков (жанровая система)

Children's Folklore of the Kalmyks (the Genre System)

*Т. Г. Басангова (T. Basangova)*¹

¹ доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). Email: basangovatg@kigiran.com

Ph. D. of Philology (Doctor of Philological Sciences), Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: basangovatg@kigiran.com

Аннотация. Статья посвящена изучению жанрового состава детского фольклора калмыков — фольклора, который предназначен для детей, являясь неотъемлемой частью народной культуры. В состав детского фольклора включают творчество детей, образцы устного творчества, созданные специально для детей, а также «перешедшие» в разряд детских.

Ключевые слова: детский фольклор, калмыки, жанровая система, классификация, полевые исследования.

Abstract. The article studies the genre composition of children's folklore of the Kalmyks, i. e. folklore dealing with children, an integral part of traditional culture. Children's folklore comprises children's creative works, samples of oral tradition created exactly for children as well as those 're-categorized' as childish.

Keywords: children's folklore, Kalmyks, genre system, classification, field studies.

Детский фольклор — фольклор, который предназначен для детей, являясь неотъемлемой частью народной культуры. Исследователи устного народного творчества определяют его как «часть народной духовной культуры, представляющую совокупность разных жанров, объединенных предназначенностью определенным возрастным группам (дети, подростки) [Восточно-славянский фольклор 1993: 383]. При этом в понятие «детский фольклор» включаются и творчество детей, и образцы устного народного творчества, специально созданные взрослыми для детей, и образцы «взрослого» фольклора, которые перешли в разряд детских.

Фольклористами Калмыкии проводится большая работа по сбору, публикации, сохранению и популяризации детского фольклора. Фольклор является исключительно значимым дидактическим материалом в воспитании детей. Многие жанры детского фольклора были восстановлены в результате проведенных полевых экспедиций благодаря материалам, записанным от информантов. Эти жанры представлены заклинаниями, детскими стихами, колыбельными, считалками, скороговорками и сказками с этимологической концовкой; были также записаны детские игры. При восстановлении жанров калмыцкого детского фольклора большим подспорьем послужили произведения калмыцкой литературы, а также опросные листы, специально созданные для полевых исследований.

Первые записи детского фольклора калмыков зафиксированы в ранних учебниках и букварях — это приметы-шинж, сказки разных жанров, отличающиеся краткостью и затейливостью, предназначенные для детской аудитории. Образцы детского фольклора нашли место в записях калмыцкого фольклора 1960-х гг. [Архив КалмНЦ РАН], а также в поздних записях и публикациях калмыцкого фольклора [Алtn чеежтэ 2010; Т. С. Тягинован 2011: 37–39; Басангова 2014a]. Детский фольклор калмыков как отдельная фольклорная система, входящая в общую систему культуры, стал предметом изучения калмыцких фольклористов Т. Г. Борджановой (Басанговой), Б. Б. Оконова.

Книга Т. Г. Борджановой «Сказки бабушки Саглар» [Саглр ээжин туульс 1989], составленная по полевым и письменным источникам, стала первым изданием, подготовленным в результате целенаправленного сбора материалов, в котором представлен многожанровый детский фольклор. В книге дана классификация жанров детского фольклора, выработаны термины, обозначающие жанры калмыцкого фольклора на калмыцком языке, — это считалки (*тоолдгуд*), дразнилки (*наадлад келдг үг*), скороговорки (*түргэр келдг үг*), размышления о животных (*шинжэс*), благопожелания (*йорэл*), загадки (*тээлвртэ туульс*), пословицы (*үлгүрмүд*), трехстишия (*орчлңлгин хурвн*), танцевальные прибаутки (*шавашмуд*),

песни (*дуд*), сказки (*туульс*); некоторые из указанных терминов одновременно представляют жанры обрядовой поэзии калмыков [Басангова 2009б]. В книге «Детский фольклор калмыков» (исследование и тексты) представлено исследование детского фольклора калмыков [Басангова 2009а: 76]. В качестве приложения даны тексты, тщательно классифицированные. На первом этапе работы по подготовке был проведен сбор материала из разных источников — письменных и устных, на втором этапе — теоретическое осмысление материалов.

Определенное значение при классификации жанров калмыцкого фольклора имеют труды фольклористов Китая, которые также собрали, изучили детский фольклор ойратов Синьцзяна [Детский фольклор 2010].

Кроме фольклористов, проблемы детства в калмыцком обществе исследовались этнографами [Шараева 2011а]. Как известно, у калмыков была развита игровая культура, которая была тесно связана с традиционной хозяйственной деятельностью калмыков — скотоводством. Прежде всего, речь идет об игре в альчики, которая развивала у детей пространственное мышление, умственные способности — обучение счету, физическое развитие — развитие моторики пальцев. Многие игры имитировали хозяйственную деятельность: игры «зарканивание коня», «белый верблюд» [Омакаева 2010; Шараева 2011б].

Первым фольклорным жанром, с которым знакомится ребенок, является колыбельная песня. В давние времена колыбельная для ребенка была своеобразным оберегом от злых духов [Манджиева 2014]; «...Размеренная мелодия колыбельной песни успокаивала ребенка, приучала к человеческой речи ... посредством колыбельной песни учили ребенка родному языку, расширяя его предметный мир» [Манджиева 2014]. Колыбельные песни исполнялись матерями, бабушками, которые укачивали младенца в колыбели на руках. В тексте песен употреблялось такое художественное средство, как сравнение, например, *Арчад орксн альмн болгсн / Бүүвлдэ-бүүвлдэ / Аав, ээжин баран болгсн / Бүүвлдэ-бүүвлдэ* ‘Словно вытертое яблоко / Для отца и матери — сама душа’; встречаются такие эпи-

теты, как *алтн шовун* ('золотая птичка'), *сээхн иньгм* ('прекрасный любимец'), такие параллелизмы, как *Түңг бутын йоралд / Туулан кичг бээнэ / Түгдһр бийән хураһад / Түгдиж кевтэд унтэж / Төрмһр көвүн, унтич!* 'У основания корневища ковыля / Зайчонок спрятался / Сутулое тело свое, собрав в комок / Стал засыпать / Мой малыш, спи!' [Басангова 2009а: 28]. Из многообразия жанров детского фольклора калмыков особо выделяются *тоолдгуд* — считалки, с помощью которых учили маленьких детей счету. Они способствуют развитию эстетических и этических качеств детей и полнее других жанров отражают процесс становления ребенка. Считалка — рифмованный стишок, состоящий по большей части из придуманных слов и созвучий с подчеркнуто строгим соблюдением ритма. С помощью считалок дети устанавливают очередность при игре. Как известно, издревле калмыки придавали счету, пересчитыванию магический смысл, никогда не называя точного числа предметов. К примеру, число «пять» обозначалось словосочетанием *дөрвнэс үлү* 'больше, чем четыре'. В основе этих представлений лежит вера в магию счета и, возможно, в сглаз [Борджанова 1999: 44]. Среди считалок можно выделить разные виды: считалки, обучающие счету, или «числовые загадки»; считалки, применяемые при игровых жеребьевках (игра в прятки, в догонялки) [Басангова 2009а; 2013б; Манджиева 2013].

Согласно данным информантов, обучение счету проходило в несколько этапов [Омакаева, Валетова 2009]. Сначала в стихотворной форме обучали названиям пяти пальцев на руке:

большой палец — *эркэ*,
указательный палец — *хумха*,
средний палец — *дунд хурһн*,
безымянный — *нерн уга*,
мизинец — *чигчэ (чигчхэ)*.

По представлениям калмыков, пальцы руки могли разговаривать друг с другом, один из этих разговоров отражен в игре и выглядит следующим образом. Пальцы должны быть сжаты в кулак, затем каждый из пальцев «говорит» свои слова, разжимая кулак. Темой этой игры является воровство скота:

большой палец: *Хулха кея* ('Совершим воровство');
указательный: *Мал авч ирхм* ('Пойдем скот воровать');
средний: *Хааһас авч ирхм* ('Когда начнем');
безымянный: *Эзн һархла* ('Когда хозяин выйдет') [Научный архив КалмНЦ РАН].

Таким образом, маленький калмык с детства через восприятие фольклорного текста, через пальцевые игры учился простым и сложным действиям с числами.

Дети приучались с малых лет жить в гармонии с окружающим миром, ребенок с самого детства был участником детских подвижных игр, а также включался в обрядовую жизнь. В образцах калмыцких закличек *дуудлңгуд*, которые записаны в полевых экспедициях, дети обращаются к природе и природным стихиям с помощью кратких призываний. В детских закличках важную роль играют звуковые и ритмические повторы, где главным является обращение к природным стихиям — дождю, граду [Басангова 2013а; 2014а].

Среди калмыцких сказок *туульс* выделяются *ахр тууль* — 'короткая сказка' (бытовая, сатирическая, сказка о животных) и *ут тууль* — 'сказка длинная, большая по объему повествования'. В корпус детского фольклора входят, прежде всего, калмыцкие сказки о животных, отличающиеся своей краткостью и лаконичностью. П. Небольсин, описывая детство детей-калмыков, отмечает особое единство маленьких калмыков и домашних животных: маленьких калмыков во время перекочевки «в зыбках выючили на верблюда, отличающегося неравномерностью движений, от этих движений детские игрушки болтаются во все стороны, ребенок следит за ними, зорко на них смотрит» [Небольсин 1852: 90–91]. Неудивительно, что в детском фольклоре имеются сказки о животных. В сюжетах калмыцких сказок о животных представлены следующие животные: слон, лев, барс, волк, лисица, заяц, суслик, мышь, верблюд, медведь, марал. Небольшой пласт представляют сказки, где героями являются насекомые: муравей, комар, вошь, лягушка, паук; птицы: петух, воробей, ястреб, баклан, павлин; домашние животные: козел, бык, баран. В этих сказках животные яв-

ляются главными действующими лицами, наделены человеческой речью, вступают в спор друг с другом, чтобы разрешить тот или иной вопрос. В сюжетах бытовых сказок животное выступает второстепенным животным, помощником героя сказки. Каждый из животных в калмыцкой сказке, как и в мировом фольклоре, имеет свою характеристику: лиса коварна, волк глупый и жадный, мышь отличается хитростью и проворством, верблюд — малоподвижностью. В калмыцких сказках о животных, как и в человеческом сообществе, звери помогают друг другу в той или иной ситуации [Басангова 2017: 50].

В сюжетах бытовых сказок калмыков можно отметить следующие оппозиции: «умный — дурак, глупый», «богатый — бедный», «щедрый — скупой», «добрый — злой», — которые характеризуют героев. Бытовая сказка калмыков, прошедшая длительное развитие и имеющая в некоторых сюжетах древние корни, не могла также заинтересовать детскую публику.

Герои юмористических и бытовых сказок носят имена с неясной этимологией: это старик по имени Тегтхя, старик по имени Ухр, Кедея. Каждый из этих персонажей обладает каким-либо волшебным предметом или его сопровождает животное. Так, у старика Тегтхя есть сумка из верблюжьей брюшины, куда он прячет иглу, совиные яйца и змею, а также железные тиски. Походка его передается звукоподражанием «тек-тук». Он пытается напугать старуху при помощи волшебных предметов, хитроумно расставив их по юрте, замысел удается — старуха умирает, но и сам старик Тегтхя умирает от приступа безудержного смеха. В этом сюжете интересен мотив умирания от смеха [Басангова 2002].

В. Я. Пропп в работе «Русская сказка» описывает разряд кумулятивных сказок, «основной композиционный прием которых состоит в каком-либо многократном, все нарастающем повторении одних и тех же действий, пока создаваемая таким образом цепь не обрывается или же не расплетается в обратном, убывающем порядке <...> Кроме принципа цепи, возможны и другие виды постепенного нарастания или нагромождения» [Пропп 2000: 343–344]. Калмыцкие кумулятивные сказки также являются частью фоль-

кlorного наследия калмыков. Сказки этого жанра стали частью детского фольклора в силу своей цепевидной структуры [Басангова, Манджиева 2011; Манджиева 2011: 100].

Наиболее архаический пласт калмыцкой сказочной прозы составляют этиологические сказки калмыков, объясняющие происхождение животных и птиц, а также особенности их характера, внешнего вида и повадок. Эти небольшие по объему сюжеты отвечают на вопросы типа: почему произошло, как возникло, отчего?. Большинство сюжетов этиологических сказок опубликовано в сборнике «Калмыцкие сказки», составленном Б. О. Джимбиновым. Это сказки «Почему комар жалобно поет?», «Почему у совы нет ноздрей?», «Петух и павлин». Действие этих сказок начинается с зачина: «Это было давным-давно, когда на земле только появились звери». Композиция этиологических сказок усложнена, так, в сказке «Почему комар жалобно поет» имеется мотив «трудных задач» — хан всех зверей дает трудное задание комару: «Облети весь мир, попробуй кровь всех живых существ, чья кровь слаще». Комар выполняет задание хана, но встречает на обратном пути ласточку, которой сообщает о том, что слаще кровь у человека, и показывает ласточке язык, который та вырывает с корнем. Сюжет этиологической сказки объясняет сразу два явления из мира животных: первое — с этих пор змеи стали питаться лягушками, второе — у комаров вместо языка выросло жало. Поиски вариантов этого сюжета привели к тому, что было зафиксировано: в калмыцкой фольклорной традиции сохранилось еще несколько сюжетов, родственных первому, но объясняющих еще и другие явления: почему у ласточки раздвоен хвост — в третьем сюжете разлившийся на ласточку змей стреляет в ласточку, стрела попадает в ласточкин хвост и разделяет ей хвост на две части. Ласточка спасла людям жизнь, победив змея и его посланника-комара, с тех пор калмыки не трогают ласточку, не трогают ее гнезда. В следующем сюжете змей, который хочет погубить людей, носит имя Зууган Убуш. Комар во рту носит кровь змею, ласточка вырывает комару язык, но комар не сдаётся и продолжает выполнять свою миссию, и тогда отчаявшаяся ласточка летит к птице Хан Гаруди, которая

сражается со змеем и побеждает коварного змея, бросив его тело в море (и этих пор калмыки сравнивают пение трубы *бюря* с шумом крыльев волшебной птицы Хан Гаруди). Итак, четыре варианта данного сюжета этиологической сказки дали ответ на следующие вопросы: почему комар жалобно поет, почему у ласточки раздвоенный хвост, как звучит калмыцкий музыкальный инструмент труба-*бюря*, почему змеи стали питаться лягушками, почему ласточка живет под крышей дома? Персонажи этиологических сказок — это и черно-полосатый змей, и хан с ханшей, и мифическая птица Хан Гаруди. Персонажи-животные изображены динамично, они постоянно находятся в действии, наделены человеческой речью. Таким образом, этиологические сказки являются своеобразным художественным отражением представлений людей о мире, о природе, с их помощью формируется мировосприятие маленького калмыка.

Воспитательный характер у калмыков имели запреты и приметы, способствовавшие формированию мировоззрения подрастающего ребенка и предотвращению его неправильного поведения. В книге «Детский фольклор калмыков» автором приведен ряд примет и запретов, с помощью которых родители формировали поведение ребенка, например: *Гер дотр ишкрдм биш / Орндан дуулдмн биш / Орндан уульдм биш* ‘Нельзя свистеть в кибитке / Нельзя петь, лежа в постели / Нельзя плакать, лежа в постели’ [Басангова 2009а: 56]. Это считалось дурным предзнаменованием и сулило несчастье. Существовал ряд запретов, которые, согласно народным представлениям, предвещали смерть, например: *Нурхан теврдм биш — эцк өңгрх / Өскалдэж йовдм биш — эк өңгрх / Элкэн теврдм биш — күүкд уга болх* ‘Нельзя держать руки сцепленными за спиной — [предвестие] смерти отца / Нельзя ходить на пятках — [предвестие] смерти матери / Нельзя держать скрещенные на животе (груди) руки — это [предвещало] смерть близких’ [Басангова 2009а: 56]. Эти и приведенные в книге запреты сохранились до настоящего времени и бытуют в современной устной традиции.

Фольклористами записано несколько образцов дразнилок, где объектом внимания являются и человек, и некоторые домашние

животные, обнаруживаются черты более крупных жанров. В основу «страшных историй», бытующих в калмыцкой среде и любимых детьми, легли сюжеты о демонологических существах — мусах, шулмусах, алмасах, а также о животных, — чаще всего о волках [Басангова 2011]. Сцена воспроизведения «страшных историй» описана в романе К. Эрендженова «Береги огонь»: два мальчика-пастушонка рассказывают друг другу страшные истории, случившиеся с ними в ночное время [Эрендженов 1969: 46–48].

Функциональное значение некоторых жанров калмыцкого фольклора (демонологических преданий, дразнилок, устных историй) — это обучение детей преодолению страха путем их воспроизведения в игровой форме [Басангова 2016: 26–31].

Календарная поэзия имеет древние корни, связанные с языческими временами. Песни, исполнявшиеся во время календарных обрядов, были одним из средств общения человека с окружающим миром. Силой их слова и звука древний человек пытался умиротворить природу, чтобы она помогала ему получить хороший урожай. Мысль о приплоде скота, тема труда, природы и природных стихий — главные в календарном цикле.

Изучение всех аспектов детского фольклора калмыков продолжается, материалы по детскому фольклору имеют и художественную, и дидактическую ценность. В дальнейшем необходимо изучение жанров детского фольклора в рамках фольклорной традиции монгольских народов, проведение ряда типологических параллелей.

Источники

Архив КалмНЦ РАН. Ф. Ц.-Д. Номинханова. Ед. хр. 4, 5.
ГА РО. Записи И. И. Попова. Ф. 55.

Sources

The Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. Fund of Ts.-D. Nominkhanov. Units 4, 5.
The State Archive of Rosrtv Region. I. I. Popov's Notes. Fund 55.

Литература

Алтн чеежтэ келмрч Боктан Шаня = хранитель мудрости народной Шаня Боктаев. Запись Б. Б. Манджиевой. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 172 с.

Басангова Т. Г. Смеховая культура калмыков (предварительные заметки) // Смех: истоки и функции / под ред. А. Г. Козинцева. СПб.: Наука, 2002. С. 119–126.

Басангова 2009а — *Басангова Т. Г.* Детский фольклор калмыков. Элиста: КИГИ РАН, 2009. 76 с.

Басангова 2009б — *Басангова Т. Г.* Обрядовая поэзия калмыков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Махачкала, 2009. 52 с.

Басангова 2013а — *Басангова Т. Г.* Фольклор калмыков об обряде вызывания дождя // Актуальные проблемы развития агропромышленного комплекса Прикаспийского региона: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Элиста, 22–24 мая 2013 г.). Элиста: КалмГУ, 2013. С. 224–226.

Басангова 2013б — *Басангова Т. Г.* Считалки в детском фольклоре калмыков // Новые исследования Тувы. 2013. № 1 (17). С. 101–107.

Басангова Т. Г. Демонологические персонажи в фольклоре калмыков // Новые исследования Тувы. 2011. № 2–3 (10–11). С. 269–278.

Басангова 2014а — *Басангова Т. Г.* Заклички в детском фольклоре калмыков // Традиции и новаторство калмыцкой национальной художественной культуры: литература, фольклор, искусство. Элиста: Изд-во Калм. ун-та 2014. С. 27–29.

Басангова Т. Г. Представление страха в детском фольклоре калмыков // Дети и общество: Традиции и современность: мат-лы Всерос. заоч. науч. конф. Электронное издание. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 26–31.

Басангова Т. Г. Калмыцкие сказки о животных (из истории публикаций и переводов) // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Сер.: Общественные и гуманитарные науки. 2017. Т. 11. № 1. С. 49–54.

Басангова Т. Г., Манджиева Б. Б. Калмыцкая кумулятивная сказка: проблемы классификации и сохранности текста // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2011. № 1. С. 177–181.

Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. 200 с.

Восточно-славянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. Минск: Наука и техника, 1993. 478 с.

Детский фольклор ойратов Синьцзяна = Шинжэнэ өөрднрин күүкдин келнэ билг / сост., пред. Н. Батбайра; перел. с ойрат. письм. (тодо бичиг) на совр. калм. письмо и пер. на рус. яз. Б. Х. Тодаевой. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 124 с.

Манджиева Б. Б. Кумулятивная сказка у калмыков (синоптический анализ разновременных текстов) // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1–2 (65). С. 100–106.

Манджиева Б. Б. Исследование детского фольклора калмыков [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2013. № 1. С. 155–158 // URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_17/5991-manzhieva.html (дата обращения: 20.03.2014).

Манджиева Б. Б. К вопросу изучения калмыцких колыбельных песен // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6 [электронный ресурс] // URL: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=16940> (дата обращения: 20.03.2014).

Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. 192 с.

Саглр ээжин туульс / пред. сост. Т. Г. Борджановой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 44 с. (на калм. языке).

Омакаева Э. У. Народные игры // Калмыки. Сер. «Народы и культуры» / отв. ред. В. А. Тишков, С. В. Чешко. Москва, 2010. С. 364–375.

Омакаева Э. У., Валетова Э. «Пальцы» в языке и традиционной культуре калмыков // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее: мат-лы Междунар. научн. конф. 2009. С. 276–278.

Пропп В. Я. Русская сказка // Собрание трудов В. Я. Проппа / науч. ред. Ю. С. Рассказова. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.

Т. С. Тягинован амн урн үгин көрнэгэс = Фольклорные материалы из репертуара Т. С. Тягиновой / сост., прил. Б. Б. Горяевой. Элиста: КИГИ РАН, 2011. 208 с.

Шараева 2011а — Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков конца XIX – нач. XXI в. Элиста: Джангар, 2011. 223 с.

Шараева 2011б — Шараева Т. И. Детские игры и игрушки во второй половине XX в. в Калмыкии // Взаимодействие культур народов Прикаспия: мат-лы Региональн. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения профессора Урюбджура Эрдниевича Эрдниева. Элиста: КалмГУ, 2011. С. 80–82.

Эрендженев К. Береги огонь. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1969. 108 с.

References

Basangova T. G. Childlore of Kalmyks. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2009. 76 p. (In Russ.)

Basangova T. G. Counting Rhymes in Children's Folklore of Kalmyks. *New Research of Tuva*. 2013. No. 1 (17). Pp. 101–107. (In Russ.)

Basangova T. G. Demonological Characters in the Kalmyk Folklore. *New Research of Tuva*. 2011. Nno. 2–3 (10–11). Pp. 269–278. (In Russ.)

Basangova T. G. Folklore of Kalmyks about the Rite of Rain Calling. In: Actual Issues of Development of the Caspian Region Agro-industrial Complex. Conf. proc. (Elista, 22–24 May 2013). Elista: Kalmyk State University, 2013. Pp. 224–226. (In Russ.)

Basangova T. G. Kalmyk Fairy Tales about Animals (from History of Publications and Translations). *Bulletin of Dagestan State Pedagogical University*. Ser. Social and Humanitarian Sciences. 2017. Vol. 11. No. 1. Pp. 49–54. (In Russ.)

Basangova T. G. Laughter Culture of the Kalmyks (Preliminary Notes). In: Laughter: Sources and Functions. A. G. Kozintsev (ed.). St. Petersburg: Nauka, 2002. Pp. 119–126. (In Russ.)

Basangova T. G. Presentation of Fear in Children's Folklore of Kalmyks. In: Children and Society: Traditions and Modernity. Conf. proc. Electronic edition. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Pp. 26–31. (In Russ.)

Basangova T. G. Ritual Poetry of Kalmyks. Dr. Sc. thesis (philology) abstract. Makhachkala, 2009. 52 p. (In Russ.)

Basangova T. G. Calling Out Songs in Children's Folklore of Kalmyks. In: Traditions and Innovation of Kalmyk National Artistic Culture: Literature, Folklore, Art. Elista: Kalmyk State University, 2014. Pp. 27–29. (In Russ.)

Basangova T. G., Mandzhieva B. B. Kalmyk Cumulative Fairy Tale: Problems of Classification and Safety of the Text. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2011. No. 1. Pp. 177–181. (In Russ.)

Bordzhanova T. G. Magical Poetry of Kalmyks. Elista, 1999. 200 p. (In Russ.)

Children's Folklore of the Xinjiang Oirats. N. Batbayar (comp.), B. Kh. Todaeva (transl.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2010. 124 p. (In Kalm. and Russ.)

East Slavonic Folklore: Dictionary of Scientific and Folk Terminology. Minsk: Nauka i Tekhnika, 1993. 478 p. (In Russ.)

Erendzhenov K. Save the Fire. Elista: Kalmyk Book Publ., 1969. 108 p. (In Russ.)

Folklore Materials from the Repertoire of T. S. Tyaginova. B. B. Goryaeva (comp.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2011. 208 p. (In Russ.)

Granny Saglar's Fairy Tales. T. G. Bordzhanova (comp.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1989. 44 p. (In Kalm.)

Guardian of People's Wisdom Shanya Boktaev. B. B. Mandzhieva (rec.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2010. 172 p. (In Kalm.)

Mandzhieva B. B. Concerning Studying Kalmyk Lullaby Songs. *Modern Issues of Science and Education*. 2014. No. 6. Available at: <https://www.science-education.ru/ru/article/view?id=16940> (accessed: 20 March 2014). (In Russ.)

Mandzhieva B. B. Kalmyk Cumulative Fairy Tale (Synoptic Analysis of the Multitemporal Texts). *Scientific Thought of Caucasus*. 2011. No. 1–2 (65). Pp. 100–106. (In Russ.)

Mandzhieva B. B. Studies of the Kalmyk Children Folklore. *New Research of Tuva*. 2013. No. 1. Pp. 155–158. Available at: http://www.tuva.asia/journal/issue_17/5991-manzhieva.html (accessed: 20 March 2014). (In Russ.)

Nebolsin P. Essays on the Life of Kalmyks of Hoshout ulus. St. Petersburg, 1852. 192 p. (In Russ.)

Omaekava E. U. Folk Games. In: Kalmyks. Ser. Nations and Cultures. V. A. Tishkov, S. V. Cheshko (ed.). Moscow, 2010. Pp. 364–375. (In Russ.)

Omaekava E. U., Valetova E. "Fingers" in the Language and Traditional Culture of Kalmyks. In: United Kalmykia in United Russia: through Centuries to the Future. Conf. proc. Elista, 2009. Pp. 276–278. (In Russ.)

Propp V. Ya. The Russian Fairy Tale. In: Collected Works by V. Ya. Propp, Yu. S. Rasskazov (ed.). Moscow: Labirint, 2000. 416 p. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Rites of Life Cycle of Kalmyks of late 19th — early 21st c. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Russ.)

Sharayeva T. I. Children's Games and Toys in the Second Half of 20th century in Kalmykia. In: Interaction of Cultures of the Caspian Sea Nations. Conf. proc., dedicated to the 100th anniversary of Prof. Urubdzhur Erdnievich Erdniev. Elista: Kalmyk State University, 2011. Pp. 80–82. (In Russ.)

Калмыцкие народные благопожелания (по архивным материалам Калмыцкого научного центра РАН)*

Kalmyk Traditional Good Wishes (Evidence from Archival Materials of the Kalmyk Scientific Center of the RAS)

И. М. Болдырева (I. Boldyreva)¹, Б. Б. Горяева (B. Goryaeva)²

¹ младший научный сотрудник, отдел комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: inzir19@mail.ru
Junior Research Associate, Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: inzir19@mail.ru

² кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: baira.goryaewa@yandex.ru
Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Senior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: baira.goryaewa@yandex.ru

Аннотация. Статья написана на основе архивных материалов КалМНЦ РАН. В ней приводятся сведения о классификации благопожеланий (йорялов), тексты благопожеланий и сведения об обрядах, имевших место в культуре калмыков в 1960–1970 гг. Авторы считают, что один из видов древней обрядовой поэзии — благопожелания — первоначально был связан с магией слова, с обрядами.

Ключевые слова: экспедиция, фонозаписи, кассета, сказители, благопожелания, обряды.

Abstract. The article studies archival materials of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. It provides data on a classification of ‘good wishes’ (Kalm. *yöräl*), contains texts of such good wishes and information concerning the rituals inherent to the 1960–1970s Kalmyk culture. The paper concludes that good wishes – one of the most ancient genres of ceremonial poetry – were initially connected with the magic of word and rituals.

Keywords: expedition, records, cassette, tale-tellers, good wishes, rituals.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Республики Калмыкия в рамках научного проекта «Фольклорная традиция в постфольклорном пространстве: архивные тексты», № 16-14-08006 а (р).

В фондах Калмыцкого научного центра РАН хранятся ценные фонозаписи полевых материалов. Во время фольклорно-диалектологических и этнографических экспедиций учеными Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы, истории (КНИИЯЛИ, позднее — КНИИИФЭ, ныне КалмНЦ РАН) были собраны обширные материалы по разным жанрам калмыцкого фольклора, многие из которых были опубликованы [Хальмг туульс 1961; 1968; 1972; 1974; Сандаловый ларец 2002; Буутан Санжин туульс 2008; Хальмг улсин йөрэлмүд 2010; и др.] и стали объектами исследований фольклористов, в том числе сравнительного характера [Джимгиров 1970; Калмыцкие загадки и пословицы 1972; Горяева 2011; Надбитова 2011 и др.]. Аудиозаписи производились на катушечных магнитофонах, пленки которых в течение более полувека не раз переклеивались и переписывались сотрудниками института. В настоящее время проводится работа по оцифровке магнитофонных записей, их расшифровке с последующей публикацией материалов полевых экспедиций. Публикация данных фонотеки КалмНЦ РАН позволяет ввести в научный оборот отличающиеся большим жанровым разнообразием уникальные фольклорные материалы, в которых отражена духовная культура калмыцкого народа.

При прослушивании аудиоматериалов все оцифрованные фонозаписи были разделены нами на четыре группы: 1) хорошо прослушивающиеся записи; 2) записи, в которых встречается неясное произношение отдельных слов и фраз; 3) записи с фоном, двойная запись, посторонние звуки и шум; 4) записи, в которых сильный фоновый шум, слышны только отрывочные фразы. Проведена работа по улучшению звука, а также очистка от постороннего шума, но, к сожалению, некоторые аудиозаписи за давностью лет не подлежат восстановлению, либо нужна усовершенствованная аппаратура. При расшифровке материалов и подготовке их к печати фольклористы КалмНЦ РАН руководствуются общепринятыми правилами: диалектные слова остаются без изменения, в ссылках дается пояснение указанных слов.

С 1965 г. Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы, истории стал организовывать фольклорные экспедиции по районам Калмыкии (начав с удаленных от столицы Сарпинского, Черноземельского и Каспийского районов). В состав фольклорной экспедиции 1967–1968-х гг. входили М. Э. Джимгиров, Н. Н. Убушаев, А. В. Бадмаев, А. Л. Каляев, В. Д. Пюрвеев, Б. Б. Оконов, М. У. Монраев, Р. А. Джамбинова, З. Б. Улюмджиева. Запись фиксировалась на магнитофон, а также производили записи от руки.

Учеными фиксировались сведения об информантах и о местности, где велась запись. К примеру: *Бидн совхоз «Сарпад» бээнэвидн. Боктаев Борис Васильевич гидг күн келжэнэ* ‘Мы находимся в совхозе «Сарпа». Говорит Боктаев Борис Васильевич’. Но, к сожалению, не всегда указывалось, от кого записан материал и кем была произведена запись, что затрудняет подготовку к публикации данных материалов. Имеются записи, в которых указаны фамилии двух сказителей, зафиксированные тексты схожи, а дата и место, где проходила экспедиция, разные. К примеру, рассказ «Бурхн-шажна тускар» (‘О буддизме’) (кассета 49 (57)): дата записи не указана, осуществлена она примерно в 1970-е гг. А. Ш. Кичиковым в г. Элисте. Такой же по содержанию текст под названием «Манж гелц. Жижэтнэ гелцгин туск тууж» (‘Гелюнг Манджи. История о гелюнге Джиджетн’) (кассета № 234 (5), (243)) записан Е. Д. Мучкиновой и М. Э. Джимгировым у Д. С. Халенгинова, проживавшего в Яшкульском районе. По указанным номерам на кассетах также трудно определить, что содержится в них, так как они отмечены двумя-тремя номерами и не соответствуют содержанию.

На протяжении своей многовековой истории калмыки создали поистине богатый фольклор, который живет веками, переходя из уст в уста, из поколения в поколение. От сказительницы Булгун Микуловны Найминовой (1893 г. р., уроженка с. Советского, Приозерного района) записано много калмыцких сказок и пословиц. Интересен рассказ сказительницы о том, что пробудило в ней интерес к фольклору: в юности вместе со сверстницами она

часто посещала молебны. Однажды во время посещения хурула (Б. М. Найминовой тогда было 17 лет) после окончания молебна к ним подошел манджи (послушник), который долго с ними беседовал, а при прощании сказал: *Үкүт мах дүрчкхлэ, үмкэржэ оддмн. Келсн үг санлта күүнэ чеежин нег өнцэт йовад йовдмн* ‘Мясо, положенное в посудный шкаф, портится. У мыслящего человека услышанное слово навсегда остается в одном из уголков памяти’. Монастырский послушник заронил в душу девушки искру добра и света, интерес к устному поэтическому наследию предков. Она сохранила в памяти все, что рассказал манджи об обрядовой поэзии, и с тех пор стала проявлять большой интерес к калмыцкому фольклору. От Б. М. Найминовой записаны образцы оригинального жанра — *дуулн келдг үлгүрмүд* ‘пословицы, которые производятся со звуковой мелодикой, со звуковой ритмикой’:

Кергтэхн үгihэн келич

Керг уга-ла хамгиг

Керл хаяд йович.

Высказывай дельные мысли.

Все плохие [мысли]

Оставляй в степи.

К древней обрядовой поэзии относятся йорялы (благопожелания). В научном архиве КалмНЦ РАН сохранилась благодаря записи ученых-фольклористов легенда о том, как стали произносить благопожелания во время обрядов. В легенде «Үгин үлгүр» (‘Прообраз слова’), записанной у Булгун Микуловны Найминовой, говорится о том, как один мудрец, собрав всех [ойратов], сказал, что человек не должен уподобляться животным, ходить нагишом, есть без меры. Назрела необходимость принятия веры и приобщения детей к религии. Дети должны почитать родителей, знать своих родственников и т. д. С тех пор стали проводиться обрядовые действия, сопровождавшиеся благопожеланиями.

Из всех видов древней обрядовой поэзии только йорялы широко бытуют в народе. В благопожеланиях исполнитель говорит о будущем того лица, кому он посвящает йорел. Благопожелание (йорял) представляет собой монолог, обращенный к одному человеку или группе лиц, содержанием которого является пожелание

добра, счастья, здоровья, благоденствия, мира и спокойствия, которое исполняется в будущем.

По мнению Т. Г. Басанговой, в калмыцкой традиции йорялы являлись важной составной частью обрядов, задачей проведения которых являлось испрашивание счастья *кишиг сурх* [Басангова 2007: 15]. В. Т. Сарангов также отмечает, что древний йорял представляет собой текст задабривания божеств, к которым обращается совершающий обряд [Сарангов 2012: 35]. Таким образом, йорялы изначально были тесно связаны с магией слова, с обрядами. В процессе эволюции данного жанра эта связь постепенно стала ослабевать, хотя окончательно не отделилась от обряда, особенно свадебного и религиозного [Сарангов 2012: 35].

Йорялы как самостоятельный жанр калмыцкого фольклора остаются недостаточно исследованными. Отдельные образцы благопожеланий были записаны и опубликованы М. Э.-Г. Эрдни-Горяевым [Хальмг улсин йөрэлмүд 2010]. Благопожелания, входящие в структуру свадебного обряда, были изучены Е. Э. Хабуновой [1998]. При изучении обрядовой поэзии калмыков Т. Г. Басанговой были рассмотрены благопожелания, записанные в 1960–1970-е гг., в которых выделены функциональные группы йорялов: родильные, свадебные, похоронные, календарные, скотоводческие (на хороший приплод), земледельческие (на хороший урожай), дорожные (на хорошую дорогу), на постройку жилища [Басангова 2007: 15]. В. Т. Саранговым выделены следующие группы йорялов:

- I. Благопожелания, связанные с началом жизни человека:
 - а) благопожелание, посвященное родившемуся ребенку;
 - б) благопожелание, связанное с наречением новорожденного;
- II. Благопожелания, связанные со свадебным обрядом:
 - а) йорялы, сопровождающие магические обряды;
 - б) йорялы, сопровождающие юридически-правовые церемонии свадьбы;
 - в) йорялы, отражающие свадьбу как таковую;
 - г) йорялы, комментирующие хозяйственно-бытовые обряды.

III. Благопожелания, связанные с хозяйственной деятельностью, бытом, повседневной жизнью человека;

IV. Благопожелания, произносимые на праздниках Зул, Цаган Сар.

V. Благопожелания о современности (о мире, знаменательных датах и др.).

VI. Благопожелания, созданные известными сказителями-джангарчи.

Тексты древних благопожеланий записаны фольклористами у сказителей Н. К. Тюрбеева, С. К. Буваева, Д. Шараева, О. Бадмаева (Юстинский р-н, совхоз «Сарпа»), Г. Битенкеева (Черноземельский р-н), А. Д. Утнасунова, Д. Ц. Эрдниева, М. Б. Мураевой, Б. Батнасуновой, Н. Джукаева, Б. Церенова (Яшкульский р-н), С. К. Буваева (Приютненский р-н), Э. Н. Убушиева (Малодербетовский р-н), Б. М. Найминовой (г. Элиста) и др.

Благопожелание по случаю перекочевки калмыков с Алтая в Нижнее Поволжье «Ижл холд ирхдэн хальмгуд тэвсн йөрэл» записано у Годжги Битенкеева. Благопожелания, произносимые во время обрядовых действий (жертвоприношения огню, земле, воде, бурханам и др.), записаны у Б. М. Найминовой, Г. Битенкеева, Н. К. Тюрбеева. Благопожелания, произносимые во время ритуального поднесения первинок (*дееж*), записаны у Н. К. Тюрбеева («Цээд тэвдг йөрэл»), С. К. Буваева («Цээһин йөрэл»), О. Бадмаева («Цаһан идэг йөрэдг йөрэл»). Благопожелания, произносимые гостям, родственникам, по случаю новоселья, вручения подарков, записаны у Н. К. Тюрбеева и О. Бадмаева. Благопожелания богествам и предкам, произносимые во время календарных праздников (Зул, Цаһан Сар, Үрс Сар), записаны у Н. К. Тюрбеева («Хаврин түрүнд тэвдг йөрэл», «Зулд нас авхларн, тэвдг йөрэл»). Свадебные благопожелания записаны у Н. К. Тюрбеева («Көвүнд гер авлһна туск тэвдг йөрэл»), Г. Битенкеева («Күүкн, көвүнэ хүрмд тэвдг йөрэл», «Күүкнд хот орулж ирхлэ, түрүн болж тэвдг йөрэл» и др.). Йорял, произносимый при переезде в новое жилище («Шин бүүрт буусн күүг йөрэдг йөрэл»), йорял на дорогу («Хаалһ йөрэдг йөрэл»), а также йорял, посвященный началу жизни человека, записаны у О. Бадмаева. Оригинален йорял, посвященный рождению мальчика, записанный у этого сказителя:

Эк-эцкдэн	Матери-отцу
Өлзэтэ үрн болж,	Да будет благословенным ребенком,
Ардан булһн сүүлтэ болтха!	Пусть за ним будет «соболиный хвост»!

Словосочетание *булһн сүүлтэ* ('с соболиным хвостом') сказитель пояснил следующим образом: «„Булһн сүүлтэ“ гисн үг ардан олыг дахултха гисн үг болжана» ('Слова „соболиный хвост“ означают, чтобы вслед за мальчиком родилось много детей').

Особое значение поэтические тексты благопожеланий имели во время обрядов жертвоприношения. Так, от Б. М. Найминовой записаны сведения о сопровождавшемся благопожеланиями обряде жертвоприношения, которые информант в свое время слышала от буддийского послушника-манджи. Жертвоприношение огню совершалось белой овцой с желтой головой, при этом животному, принесенному в жертву, произносили йорял. Во время одного из наиболее важных этапов обряда, когда старший по возрасту должен был производить действия, символика которых заключалась в увеличении как членов рода, проводящего обряд¹, так и их хозяйства, включающего скот (в этот момент возглавляющий обряд получал *уут* — мешок из кожи — с помещенными в него печенью, почками и сердцем жертвенного животного), произносили йорял с просьбой о процветании религии, о милости бурханов, чтобы они даровали народу счастье и долголетие:

Бурхна хээрнд багтж,	Да будут милостивы бурханы,
Буйн-кишгтн ирж,	Да пребывать вам в счастье и благоденствии,
Эрднь хамг эмтн	Весь драгоценный народ
Ут наста, баг кишгтэ болж,	Чтобы долгожителем был и в благополучии жил,
Эн йосни хормад багтхитн	Чтобы мы жили по этим обычаям —
Деедс евэж өршэтхэ!	Пусть помилуют всевышние!

После произнесения благопожелания старший по возрасту, который возглавлял род, проводивший обряд жертвоприношения

¹ Подробнее о калмыцком обряде жертвоприношения овцой см.: [Бакаева 2007а; 2007б; 2009].

огню, должен был со словами «Хурей! Хурей!» раздать всем присутствующим по кусочку жира, что символизировало магическое приобщение к дарованной им благодати.

В расшифрованных нами материалах содержатся тексты древних йорялов. От Г. Битенкеева записаны «Эрк² цацлын йөрэлмүд» и сведения об обряде кропления: первыми каплями приготовленной молочной водки *арк* (араки) окропляли огонь, посвящая первинки пиши из молочных продуктов Окон Тенгри — небесной покровительнице, божеству ранга дхарапал (защитников веры), пользующемуся особой популярностью у калмыков; затем каплями араки окропляли верхнюю часть кибитки. Окропляли аракой и *архд* — деревянный сосуд для приготовления и хранения кумыса³, при этом произносили йорял:

Хашг ⁴ хар архд	Черный архад,
Дунд уга, дүүрнэгэр бээтхэ.	Не убавляясь, пусть всегда будет полон.
Ундаснаннь унд хэрүлж,	Жаждущего утолит жажду,
Өлснәннь гес цадхж,	Голодного насытит,
Кезэд чигн дүүрнэгэр бээтхэ!	Пусть всегда будет полон!

Затем каплями араки окропляли порог:

Алтн бoш, орсиг орулж,	Золотой порог входящего приветствуй,
Нарсиг боож,	Выходящего провожай,
Эркнэс эмэлтэ мөрн хөөлн уга,	Чтобы у порога оседланный конь всегда стоял,
Эн кенэв гихлэ, цолан дуудултха.	Если спросят чей, пусть [хозяин] прославит свой имя (букв. титул).

² *Эрк* (арака) — молочная водка.

³ В старину калмыки изготавливали масло в *архд*. В плотно закрытой крышке сосуда было небольшое отверстие, в которое продевали ручку от мутовки *бүлүр*, которой сбивали масло. Позднее *архд* стали называть *чигэнэ сав* ‘маслобойка’ [Батырева 2016: 16].

⁴ *Хашг* — материал, из которого изготовлялся сосуд. Возможно, имелся в виду *хуш* ‘кедр’.

Далее каплями араки окропляли винокуренный котел и произносили благопожелание Чингис хану. Причина обязательного благопожелания монгольскому правителю отражена в легенде «Чингс богд хан эркин тускар» («Чингис хан об араке»), записанной у Ораева Сангаджи (1890 г. р., хошут), в которой повествуется о том, как Чингис хан, увидев пьяного, настрого запретил распитие араки. Но однажды он увидел дым, вьющийся из дымового отверстия кибитки, а подъехав поближе, увидел, как старик, окропив каплями араки винокуренный котел, произнес его имя и стал окроплять аракой кибитку: «Сюда — на счастье, туда — чтобы детишек было много, а туда — для достатка в доме». Окропив три стороны кибитки, он сказал: «За терпение Чингис богдо хана» и произнес йорял:

Чингс богд хаанд

Ур, деежинь өргжэнэвидн.

Чингис богдо хану

Пар, первинки [молочных продуктов]
подносим.

Старик, не зная, что вошедший и есть сам Чингисхан, предложил ему араки. Тот отказался и спросил у старика, из чего готовят араку. Тот ответил, что арака готовится из коровьего молока, молочные продукты — их основная пища. Чингисхан подумал: «А ведь я лишил их источника пропитания». Выходя из кибитки, он сказал старику краткое благопожелание: *Алтн бүлүцлһн болж йовтн* «Золотого вам сбивания».

Благопожелания сопровождают калмыка с самого рождения до глубокой старости. Но есть благопожелания, посвященные тем, кого уже нет в живых: так, у информанта М. О.-Г. Лиджиева записан «*Хэрсн куүнд тэвдг йөрэл*» (букв. благопожелание, произносимое вернувшемуся домой человеку) — благопожелание, произносимое умершему человеку, в котором звучит пожелание счастливого перерождения и просьба оставить свое счастье братьям и сестрам [Герлтсн сувсн 2014: 166]. У сказителя Наймина Джукаева записан йорял, посвященный усопшим родителям, в котором сын обращается к своим родителям с просьбой даровать ему счастье и благоденствие:

Далд одсн улс
Аньсан хэлэж, атхсан тэвж,
Ардан му көвүндэн кишгэн,
буян өгтхэ!

Люди, ушедшие в мир иной,
Да пусть простят всех,
освободятся от привязанностей,
Сыну своему даруют свое счастье
и заслуги!

В обрядовой поэзии калмыков бытуют также и краткие йорялы, которые часто произносят люди старшего поколения при проявлении к ним уважения, внимания, оказании им помощи: *Ут наста бол!* ‘Пусть жизнь твоя будет долгой!’, *Сэн кууќн (курэн) харһтха!* ‘Да встретится тебе хорошая невеста (жених)!’, *Хаалһчн цаһан болтха!* ‘Пусть будет белой твоя дорога!’ и др.

На свадебное торжество, именины, юбилеи до сих пор непременно приглашаются люди старшего возраста. Калмыки верят, что благопожелания, произнесенные старшими, непременно сбываются. Йорялы — оригинальный жанр устного народного творчества калмыков. В настоящее время в обществе возрос интерес к традиционному наследию, и публикация образцов калмыцких народных благопожеланий, которые были записаны в 1960–1970-е гг. от известных сказителей, особо востребована.

Литература

Бакаева 2007а — *Бакаева Э. П.* Обряды с жертвенными животными у калмыков: бытование, символика, субэтнические различия // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Элиста: Изд-во КГУ, 2007. С. 16–35.

Бакаева 2007б — *Бакаева Э. П.* Проблемы происхождения предков калмыков (по материалам уранов и обрядов родового значения) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. тр. Элиста: КалмГУ, 2007. С. 113–125.

Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с.

Басангова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.

Батырева С. Г. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 108 с.

Буутан Санжин туульс = Сказки Санджи Бутаева. Записи 1971–1978 годов: в 2 кн. Кн. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 308 с. Сер.: Өвкүрин зөөр («Сокровища предков»). (на калм. яз).

Герлтсн сувсн (Б. М. Санджиеван бичүлж авсн амн урн үгин көрңгэс). Сияющая жемчужина = Фольклорные материалы, собранные Б. М. Санджиевой. Собираатель Санджиева Б. М. Записи 1972–1974 гг. / вступ. ст., сост., предисл., подг. текстов и прилож. И. М. Болдыревой. Элиста: КИГИ РАН, 2014. Сер.: Өвкрин зөөр («Сокровища предков»). 230 с. (на калм. яз.)

Горяева Б. Б. Калмыцкая волшебная сказка: сюжетный состав и поэтико-стилевая система. Элиста: Джангар, 2011. 128 с.

Джимгиров М. Э. О калмыцких народных сказках. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 103 с.

Калмыцкие загадки и пословицы / ред. М. Э. Джимгиров, А. В. Бадмаев, А. Э. Тачиев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 91 с. (на калм. и рус. яз.)

Надбитова И. С. Сюжеты, образы и стилиевые традиции калмыцких волшебных сказок / отв. ред. В. Л. Кляус. Элиста: Джангар, 2011. 260 с.

Сандаловый ларец: калмыцкие народные сказки / сост., пер., вступ. ст. Т. Г. Басанговой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 239 с.

Сарангов В. Т. Фольклор калмыцкого народа: учебное пособие. Элиста: КалмГУ, 2012. 136 с.

Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: исследование и материалы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 223 с.

Хальмг туульс. Калмыцкие народные сказки. Т. 1 / сост. Б. Сангаджиева, Л. Сангаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1961. 220 с. (на калм. яз.)

Хальмг туульс. Калмыцкие народные сказки. Т. 2 / записано от сказителя Санджи Манжикова А. Ц. Бембеевой; отв. ред. М. Э. Джимгиров. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 266 с. (на калм. яз.)

Хальмг туульс. Калмыцкие народные сказки. Т. 3 / отв. ред. М. Э. Джимгиров; сост. Б. Б. Оконов, Н. Н. Мусова, Е. Д. Мучкинова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 251 с. (на калм. яз.)

Хальмг туульс. Калмыцкие народные сказки. Т. 4 / сост. Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова; ред. П. Ц. Биткеев, З. Б. Улумджиева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1974. 274 с. (на калм. яз.)

Хальмг улсин йөрәлмүд (Калмыцкие народные благопожелания) / сост., вступит. ст. М. Э.-Г. Эрдни-Горяева. Элиста: КИГИ РАН, 2010. 160 с.

References

Bakaeva E. P. Problems of Origin of Ancestors of Kalmyks (Based on Battle-cries and Rites of a Patrimonial Value). In: Problems of Ethnogenesis and Ethnic Culture of the Turkic-Mongolian Peoples. Elista: Kalmyk State University, 2007. Pp. 113–125. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Rites with Sacrificial Animals among Kalmyks: Existence, Symbolics, Subethnic Differences. In: Problems of National and General History. Elista: Kalmyk State University Publ., 2007. Pp. 16–35. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Sacral Codes of Kalmyk Culture. Elista: Institute of Complex Research of Arid Territories, 2009. 159 p. (In Russ.)

Basangova T. G. Ritual Poetry of Kalmyks. Elista: Kalmyk Book Publ., 2007. 592 p. (In Russ.)

Batyreva S. G. The Museum of Kalmyk Traditional Culture named after Zaya-Pandita. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. 108 p. (In Russ.)

Dzhimgirov M. E. Concerning Kalmyk Folk Fairy Tales. Elista: Kalmyk Book Publ., 1970. 103 p. (In Russ.)

Goryaeva B. B. The Kalmyk Magic Fairy Tale: Plot Composition and Poetic and Stylistic System. Elista: Dzhangar, 2011. 128 p. (In Russ.)

Kalmyk Folk Good Wishes. M. E.-G. Erdni-Goryaeva (comp.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2010. 160 p. (In Kalm.)

Kalmyk Folk Fairy Tales. Vol. 1. B. Sangadzhieva, L. Sangaeв (comp.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1961. 220 p. (In Kalm.)

Kalmyk Folk Fairy Tales. Vol. 2. Sandzhi Manzhikov (narr.), A. Ts. Bembeeva (rec.), M. E. Dzhimgirov (ed.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1968. 266 p. (In Kalm.)

Kalmyk Folk Fairy Tales. Vol. 3. M. E. Dzhimgirov (ed.), B. B. Okonov, N. N. Musova, E. D. Muchkinova (comp.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1972. 251 p. (In Kalm.)

Kalmyk Folk Fairy Tales. Vol. 4. B. B. Okonov, E. D. Muchkinova (comp.), P. Ts. Bitkeev, Z. B. Ulumdzhieva (ed.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1974. 274 p. (In Kalm.)

Kalmyk Riddles and Proverbs. M. E. Dzhimgirov, A. V. Badmaev, A. E. Tachiev (ed.). Elista: Kalmyk Book Publ., 1972. 91 p. (In Kalm. and Russ.)

Khabunova E. E. Kalmyk Wedding Ritual Poetry: Research and Materials. Elista: Kalmyk Book Publ., 1998. 223 p. (In Russ.)

Nadbitova I. S. Plots, Images and Style Traditions of the Kalmyk Magic Fairy Tales. Elista: Dzhangar, 2011. 260 p. (In Russ.)

Sandalwood Casket: Kalmyk Folk Fairy Tales. T. G. Basangova (comp., transl.). Elista: Kalmyk Book Publ., 2002. 239 p. (In Russ.)

Sandzhi Butaev's Fairy Tales. Records from 1971–1978. In 2 books. Book 1. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2008. 308 p. Ser. Treasures of Ancestors. (In Kalm.)

Sarangov V. T. Folklore of the Kalmyk people. Elista: Kalmyk State University, 2012. 136 p. (In Russ.)

Shining Pearl. Folklore Materials Collected by B. M. Sandzhieva. Records 1972–1974. I. M. Boldyreva (comp.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2014. 230 p. Ser. Treasures of Ancestors. (In Kalm.)

**К вопросу о репатриации калмыков-эмигрантов
в 20–30 гг. XX в.**

On the 1920–1930s Repatriation of Kalmyk Emigrants

Д. Ю. Топалова (D. Topalova)¹

¹ кандидат филологических наук, научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: topalovady@kigiran.com

Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: topalovady@kigiran.com

Аннотация. Обращение автора к теме репатриации калмыков-эмигрантов обусловлено задачами исследования реалий, отраженных в деятельности литературного зарубежья. На основе исторических материалов и архивных документов в работе рассматривается вопрос репатриации калмыцкой эмиграции в 20-е гг. XX в. в Россию. Как известно, в период Гражданской войны имел место исход отдельных групп калмыков в страны Западной Европы, а впоследствии и США. Оказавшись на чужбине, эмигранты понимали, что назад пути нет, и были вынуждены приспосабливаться к тяжелым условиям жизни. Вместе с тем имела место репатриация части мигрантов. Автор освещает позиции двух групп эмигрантов, разделившихся в связи с вопросом о возвращении на родину, и показывает, что по политическим взглядам калмыцкое зарубежье, оставшееся в эмиграции, до конца своих дней придерживалось антисоветской позиции. Особую роль в этом смысле сыграли репрессии и неоднозначная политика советской власти, сначала принявшей решение об амнистии, а спустя время изменившей политику по отношению к репатриантам.

Ключевые слова: репатриация, Великая Российская революция, миграция, политика, калмыцкое зарубежье.

Abstract. The article deals with the Kalmyk emigrants' repatriation in the context of studies of realia reflected in the then literary activities that took place abroad. With evidence from historical materials and archival documents, the paper examines the repatriation of Kalmyk emigrants to Russia in the 1920s. As is known, separate groups of Kalmyks fled to Western Europe and later to the United States during the Russian Civil War. In exile the emigrants well understood that the point of no return had been passed and, thus, those were forced to adapt to the harsh living conditions. However, some of

the emigrants chose to be repatriated. The paper illustrates the positions of the two groups of emigrants that split on the point of returning to homeland territories, and shows that political views of Kalmyk expatriates remained completely anti-Soviet to the last. This was aggravated by repressions and ambiguous policies conducted by the Soviet regime: the decision on amnesty was soon followed by purges towards the repatriated individuals.

Keywords: repatriation, October Revolution, migration, policy, Kalmyk expatriate community.

Калмыцкое литературное зарубежье представляет собой сложное явление, сложившееся в результате вынужденного исхода (отъезда) населения в годы Великой Российской революции (1917–1921) в страны Европы. В ходе боевых действий белогвардейские войска были постепенно вытеснены с калмыцкой территории. Остатки добровольческой армии В. П. Врангеля, а вместе с ними и местные мирные жители, в одночасье ставшие беженцами, были вынуждены уходить на Кубань, после в Крым, города Турции, Болгарии, Королевство сербов, хорватов, словенцев и Чехословакию. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. многие из калмыков мигрировали на север и юг Франции, единицы уехали в Словакию, Аргентину и США, некоторые вернулись в Россию.

В изучении проблемы литературной деятельности калмыцкой эмиграции достаточно актуальными на сегодня являются выявление процессов ее возникновения, становления и развития, рассмотрение художественно-эстетических и идеологических особенностей развития в системе национальных художественных ценностей, изучение проблемы национальной идентичности. Особый интерес представляет творчество публициста, видного общественно-политического деятеля, талантливого русскоязычного писателя калмыцкой эмиграции Санжи Балыкова (1894–1943), которое остается малоисследованным. В советский период литературное наследие калмыцкой эмиграции практически не освещалось [История калмыцкой литературы 1980]. Во многом замалчивание вопросов, связанных с исходом части калмыков в период Гражданской войны, было обусловлено как идеологическими концептуальными рамками, так и недоступностью фондов. Так, У. Б. Очиров, освещая историографию Гражданской войны в Калмыкии, отмечает, что на многих документах стоял гриф секретности [Очиров 2006: 17], но,

несмотря на это, ученые с привлечением обширных источников освещали вопросы революции и Гражданской войны, и первой монографией стал коллективный труд Н. И. Иванько, А. И. Наберухина и И. И. Орехова [1968]; впоследствии одним из ее авторов издана работа «Калмыкия в трех российских революциях» [Наберухин 1987]. В постперестроечный период исследователи обратились к наследию соотечественников, волею исторической судьбы оказавшихся за рубежом. В 1991 г. в г. Элисте была опубликована книга Э. Хара-Давана «Чингис-хан как полководец и его наследие», в послесловии к которой Л. С. Бурчинова привела данные об этом известном деятеле и его работе как в первые годы Советской власти, так и в период эмиграции [Бурчинова 1991]. Одновременно появились первые работы, в которых анализировалась судьба литературного зарубежья: так, одна из глав кандидатской диссертации Б. А. Бичеева посвящена наследию калмыцкой эмиграции [Бичеев 1991], а уже в 1993 г. была издана историко-бытовая повесть С. Балыкова «Девичья честь» [Балыков 1993], затем следовали и другие издания, и уже в 1998 г. появилась первая работа, в которой были представлены очерки истории калмыцкой эмиграции [Горяев, Борисенко 1998]. Благодаря работе П. Э. Алексеевой издано наследие Э. Хара-Давана [Алексеева 2012]. В последние годы появился ряд статей, посвященных анализу произведений калмыцких писателей-эмигрантов [Топалова 2015а; 2015б; 2016а; 2016б; 2016в].

Прежде чем перейти к изучению литературной деятельности калмыцкой эмиграции, нами был исследован в целом исторический фон зарождения калмыцкого зарубежья, расселенного по странам зарубежья в результате вынужденных эвакуаций. Анализ материала показал, что историю возникшей в результате событий Великой Российской революции 1917–1921 гг. и поражения белой армии калмыцкой эмиграции можно охарактеризовать как трагическую в собственном смысле этого слова. Оказавшись на чужбине, эмигранты понимали, что назад пути нет, и были вынуждены приспособляться к тяжелым условиям жизни на чужбине. В калмыцкой эмиграции выделялись две группы. Одна из них,

организация «Хальмг Тангчин Туг» («Знамя калмыцкого народа», сокращенно — ХТТ), выступала за дальнейшую политическую борьбу с советской властью и строительство федеративного казачьего государства. Другая, общественно-культурная организация Калмыцкая комиссия культурных работников (далее — КККР), созданная в 1923 г. под председательством Б. Н. Уланова, считала, что главенствующую позицию должно занимать непосредственно научно-культурное направление, а не политическая борьба. Поэтому ведущим направлением деятельности членов КККР являлось развитие вопросов просвещения, а также создание духовных основ культурного возрождения калмыцкого народа, что служило своего рода созидательным компонентом в деле сохранения и развития национального самосознания в изгнании. Членами обеих организаций были калмыки, вынужденные до конца своих дней оставаться в эмиграции.

Цель статьи заключается в попытке осветить вопросы репатриации представителей калмыцкой эмиграции XX в. в Советский Союз.

Процесс репатриации калмыков-эмигрантов начался в 1921 г. География поселения групп беженцев на этот момент была рассредоточена по странам и городам Европы: Константинополь, Белград, Сербия. Основной причиной реэмиграции послужила, безусловно, ностальгия по родине. Немаловажное значение имели нищенские условия существования (лишения, скитания, безработица), тяжелые условия труда, общее понимание того, что человек, по сути, был никому не нужен. По мнению Н. П. Мацаковой, не все эмигранты придерживались антисоветской позиции, так как в тот судьбоносный трагический момент многие мигрировали, спасая свои семьи и имущество (здесь имеется в виду, вероятно, рядовая эмиграция, представлявшая собой беженские группы людей). Косвенным подтверждением этого тезиса исследователь считает тот факт, что большая часть мигрантов вернулась в Россию [Мацакова 2015: 61].

Следует отметить, что репатриационное движение калмыцкого народа проходило параллельно с процессом образования Калмыцкой автономной области. И это, безусловно, неслучайно.

Знаменательный момент в истории калмыцкого народа был встречен частью эмигрантов положительно. Люди искренне радовались долгожданному объединению, свершенным социально-политическим преобразованиям, желая поскорее принять участие в созидательной работе на благо родины и своего народа. Так, в 1923 г. лидер калмыцкой эмиграции Эренджен Даваевич Хара-Даван в письме к Егору Сайкову писал: «Очень и очень отрадно, что вопрос наконец-таки разрешается и разбросанные части одного целого организма нашего народа теперь объединились. Мы были жертвами царского режима, который руководствовался вообще в инородческом вопросе правилом римских императоров. Что бы ни говорила эмиграция, политика в Советской России по отношению к инородцам наилучшая, и этим надо воспользоваться и укрепить создавшееся объединение раз и навсегда. Задача объединения нашего народа была выдвинута первыми студентами, когда в 1906 г. в Петрограде образовали „Улан Залат“, но при царизме, конечно, осталось на бумаге. Этому объединению рады и здешние <...> хотя среди них было больше сепаратистов» [цит. по: Горяев, Борисенко 1998: 80].

Под «сепаратистскими движениями» Э. Хара-Даван, вероятно, подразумевал группу эмигрантов, многие представители которой, несмотря на первоначальное планировавшееся возвращение, остались все-таки за рубежом из-за недоверия к советской власти и изначальной контрреволюционной настроенности. В основном в этом числе были лидеры калмыцкой эмиграции: Санджи Баянов, Данара Баянова (Уланова), Бадма Уланов, Абуш Алексеев и др. Что же касается другого видного общественно-политического деятеля калмыцкого зарубежья, мемуариста, публициста, талантливого калмыцкого писателя (как литератор он состоялся именно в эмиграции), Санжи Басановича Балыкова, то до конца своих дней он также оставался на чужбине¹. С. Балыков был категорически против возвращения калмыков на родину. В одной из заметок, опубликованной в журнале «Ковыльные волны» в 1932 г., предчувствуя гибельность и необдуманность процесса репатриации, он

¹ Умер в Германии в 1943 г.

замечал, что возвращение в Россию является «гибельным шагом» и «безумием», особенно «после двенадцати лет непризнания Советской власти» [Ниминов 1932: 54]. Вышеперечисленные личности являлись членами Калмыцкой комиссии культурных работников (КККР). В своих выступлениях они идентифицировали себя аполитичной, чисто национально-культурной организацией, подчеркивая свой антибольшевистский характер.

Другая группа эмигрантов — это люди, которые были против советской власти, однако, оказавшись на чужбине, приняли решение перейти на сторону новой власти. Причиной послужили материальные и социальные нужды, ностальгия по родине, тоска по родным, лишение права на работу. Подобные мотивы, по мнению З. С. Бочаровой, явились основой движения за возвращение на родину и в русской эмиграции в целом: «1) тяжелое материальное и социальное положение; 2) стремление внести свой вклад в развитие новой России; 3) возвращение в Россию не в силу признания социалистических идей, а с целью служения родине» [Бочарова 1994: 12]. В среде калмыков-эмигрантов О. Босхомджиев, Е. Чонов, Б. Кушлынов, М. Даржинов были активными сторонниками принятия советской власти и возвращения в СССР. Проводя усиленную агитацию среди эмигрантов, они производили записи людей, желавших уехать в Россию, собирали деньги на расходы, связанные с возбуждением ходатайства на отъезд перед советской миссией в Праге и т. д. Стоит отметить, что эти же тенденции были характерны и для русской эмиграции. В частности, сменовеховское течение, руководителем которого был политический деятель, философ Николай Васильевич Устрялов, главным пунктом своей работы считало признание силы советской власти и неизбежность работы с большевиками. Интернационализм советской власти представители этого течения преподносили под новым названием «национал-большевизм», представляя себя тем самым выразителями национальных интересов. В поддержку этого движения выступали также белоэмигрантская печать (например, газета «Новая Россия») и специально созданные организации «Союзы возвращения на родину». Среди этой массы русской эмиграции были и те

сообщества, которые активно им противостояли, преследуя и зверски наказывая как потенциальных репатриантов, так и поддерживающие их блоки [Шкаренков 1981: 85–99].

Со 2 по 9 июля 1920 г. в Калмыкии, в поселке Чилгир Икицохуровского улуса, проходил I общекалмыцкий съезд Советов, на котором утверждался проект объединения всех разрозненных частей калмыцкого народа в единую административно-хозяйственную единицу — Автономную область калмыцкого трудового народа в составе РСФСР.

До созыва съезда по постановлению Пленума Калмыцкого исполкома от 6 апреля 1920 г. состоялось присоединение к территории Калмыцкой степи Астраханской губернии Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и «Манычского улуса, отколовшегося от своих Астраханских калмыков в 1918 г.» [Плюнов 2016: 242].

На заседаниях Общекалмыцкого съезда под председательством А. Ч. Чапчаева, одного из активных организаторов советской власти в Калмыкии, председателя Центрального исполнительного комитета (КалмЦИКа), ответственного секретаря Калмыцкого обкома РКП(б), областного продовольственного комиссара [Чапчаев 1990: 3], обсуждался проект текста «Декларации прав трудового калмыцкого народа», подготовленный на основе известного воззвания В. И. Ленина к калмыцкому трудовому народу. Согласно протоколу постановления Объединенного заседания калмыцкого областного исполкома с представителями от улусов и фракции партии большевиков от 9 июля 1920 г., проведенного А. Амур-Сананом², речь шла о том, что на территории Автономной Калмыцкой области проводятся организация советской власти, широкая борьба с темнотой и невежеством. Для общей созидательной работы нужны были просвещенные, знающие быт и родной язык люди. Ввиду этого положения амнистирование большинства интеллигентных калмыков являлось (по крайней мере, на тот момент), по словам

² По личной просьбе самого А. Ч. Чапчаева он был временно освобожден от участия в одном из заседаний съезда из-за болезни. Его полномочия временно принял А. Амур-Санан [НА РК. Ф.Р.-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 1, 1об., 2].

руководителя собрания, жизненно необходимым звеном. Однако поддержали А. Амур-Санана не все. Так, Б. Отхонов, Ш. Далгаев, О. Лиджиев-Рокчинский выступили против амнистии. По их словам, эмигранты, «несознательная и темная масса» [Плюнов 2016: 263], должны были изначально знать о том, что советская власть больше милует, а не карает, а потому они не заслуживают амнистии, составленной товарищем Лениным. Это утверждение было оспорено Егором Сайковым³, который, в свою очередь, выступил с мыслью о том, что нет прямых оснований утверждать, что они знали воззвание вождя Советского государства. В заключение заседания А. Амур-Санан выступил с предложением амнистировать всех калмыков-интеллигентов, не распространяя ее на зайсангов и нойонов, активно участвовавших в контрреволюции [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 1, 1об., 2]. Так, на основании обсуждения на I Общекалмыцком съезде Советов был решен вопрос об амнистии калмыков-эмигрантов. Вопросами возвращения эмигрантов занимался Калмыцкий комиссариат национальностей (Наркомнац). Его уполномоченными представителями были Антон Мудренович Амур-Санан и Овше Шеринович Насунов.

21 июня 1920 г. было принято Постановление ЦИК, на основании которого амнистировано 20 человек: по Малодербетовскому улусу — 9 человек, по Манычскому — 5, по ИкиЦохуровскому — 2, по Большедербетовскому — 8, по Донскому краю — 5.

В 1921 г. оставшаяся часть беженских групп и остатки белой армии, эвакуированные из Крыма, постепенно эмигрировали и из Турции, где в тот период разгоралась национально-освободительная революция за независимость. Люди уходили в Болгарию и Сербию.

21 апреля 1921 г. в ответ на ходатайство представителя эмиграции, руководителя колоний беженцев в Турции Е. Чонова Президиум ВЦИК (согласно выписке из протокола № 22) амнистировал

³ Сайков Егор Михайлович (1892–1930), уроженец Багабурульского аймака Большедербетовского улуса. Окончил философский факультет Московского университета. Работал в Москве, в Калмыцком представительстве Наркомнаца. Репрессирован в 1930 г. (по информации его родственницы Г. Л. Карвиной (1910–2003) [цит. по: Алексеева 2010: 138].

28 человек. Всем возвращавшимся был предоставлен бесплатный транспорт [НА РК. Ф.Р-112. Оп. 1. Д. 1. Л. 22]. В числе беженцев из Константинополя были как рядовая эмиграция, так и ее лидеры: Санджи Баянов, Эренджен Хара-Даван, Очир Ходжигоров, Аля Лиджиев, Ордаш Босхонджиев, Бата Хундаев, Бадма Уланов, Дана Уланова, Санджарик Уланов, Теменников, Цаган Манджиев, Бадма Эрендженов, Бадма Уланов, Васькиев, Такиев, Ташуев, Анканов, Ефим Чонов, Николай Буринов, Лиджи Шембенев, Абуша Алексеев, Дордже Онкоров, студент Очир Пунцуков и др. [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 7]. Через год, в 1922 г., в письме С. Баянову О. Ш. Насунов, уполномоченный по делам возвращенцев, сообщал также об основной массе эмигрантов-калмыков в количестве около 200 человек, рядовых участников белого движения, на которых распространяется декрет амнистии ВЦИКа от 21 ноября 1921 г.⁴ В целом репатриация из Турции имела больше стихийный характер [Горяев, Борисенко 1998: 68].

Доклад А. Амур-Санана о положении калмыцких эмигрантов был заслушан не один раз. Так, 14 мая 1922 г. на заседании вновь избранного Пленума Обкома РКП(б) 3-й Облпартконференцией (выписка из протокола № 26) это выступление было заслушано вновь. Главным вопросом являлось принятие каких-либо конкретных мер к возвращению трудового калмыцкого народа на родину, при этом выступающим каждый раз подчеркивалось, что князья и зайсанги, согласно мысли уполномоченного, оставались непримиримыми врагами РСФСР [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10. Д. 496. Л. 32], учитывая «паразитическое их происхождение» [Плюнов 2016: 263]. Согласно архивным документам, 15 июня 1922 г. по амнистии из Турции вернулся 71 калмык. Филтрацию эмигрантов, подданных России, эвакуировавшихся за границу с Врангелем и Деникиным и

⁴ Среди числа амнистированных был и Данзан Тундутов (1888–1923), калмыцкий князь-нойон, участник Первой Мировой войны, в годы Гражданской войны атаман Астраханского казачьего войска. По прибытию его интегрировали в советскую жизнь. Бывшего войскового атамана даже направили на службу в центральный аппарат РККА. Однако своими действиями он вызвал подозрения у чекистов, был обвинен в контрреволюционной организации и по решению ГПУ от 2 августа 1923 г. казнен [Очиров 2006: 363].

прибывших из-за границы итальянским пароходом «Альдо», производил уполномоченный Особотделения секретно-оперативной части Бакулин. Допрос проходил путем выяснения вопросов по существу их службы в армии и проживания за границей [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 48]. В дальнейшем все эмигранты находились под надзором Калмыцкого областного госполитуправления. Согласно выписке из журнала Президиума ЦИК Автономной области калмыцкого народа от 4 июля 1922 г., по вопросу о возвратившихся 70 граждан из Турции было принято во внимание, что все прибывшие происходят из среды трудящегося населения, а их участие в рядах белой армии было результатом либо принуждения, либо темноты и невежества.

4 декабря 1922 г. представитель эмигрантов Ефим Чонов в ходатайстве перед Полпредом РСФСР по репатриации калмыков сообщал, что стремление уехать в Россию объединяло многих из них (вероятно, людей объединяла и боязнь, что кемалистские власти будут относиться к калмыкам как враждебному элементу). Что касается финансовой части дела, то специальных субсидий, в отличие, например, от русской эмиграции, для возвращенцев из Калмыкии не выделялось. Эмигранты вынуждены были пользоваться собственными средствами, что было возможно благодаря круговой поруке. Согласно справке Е. Чонова, сохранившейся в Национальном архиве Республики Калмыкия, некоторые работающие на службе калмыки зарабатывали на тот момент около 20 000 турецких лир, на которые они жили и даже немного, возможно, заранее откладывали, готовясь к отъезду домой. Большинство из них считало целесообразным уехать весной, так как не у всех была теплая одежда. Согласно данным документам, представленным Полномочному представительству Калмыцкой Автономной области, калмыков, живущих в Сербии, было около 2 600 человек. Из них в Россию на 1922 г. уехало чуть больше 600. В Константинополе и окрестностях осталось около 1000, из которых 750 — на службе в частных по охране складах. В Сербии находилось до 350 человек, в Болгарии — 500 [НА РК. Р. 112. Оп. 1. Д. 2. Л. 24]. Каждому из репатриантов по просьбе Ефима

Чонова выдавались удостоверения, гарантировавшие им безопасность, как со стороны кемалистского правительства, так и стороны советских властей. В частности, в них говорилось о том, что на основании Постановления Президиума ВЦИК от 4 июля 1922 г. тот или иной гражданин, ушедший с Деникиным и Врангелем, является беженцем, добровольно возвратившимся из Турции и восстановленным в правах гражданином РСФСР. ЦИК, в свою очередь, предлагал не чинить никаких преследований и привлечений к ответственности за прошлую службу в рядах белой армии, тем более если указанный человек — простолюдин-крестьянин, добровольно возвратившийся на родину в Советскую Россию [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 40].

В ответ на ходатайство Е. Чонова Полномочное представительство Калмыцкой Автономной области в Москве в лице О. Насунова направило ответ, в котором сообщалось, что Коллегия народного комиссариата по делам национальностей совместно с Президиумом ВЦИК предоставляет бесплатный транспорт⁵. Кроме того, в письме подчеркивалось, что советская власть широко идет навстречу мигрантам, желающим вернуться на родину и заняться мирным трудом [НА РК. Ф.Р-112. Оп. 1. Д. 2. Л. 23]. Пройдя фильтрацию, они отправлялись в «бывшие станицы Сальского округа, в пределы Малодербетовского, Большедербетовского улусов и в Астрахань» [Горяев, Борисенко 1998: 70].

В 1922 г. в Болгарии, в Старой Загоре, для российских эмигрантов был учрежден Союз возвращения на родину, центральное бюро которого находилось в Софии. В том же году, 8 ноября, члену филтркомиссии военнопленных врангелевцев Иванову была отправлена служебная записка о том, что из Болгарии выехала группа калмыков-эмигрантов во главе с Ордаш Босхомджиевым, который возбудил ходатайство ЦИК об оказании материальной поддержки и содействия прибывающим. Срочность разрешения этого вопроса была обоснована отсутствием средств на пропитание у беженцев и необходимостью поэтому как можно скорее от-

⁵ Под бесплатным транспортом подразумеваются пароходы, на которых возвращенцы прибывали в порт Новороссийска.

править их на родину [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10 с. Д. 496. Л. 66]. Через год, в 1923 г., в Болгарии калмыками был организован Калмыцкий комитет по делам беженцев [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10. Д. 496. Л. 48]. Как и Союз помощи буддистам («Буддийский союз», созданный в г. Константинополе и ставивший целью помощь сородичам в переселении в Советскую Россию или буддийские страны Востока), эта организация была призвана помочь эмигрантам искать способы и пути возвращения на родину. Председателем Калмыцкого комитета по делам беженцев являлся Джаб Кавлюшов, участник Степного похода донских частей белой армии (февраль – май 1918 г.). Ряд его членов стали вплотную заниматься репатриацией калмыков в Советскую Россию. Согласно списку, хранящемуся в Национальном архиве Республики Калмыкия, людей, мечтающих вернуться на родину, было около 80 человек [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10. Д. 496. Л. 82]. Однако отделом балканских стран Народного комиссариата иностранных дел просьба о реэвакуации калмыков из Болгарии была отклонена, так как от болгарского правительства согласия не было [НА РК. Ф.3-3. Оп. 10. Д. 496. Л. 87].

Несколько позже ВЦИК разрешил вопрос о возвращении 2 000 беженцев из Константинополя. Переписка велась между представителями Наркомнац и заместителем народного комиссара иностранных дел Л. М. Караханом. В письмах говорилось о том, что вернувшиеся на родину калмыки расселены по месту жительства в КАО и Донской области. Дальнейшую репатриацию народа было решено вести через порт Новороссийска [НА РК. Ф.Р-112. Оп. 4. Д. 1. Л. 32].

С начала 1930-х гг. процесс репатриации, проходивший и без того тяжело и неоднозначно, стал постепенно затухать. Если первой волне возвращенцев (условно до 1925 г.) удавалось не просто уехать, но и обустроиться на родине, получить работу, в большинстве случаев благодаря политическим руководителям Калмыкии 20-х гг. XX в. (например, бывшего атамана Малодербетовского улуса Ордаш Босхомджиева назначили управляющим областным ветотделом, бывшего полковника Лиджи Шимбенова устроили в секретариат газеты «Красный калмык» [Борисенко 1995: 3], Ефим

Чонов, впоследствии видный общественно-политический деятель, юрист, работал в Восточном книжном издательстве при Наркомнаце), то уже в последующие этапы попытки покинуть пределы чужбины заканчивались массовыми репрессиями возвращенцев и последующими расстрелами. И это несмотря на постановление ВЦИК от 21 ноября 1921 г. «принять возвратившихся граждан в состав населения Калмоласти, восстановить их во всех правах гражданина РСФСР, не привлекать указанных граждан за деяния, совершенные до момента возвращения их в РСФСР, отправить всех их на места постоянного местожительства» [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10. Д. 496. Л. 57]. Так, в марте 1927 г. Басан Кушлынов, учитель, активный сторонник репатриации, провел очередную работу по проблеме возвращения группы молодых калмыков, которые в количестве 15 человек хотели вернуться в Россию. В 1931 г., приехав в родные края, все они подверглись репрессиям [НА РК. Ф. Р-112. Оп. 1. Д. 1. Л. 29–31] и расстрелам, в том числе сам Басан Кушлынов и его соратник студент Нури Маглинов. Для беженских групп калмыков, находившихся в Болгарии, Сербии, Чехословакии, Франции и других странах, стало очевидным, что вернуться на родину они уже не смогут никогда.

Согласно данным исследований ученого университета Пенсильвании (Филадельфия) Фреда Эдельмана (протееже востоковеда, профессора Николая Николаевича Поппе), занимавшегося в 1950-е гг. изучением жизни калмыков за рубежом, на период конца 1920-х гг. оставшееся число калмыков в эмиграции составило около 1 200 человек. Говоря о географии расселения калмыков, Ф. Эдельман отмечает, что рассредоточены они были приблизительно следующим образом: в Белграде и окрестностях 450 человек, в Софии 200, в Праге 50 (в основном студенты), в Париже, Лионе, Гренобле, Нанте 500 [цит. по: Гучинова 2004: 32]. В Национальном архиве Республики Калмыкия сохранились данные, что на 1929 г. в Болгарии, в Дольно-Ореховица (в настоящее время г. Горно Ореховица), находилось 60 человек [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 10с. Д. 496. Л. 67]. В 1931 г. в Болгарии в общем числилось 100 человек, разбросанных по разным городам и деревням,

при этом главные группы были сосредоточены в Софии и в районе Пловдива [Ковыльные волны 1931: 44]. В 1932 г. это число увеличилось до 183 [Ковыльные волны 1932: 58]. По мнению П. Э. Алексеевой, разница в количестве может объясняться тем, что «многие разыскивали родственников, находили их, переезжали друг к другу» [Алексеева 2010: 144]. Точное количество людей, вернувшихся на родину и оставшихся на чужбине, на сегодня остается неизвестным.

Таким образом, процесс репатриации калмыцкой эмиграции проходил сложно, тяжело и в некотором смысле трагически (как и, собственно, в целом жизнь калмыцкого зарубежья). Если условно называемая первая волна репатриации (начало 1920-х гг.) как движение была вполне реализована, причем весьма удачно, то вторая волна репатриантов, подвергшихся политическим преследованиям, подверглась испытаниям и ощутила на себе последствия неоднозначной политики Советского Союза. Неслучайно, некоторые оставшиеся в эмиграции калмыки, особенно это касается ее лидеров, несмотря на внутренние разночтения, разнородность, до конца своих дней так и не восприняли политику России, не хотели понимать ее идеологию, твердо придерживаясь антисоветской и антикоммунистической позиции.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Sources

The National Archive of the Republic of Kalmykia. (In Russ.)

Литература

Алексеева П. Э. О людях и времени. Сборник статей. КИГИ РАН, 2010. 176 с.

Алексеева П. Э. Эренджен Хара-Даван и его наследие: сб. ст. и матлов. Элиста: Герел, 2012. 350 с.

Балыков С. Девичья честь. Элиста: Джангар, 1993. 284 с.

Бичеев Б. А. Влияние письменных памятников и фольклора на развитие калмыцкой литературы (20–30-е гг.): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1991. 23 с.

Борисенко И. В. Буддийский союз // Хальмг үнн. 1995. 16 февраля. С. 3.

Бочарова З. С. Движение за возвращение на родину в российской эмиграции (1920-е годы): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1994. 25 с.

Бурчинова Л. С. Послесловие // Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. С. 211–218.

Горяев А. Т., Борисенко И. В. Очерки истории калмыцкой эмиграции. Элиста: Джангар, 1998. 238 с.

Гучинова Э. -Б. Улица Kalmuk Road: История, культура идентичности в калмыцкой общине США. СПб.: Алетейя, 2004. 340 с.

Иванько Н. И., Наберухин А. И., Орехов И. И. Великий Октябрь и гражданская война в Калмыкии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 148 с.

Ковыльные волны. 1931. № 1.

Ковыльные волны. 1932. № 5.

История калмыцкой литературы: в 2 т. Т. 2: Советский период / отв. ред. Л. И. Залесская, Р. А. Джамбинова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 446 с.

Мацакова Н. П. Калмыцкая общественная мысль в эмиграции // Достижения и проблемы современной науки: сб. публ. науч. жур. «Globus». (29 октября 2015 г.). Ч. I. С. 61–68. СПб.: Научный журнал «Globus», 2015. 152 с.

Наберухин А.И. Калмыкия в трех российских революциях. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. 159 с.

Ниминов Ш. Краткий обзор калмыцкой печати в эмиграции // Ковыльные волны. № 4. 1932. С. 14–20.

Очилов У. Б. Калмыкия в период Гражданской войны (1917–1920 гг.). Элиста: НПП «Джангар», 2006. 448 с.

Плюнов Ф. И. Калмыцкий народ и Октябрьская революция. 1919–1924 гг. / сост. И. В. Лиджиева, М. И. Кичеева. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 432 с.

Топалова 2015а — *Топалова Д. Ю.* Национальное своеобразие рассказов С. Б. Балыкова «Растоптанный тюльпан», «У незримой стены» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 161–166.

Топалова 2015б — *Топалова Д. Ю.* Рассказ С. Балыкова «Растоптанный тюльпан» в свете национальных традиций // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития: материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Б. Х. Тодаевой. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 98–101.

Топалова 2016а — *Топалова Д. Ю.* Проблемы сохранения национальных традиций и этнических представлений в рассказе С. Балыкова

«Сильнее власти» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 1. С. 262–270.

Топалова 2016б — Топалова Д. Ю. Фольклорные традиции в творчестве С. Балыкова (на примере легенды «Скупой хан») // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Сер.: Общественные и гуманитарные науки. 2016. Т. 10. № 4. С. 123–129.

Топалова 2016в — Топалова Д. Ю. События Гражданской войны в творчестве С. Балыкова (на примере рассказа «Отцы») // Вестник Тувинского государственного университета. Серия «Педагогические науки». 2016. № 4. С. 155–163.

Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1991. 222 с.

Чапчаев А. Выступления, речи, доклады: сб. док. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. 123 с.

Шкаренков Л. К. Агония белой эмиграции. М.: Мысль, 1981. 231 с.

References

Alekseeva P. E. About People and Time. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2010. 176 p. (In Russ.)

Alekseeva P. E. Erendzhen Khara-Davan and his Legacy. Elista: Gerel, 2012. 350 p. (In Russ.)

Balykov S. The Maiden's Honor. Elista: Dzhangar, 1993. 284 p. (In Russ.)

Bicheev B. A. Influence of Written Monuments and Folklore on the Development of the Kalmyk Literature (20–30s). Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Moscow, 1991. 23 p. (In Russ.)

Borisenko I. V. The Buddhist Union. Halmg үнн. 1995. 16 February. P. 3. (In Russ.)

Bocharova Z. S. Movement for the Return to their Homeland in Russian Emigration (1920s). Cand. Sc. thesis (history) abstract. Moscow, 1994. 25 p. (In Russ.)

Burchinova L. S. Afterword. In: Khara-Davan E. Genghis-khan as a Commander and his Legacy. Elista: Kalmyk Book Publ., 1991. Pp. 211–218. (In Russ.)

Chapchaev A. Addresses, Speeches, Reports. Elista: Kalmyk Book Publ., 1990. 123 p. (In Russ.)

Goryaev A. T., Borisenko I. B. Essays on the History of the Kalmyk Emigration. Elista: Dzhangar, 1998. 238 p. (In Russ.)

Guchinova E. -B. Kalmyk Road: History, Culture of Identity in Kalmyk Community of the USA. St. Petersburg: Aleteya, 2004. 340 p. (In Russ.)

Ivanko N. I., Naberukhin A. I., Orekhov I. I. Great October and the Civil War in Kalmykia. Elista: Kalmyk Book Publ., 1968. 148 p. (In Russ.)

Feather Grass Waves. 1931. No. 1. (In Russ.)

Feather Grass Waves. 1932. No. 5. (In Russ.)

History of Kalmyk Literature. In 2 vol. Vol. 2: Soviet Period. L. I. Zalesskaya, R. A. Dzhambinova. Elista: Kalmyk Book Publ., 1980. 446 p. (In Russ.)

Khara-Davan E. Genghis Khan as a Military Leader and his Legacy. Elista: Kalmyk Book Publ., 1991. 222 p. (In Russ.)

Matsakova N. P. Kalmyk Public Thought in Exile. In: Achievements and Problems of Modern Science: Collected Publication of Scientific Journal "Globus". 29 October 2015. Part I. St. Petersburg: Globus, 2015. Pp. 61–68. (In Russ.)

Naberukhin A. I. Kalmykia in Three Russian Revolutions. Elista: Kalmyk Book Publ., 1987. 159 p. (In Russ.)

Niminov Sh. Brief Review of the Kalmyk Press in Emigration. *Feather Grass Waves*. No. 4. 1932. Pp. 14–20. (In Russ.)

Ochirov U. B. Kalmykia during the Civil War (1917–1920). Elista: Dzhangar, 2006. 448 p. (In Russ.)

Plyunov F. I. Kalmyk People and the October Revolution. 1919–1924. I. V. Lidzhieva, M. I. Kicheeva (comp.). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. 432 p. (In Russ.)

Shkarenkov L. K. Agony of White Emigration. Moscow: Mysl, 1981. 231 p. (In Russ.)

Topalova D. Yu. National Originality of Short Stories by S. B. Balykov "The Crumpled Tulip", "At the Invisible Wall". *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 161–166. (In Russ.)

Topalova D. Yu. S. Balykov's Short Story "The Crumpled Tulip" in the Light of National Traditions. In: Mongolian Studies in Early XXI Century: the Current State and Prospects of Development. Conf. proc., dedicated to the 100th anniversary of B. Kh. Todaeva. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2015. Pp. 98–101. (In Russ.)

Topalova D. Yu. Problems of Preservation of National Traditions and Ethnic Representations in the Short Story by S. Balykov "Stronger than Power". *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 1. Pp. 262–270. (In Russ.)

Topalova D. Yu. Folklore Traditions in the Work of S. Balykov (on the Example of the Legend "Stingy khan"). *Bulletin of Dagestan State Pedagogical University*. Ser. Social and Human Sciences. 2016. Vol. 10. No. 4. Pp. 123–129. (In Russ.)

Topalova D. Yu. Events of the Civil War in the Works by S. Balykov (on the Example of the Short Story "Fathers"). *Bulletin of Tuvan State University*. Ser. Pedagogical Sciences. 2016. No. 4. Pp. 155–163. (In Russ.)

«От имени калмыцкого народа делал подношения и заказывал молитвы». Гелюнг Тугмюд-гавджи в воспоминаниях родственников

“He Made Offerings and Ordered Prayers On Behalf of the Kalmyk People». Gelong Tügmüd-Gavji in Memoirs of His Relatives

*Д. Н. Музраева (D. Muzraeva)*¹

¹ кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник, заведующая отделом монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). Email: deliash@mail.ru
Ph. D. in Philology (Candidate of Philological Sciences), Associate Professor, Senior Research Associate, Head of Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista Russian Federation). E-mail: deliash@mail.ru

Аннотация. В настоящей публикации автор приводит воспоминания о жизни и деятельности одного из последних калмыцких буддийских священнослужителей старшего поколения Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) (1887–1980).

Записанные в форме интервью, эти сведения проливают свет на некоторые малоизвестные страницы жизни Тугмюд-гавджи: нам приходится констатировать, что полная биография самого гелюнга до сих пор не написана и имеющиеся у нас сведения о нем не отличаются полнотой. В данной публикации приводятся воспоминания родственников, для которых отношение с калмыцким гелюнгом стали частью их духовной жизни.

Ключевые слова: буддизм, калмыцкие священнослужители, XX в., Тугмюд-гавджи, воспоминания, репрессии, депортация, Иволгинский дацан.

Abstract. The paper contains memoirs about life and activities of Tügmüd-Gavji (O. M. Dordzhiev, 1887–1980), one of last Kalmyk Buddhist priests of the senior generation.

The data in the form of an interview relate about some little-known pages of Tügmüd-Gavji's biography: we have to acknowledge that there is no complete biography of the *gelong* (Tib. 'ordained monk') for the time being, and the available data is insufficient enough. The article contains stories told by relatives and friends of the Buddhist priest, relations with him became part of their spiritual life and helped them designate themselves as Buddhists.

Keywords: Buddhism, Kalmyk priests, 20th century, Tügmüd-Gavji, memoirs, relatives, repressions, deportation, Ivolginsky Datsan.

Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиев) — представитель старшего поколения калмыцких буддийских священнослужителей, чье личностное становление пришлось на начало прошлого столетия и чья активная деятельность не прекращалась вплоть до последней трети XX столетия.

Как это ни прискорбно, но нам приходится констатировать, что полная биография самого гелюнга до сих пор никем не написана и даже дошедшие до нас письменные и устные свидетельства о нем не отличаются полнотой. Понятно, что все исследователи, собиравшие материалы об одном из последних калмыцких гелюнгов, который имел классическое духовное образование, стал хранителем буддийских рукописных книг и ксилографов, икон, скульптурных изображений, воспользовались едва ли не последней возможностью узнать, что помнят родственники и близкие люди об этом удивительном человеке с исключительной судьбой.

В результате этих обоюдных усилий в стремлении людей, близких к Тугмюд-гавджи, что-то вспомнить о человеке, которого не было с ними уже четверть века, но который оставил о себе добрую память и в Калмыкии, и в Бурятии, и тех, кто принадлежит к новому поколению, но желает узнать что-то новое об этом истине великом хранителе буддийских религиозных традиций и одном из последних духовных просветителей калмыцкого народа, мы получаем фрагментарные сведения о его жизни и деятельности [Буддийская традиция ... 2008].

Ценный источник для характеристики деятельности Тугмюд-гавджи — это его материальное наследие, предметы буддийского культа, в том числе книги и рукописи, которые он собирал и хранил в течение всей своей жизни. По составу коллекции Тугмюд-гавджи в архиве Калмыцкого научного центра РАН мы знаем, какие богатства смог сохранить для потомков один из последних калмыцких гелюнгов. Из сохранившихся документов мы узнаем, что Тугмюд-гавджи, проявлявший заботу о получении из-за границы новых изданий буддийских книг для хранилищ республики, искренне верил в то, что священные книги буддистов будут нужны людям, соотечественникам и ученым разных стран, и в XX в., и в XXI в., и позже,

наверное, всегда. Мы хорошо знаем из немногочисленных сообщений из республиканских газет 1960–1980-х гг. о том, что множество людей разных возрастов, как говорят очевидцы, пол-Калмыкии, съезжалось на автомашинах и автобусах к скромному домику в Цаган-Амане, где гелюнг, пользовавшийся большим авторитетом, всенародным доверием и любовью, проводил свои службы [Буддийское духовенство ... 2004: 10]. Уже никто не может рассказать нам, каким был калмыцкий священнослужитель, родившийся в XIX столетии, в быту, в повседневной жизни, в мирском общении с людьми, но это смогли сделать родственники Тугмюд-гавджи.

В данной публикации приводятся воспоминания родственников, близких людей, для которых отношения с гелюнгом стали частью их духовной жизни и проявлением их причастности к буддийской вере.



Родственники Тугмюд-гавджи (фото Н. Бошева), 2005 г.

Тугмюд-гавджи в воспоминаниях родственников

28 мая 2005 г.

г. Элиста (в семье Б. Н. и Л. М. Басанговых)

Клавдия Бадмаевна Алтаева (Эльдьева)¹:

— *Вы жили в Цаган-Амане? Расскажите об Ааве.*

— В Цаган-Амане я не жила, но часто приезжала. Когда мы жили в Приволжье², то народу приходило много. А когда Аава переехал в Цаган-Аман³, к нему на большие молебны автобусами приезжали из Элисты, Яшалты⁴, Башанты⁵.

— *В Абакан он ссылался в первый раз или уже после 1943-го?*

— Нет, когда в 1943 г. выслали калмыков⁶, мы переехали в Абакан⁷, жили у русской бабушки на квартире. В 1947 г., когда умерла моя мама⁸, он забрал меня к себе. Мы жили там втроем, потом приехала племянница, Ирина Лиджиевна⁹. У нее тоже мать умерла. И мы жили вместе в Абакане. С 1947 г. я жила вместе с Аавой. В 1956 г. он уехал во Фрунзе. Его вызвали, он переехал туда, а уже оттуда в 1957 г. в Калмыкию, в Астраханскую область, в Калмыцкий базар (Приволжье)¹⁰.

Там, в Абакане, с 1943 по 1956 г. к нему все время приходили люди, делились с ним радостями и горестями. Аава всегда старался помочь людям.

— *У него были рукописи? Что он взял с собой в 1943 г.?*

— Он взял с собой все «бурхд»¹¹, их несли в чемоданах.

— *То есть он взял их с собой в Сибирь, и они вернулись вместе с ним?*

— Да, там было много «бурхд». Помню, когда в 1947 г. он меня забрал к себе, вся стена была ими заставлена.

— *Это очень интересно и важно, потому что предполагали, что он оставил их здесь.*

— Кое-какие предметы (рукописи) приносили старики. Когда умирали старики, то люди старались избавиться от свитков и приносили ему «ном»¹².

— *Это в Сибири?*

— Да, в Сибири. Помню, было очень много «ном». Я, бабушка и Аава на речке¹³ сделали большой деревянный мостик, на него положили доски, т. е. сделали плот. На нем сложили разные «ном», положили белую монету и зажгли свечку. Поскольку вода была холодная, не залезть было в воду, они сказали мне: «Толкни подальше». Я толкнула, течение было сильное, плот подхватило и понесло.

— *А много там было рукописей?*

— Да, много.

— *Это вы совершили своего рода обряд?*

— Да, обряд¹⁴. Люди приносили ему рукописи, а он боялся их хранить.

— *У него дома был алтарь, ему не запрещали?*

— В Сибири никто не знал, не приходил, замечаний никаких не было. Уже когда переехали в Приволжье, куда вернулись калмыки, начались гонения. Милиция часто вызывала, начались запреты. Ему пришлось переехать в Цаган-Аман, в Калмыкию. Все родственники, земляки разобрали его дом, перевезли в Цаган Аман (село Кельтка)¹⁵ и построили тот самый домик, который до сих пор стоит. Аава как переехал, там и жил.

Раньше [мы] жили на улице Ю. Клыкова¹⁶, 136, около туббольницы. Аава все время приезжал. Он говорил: «О-о, большое спасибо, как хорошо в ванне искупаться!». Это были 1972–1976 гг.

— *То, что он с директором института общался, не рассказывал?*

— Про это не знаю. Я же в Приволжье жила, а они в Цаган-Амане. Многие приезжали к нему в гости.

Сарнг Сангаджиевна Цебекова¹⁷:

— *Түгмд-навжэин тускар келжэ өгтн.*

— Ик Моһа өдгэ цагт Озерное¹⁸ гиж нерэдгднэ. Моһа селэнд Көгшнэ толһа гидг һазр деер Аршинск хурл¹⁹ бээсмн. Түгмд-навж тер Аршинск хурлд ик лам болж бээсмн, дакад гелнгүд, ик ламнр дала билэ. Довжихнэ һаадн гелң, Ламка гелң, Маңгахна Дандрг гелң бээсмн. Тегэд һурвн ламиг казамкд орулсмн²⁰. Хуучн йосиг

буурулад, шин йосн нархла, тер хурл хамхлад, Навж Аав, Ламка, Дандрг хурвн ламиг казамкд орулсн юмн. Тавн жилдэн казамкд йовсмн.

— *Аль назрт йовжэ?*

— Абакан гидг назрт казамкд орулж.

— *Аршинск хурлд кедү гелцгүд бээсмн?*

— Аршина хурлд кедү күн бээсинь би меджэхшив, дегэд бичкн билэв. Экм намаг хурлд нег дахулж одла. Нег герт сээхн бүчтэ ик күрд²¹ бээдг билэ. Күн болһн нег нартан эркэн эргүлэд, нег нартан бүчинь авчкад, «Ом мани бадма хум»²², — гигэд ном умшад йовдмн.

Тер Шар абба гинэд бээж, «геңгэ» билэ, Ниицэнэ, дакад Чөөрг Аав гинэд билэ, Моһа селэнэ лам (геңгэ) билэ. Тер лам налзурсн күүг эдгэдг бээж. Наадн лам күүнэ кел, нүднэ цецкэ, шеес хэлэхэд эдгэдг бээсмн. Навж Аав болхла, күүнд тотхур болжах хамг юмиг, шалтг болсиг ном умшад эдгэдг.

— *Эн хурлыг кедүдгч жилд уга кесмн?*

— Дээнэ өмн, 1936–37-гч жилмүдт. Тегэд тер хурвн лам казамкд одхла: «Ода ю кедг улсвт? Кү меклдг билтэ? Эмтиг меклэд, мөңг юм авдг билтэ?» — гиж сурж. Тиигхлэ:

— Уга, бидн кү меклсн угавидн, күүнэс юм авдго билэвидн.

— Тадн бийстн эмтиг дууддг билтэ?

— Уга, бийснь ирдг билэ. Гемтэ улс ирэд, маднд бийэн үзүлдг билэ. Бидн номар хэлэхэд, цуг геминь эдгэдг билэвидн, — гиж.

— Кенэ-юуна арһар эдгэдг билэт? — гиж келж. Тиигхлэ, яһж ода эднд медүлхм гижэхэд, ном умшад, цаасар захс кехэд, уснд тэвэд йовулж. Дакад шаврар мөр кехэд йовулж. «Ном» гидгтн тиим күчтэ юмн болжана. Тиигэд тер милицнрин өр жөөлдлэ, — гиж Навж Аав келсмн. Энүнэ тускар мана эк нанд келлэ.

Навж Аав эдн Абаканд үлдж. Хальмгуд көөгдхлэ, бидн Ар үзгин эмтин захд²³ туславидн. Чөөрг геңгэ манла хамдан йовла. Хөөннь бидн Ар үзгэс ирүвидн. Эн көвүнэ эцк²⁴ Далмг²⁵ тал нүүв. Тегэд казамкас ирхлэрн, Түгмд-навж Далмгд одад бээж. Манахнд (Ик Моһа селэнд) эн хая-хая ирдг болв. Тегэд ирхлэрн баавла, эмгдлэ күүндсн болхгов. Аршина хурлд Төвдэсв, Моһласв²⁶ нег

ик лам ирдг бээж. Тегэд ирхлэнь, һавж Аав, Чөөрг Аав терүнэс:

— Ода эн шулмин шам удан шатхий, аль түргн унтрхий? — гиж сурж. Тиигхд, дэн болхин өмн, Советин Союз үд түрүлжэсн цаг бээжл тер. Тегэд сурхла, арвн тээлвр тэвэд, мөргдг сурһж, — гиж.

— Шулмин һал үдин өргндэн шатх, — гиж.

— Тиигхлэ, шулмин һал удан шатх болхла, бурхнас «хар» болж²⁷ болхий? — гиж сурж.

— Тегэд арвн тээлвр тэвхлэ, болх, — гиж тер лам. Арвн алтн тээлвр²⁸ тэвэд, мөргэд, тер ик ламд:

— «Хар» болла, — гиж Чөөрг Аав келдг билэ. Ар үзгин эмтин захд эн манла хамдан йовла, харушк²⁹ болад, хоңх цокад йовдг билэ. Маңгахна гелң ик лам билэ (Аав эднлэ казамкт сууһад ирсн). Тер лам маднла хамдан туугдла. Тенд одхла, хальмгуд ирх гигэд, терз-үүдн, беш уга ик гидг барак модар, бурсар бэржэж. Тер баракт пол деер бидн цугтан кевтүвидн. Тенд Дандрг лам гемтэд, удан боллго, сээһэн хээлэ. Шар абба гигэд гелң бас хурл уурхас өмн «хар» болж бээж. Бас сурад һарсн бээж. Тенд, маднла одад, Ар үзгт өңгрв. Чөөрг Аав һалзурсн күүг эдгэдг номта күн бээж. Үргэд, һалзурад, шулурад, күүнд бэргдлго бээсн күүг, ки күргэд, эдгэчкдг.

Тегэд бидн Ар үзгэс ирэд, Карбулакт³⁰ бээвүвидн. Моһа селэнэс цааран долан-тавн дуунад Карбулак рыбзавод гигэд ода чигн бээнэ. Чөөрг Аав манла хамдан ирв. Тендэс нааран һархларн, цуглулсн эврәннь мөңгэр һарч ирүвидн (1957-гч жил ирсн болх-видн). <...> Бидн Красноярск кермэр ирүвидн. Красноярскас Челябинск, Челябинскэс Эәдрхн³¹ күртл поездэр йовувидн. Эәдрхнэс келг бэрэд, Карбулакт, эврәннь һазр-усндан хэрж ирүвидн.

Хө мөстө, дөнтө хойр көвүм хаалһдан гемтэд, халу дүрэд бээв. Карбулакт ирэд, Чөөрг Аав уга, тенд Игаркт үлдсмн. Тегэд Отч Аавд үзүлэд, Отч Аавин юмар болжахш, көвүд эдгжэхш. Би өвгнтәһэн көвүдән теврэд, Приволжскт бээсн Шар Аавд одув. (Мана отг-әәмг, мана селәнэ улс һавж Аавиг Шар Аав гидг билэ)³². Тегэд һавж Аавд одад үзүлүвидн. һавж Аавд хойр ик хавста, шар оркмжар, шар торһн эдэр цуглчксн «доджмс»³³ бээж, иим ик ном

хурлд бээдг билэ. Зузандан, өргндэн ик, ут 50–60 см күрдг номиг аав хэлэв. Орж ирсн ээжиг (Бурх ээж) тер бурхна өмн бээсн номиг, тиим ик жодвиг³⁴ авч ас, — гижэнэ. Тер жодвиг хэлэхэд: «Хойраһинь нааран зогса», — гижэнэ. Зогсаһад, хойраднь шар оркмж³⁵ өгв. Дөнтэ көвүндм Аюш Ууш (Увш)³⁶, бичкн көвүнд Читр Ууш³⁷ нерд өглэ. Тегэд ода, хээрхн, зургнь тэвчксн бээнэ, бурхнд эдл һавж Аавдан мөргэд бээнэв. Хойр көвүһим эдгэв. «Ээх юмн уга, невчк царцж, көвүдчн ут наста болх, хамг хажугинь күцэчкүв», — гижэнэ. Ода тегэд көвүд-күүкдтэн бурхд авув³⁸, күн болһн дөрвэд-тавад бурхта³⁹. Би эврэн Цаһан Аавин Бурхн гегэн⁴⁰, Нохан Дэркин гегэн⁴¹, Окн Теңгрин бурхн гегэн⁴² — һурвн бурх авув. Ик көвүм гемтхлэ, нанд нег зүүдн орв. Нег медлгчд үзүлхлэ, көвүг бурх автха гижэнэ. Тер ик сэкүснтн цааран хэлэн гижэнэ, көвүдтн му болх, — гижэнэ. Тегэд көвүдтэн бурхд авч өгүв. Һавж Аавин өгсн оркмж, заасн бурхд ода күртл бээнэ.

— *Ода күртл бээнү?*

— Уга, эн цага бурхд авув. Тер цагт бурхн уга. Аав оркмж өглэ, бурхна нерд келж өглэ. Ода эн-тер уга бээцхэнэ, хээрхн! Сэкүсн өршэтхэ! Һавж Аавдан мөргэд бээнэв. Тегэд Карбулакас Цаһан Амнд Шар Аавдан (Түгмд-һавжд. — *Д.М.*) оддг билэвидн. Күүкдэн теврэд, Карбулакас авн моторкт сууһад, Икрэн⁴³ күртл, Икрэнэс автобуст сууһад балһсн күртл, балһснас автобуст сууһад, Цаһан Амнд одхм болжана. Һурвн дамжгар йовдг билэвидн. Эмтэ-киитнь халад, эн-тер уга болад, эдгэд оддг билэвидн. Хойр көвүндм бурх заасн Аавдан мөргнэвидн. Эвртэ гидг ачта, туста күн билэ, хээрхн! Сэкүсн өршэтхэ!

Һавж Аав эдн манахна Көгшнэ толһа деер ик хурлыг ахлжасн улс болжана. Тер ик лам, мини һаһцх⁴⁴ — геңгэ ик лам өңгрхлэ, Һавж Аав дарук цуг гелһгүдиг ахлжасмн.

— *Урднь кен ахлж бээсмн?*

— Дензин гидг гелһ бээж, мини һаһцх геңгэ бээж, мини эмгэкин ах болжахм, дү болжахм. Бадан Церң гидг күүнд Һавж Аав (Шар Аав) келж: «Йөрэл авхулхларн, хотын деежинь түрүлж Дензин ламд өргтн». Гемтсн цагтан бидн бас Бадан Цернд одувидн. Одхла, Бадан Церн келвэ: «Нанд бичж өглэ», — гинэ. Эвртэ ик

гидг номта, маднд ахлач болад, мадниг чаңһ бэрэд, үнн седклэр, сээхн бээлһдг билэ, — гижэнэ. Көгшнэ толһад бээсн Аршина хурлас сээхн, цевр хурл цур уга бээж. Эвр гидг цевр, сэн, хурлд күүкд-күүнэ кел тэвүлдго бээж⁴⁵.

— *Танахна хурлд ямаран хотна улс ирдг бээж?*

— Моһа селэнэ улс, тер Батута ээмгэ Керэд, Күүкд, Ниицэн, Бичкн Хошуд, Хашан Хошуд⁴⁶ — цугтан. Бааттыхн талдан хурлта бээж. Эн дала селэд Ик Моһа, Бичкн Моһа иигэд 8–10 селэнд тер бийсиннь Аршинск хурл болжасмн.

— *Нань ямаран селэдэс тер Аршинск хурлд эмтн ирдг бээсмн?*

— Тер эргнэд бээсн Хашадын Керэд, Хошуд, Бичкн Моһа, Ик Моһа, Ик Ниицэн, Бичкн Ниицэн, Күүктэ, Карбулак.

Николай Наранович Басангов⁴⁷:

— После возвращения в Калмыкию ездили туда (на малую родину. — *Д. М.*) с матерью и племянницей. Это было в конце 1970-х гг.

— *Там что-нибудь осталось от хурула?*

— Нет, ничего. Эмтэ юмн уга.

Светлана Басангова:

— Мы недавно ездили туда.

— *Сейчас это — Астраханская область, а какой район?*

— Теперь это территория Икрянинского района. Ничего не осталось.

— *А как называется поселок?*

— Поселок Озерное, довольно-таки большой.

— *Калмыки в нем проживают?*

— Да, есть, мало, но есть.

В книге «Храмы Калмыкии» И. В. Борисенко, в конце, есть список репрессированных духовных лиц. Там упоминается и Аава: Манджаев Тогмед-Очир, 1887 г. р., Арашинский хурул, Батутовский сельсовет, репрессирован в 1936 г. [Борисенко 1994: 22–33].

Владимир Сангаджиевич Лиджиев⁴⁸:

— Родился в Долбани (Лимане) Астраханской области. Отец мой переехал в Долбань. Мне было 4 года, когда я впервые встретил Ааву. Он кажется летом 1943-го, каким образом, через Волгу к нам пришел, весь уставший такой. Мать говорила, что целый ме-

сяц у нас жил. После этого ушел куда-то, больше мы его не видели. Когда нас выселяли, мы жили: ээж, Петя, мать, сестра и я. В 1943 г. мы попали сначала в Омск, поехали в Ханты-Мансийскую область, на север, оттуда в 1954 г. переехали в Абакан, и там мы встретили Ааву.

— *Куда, к кому переехали?*

— Одна моя тетя, тетя Соня⁴⁹, их мать, нас двое было, они родные брат и сестра. Когда в Абакан приехали, там увидел Ааву, познакомился.

— *Они жили вместе?*

— Они жили отдельно. У Аавы был свой дом, они жили через улицу. Ну, я там школу окончил, поступил в техникум. А в 1956 г., когда отпустили, Аава уехал во Фрунзе. Там были знакомые места, знакомые люди, с которыми вместе высылались, когда высылали священников. Когда в 1961 г. окончил техникум, я приехал в Приволжье, и там еще раз встретился с Аавой. В 1961 г. меня призвали, 3 года служил в армии, а потом в 1965 г. приехал в Приволжье, немного побыл около Аавы, уехал в Цаган-Аман, дом деревянный, перевез туда (дом сохранился в Цаган-Амане).

Он был трудолюбивый. В Приволжье чиновники и милиция все время вызывали, расспрашивали. А вечером сами же приходили со своими просьбами. Аава никогда не отказывал тем, кто приходил, всегда принимал. Проводил обряды, травами лечил, в Цаган-Амане травы собирал и отправлял в Бурятию, там у него есть собственная келья. В каком дацане точно не могу сказать⁵⁰. Из Цаган Амана начал ездить после 1965 г., в Цаган-Аман переехал в 1966 г.

— *Он не снимал с себя сана священнослужителя?*

— Никогда не снимал. Очир Аав и другие, которые служили в хуруле, сняли с себя, а он нет. К нему все приходили, даже из Элисты, в Цаган-Аман мать тещи Кирсана Илюмжинова⁵¹ приезжала; всегда заходила, у нас ночевала. Потом, когда мы приехали в Элисту, она нас звала к себе в гости.

— *Как часто проводились молебны, какие?*

— В год один раз. Это проходило во дворе, у Аавы; на молебен

люди приезжали автобусами, особенно из Городовиковска, Яшалты, города⁵², Целинного района. Каждый год проводили Мээдр гегэнэ йөрэл⁵³, в начале августа.

Хойр дэжэ хазр усндан мөргхэр, тэххэр⁵⁴ одлавидн. Аав, тетя Соня приехали в Приволжье, оттуда дядя Ваня Манджиев⁵⁵, из Лагани⁵⁶ Цаһан Аав⁵⁷, две машины ездили в сторону Ик Моһа. Там есть старый мост («хурл бээсн хазрин туст»), они перешли через него и совершили обряд.

Сарнг Сангаджиевна Цебекова:

— Тер хурлын өмнк көвэд хойр-хурв кү авч одад, хал тээлэвидн.

Любовь Манджиевна Басангова⁵⁸:

— Все подношения, которые приносили люди, Аава собирал, складывал и отвозил в Иволгинский дацан. От имени калмыцкого народа делал подношения и заказывал молитвы. За два года до смерти Аавы его сопровождал Коля⁵⁹.

— *Он был в одежде ламы?*

— В дороге он был в гражданской (т. е. светской) одежде, а когда туда приезжал, то облачался в одеяние ламы. Каждый год его сопровождали племянница Цаһан-Хаалһ Деликова, дядя Ваня⁶⁰ Манджиев, однажды ездил Баазра Бадм⁶¹, Цаһан Аав из Улан-Хола тоже ездил; они вместе ездили.

Николай Наранович Басангов:

— Не однажды, несколько раз. За два года до смерти Аавы, в 1978 г. я сопровождал Ааву в Бурятию. Там был представитель буддистов из Индии или Непала, с очень темным цветом кожи, из Монголии было очень много священнослужителей.

— *А как его там встречали?*

— Ааву встречали очень тепло. Территория дацана тогда была огорожена деревянным забором, внутри находился монастырь, дома, в которых проживали ламы, культовые сооружения. Там была очень большая новая гостиница, где проживали иностранцы. Мы жили в старой гостинице. Однажды прибежал манджик-ученик из местных и передал, что приглашает хамбо-лама Гомбоев⁶². Когда мы пришли, он бросился к Ааве с поклоном, очень тепло приветствовал его, оказалось, они учились вместе в Монголии,

в Улан-Баторе, там есть монастырь Гандан, Высшая буддийская школа⁶³. Гомбоев был младше Аавы на один год. Если Аава был 1887 г. рождения, то хамбо-лама — 1888 г. р. А тогда ему уже было за 90 лет, т. е. Ааве было 92, а тому — 91. Хамбо-лама был очень подвижный, сухощавый человек. Мы где-то неделю прожили там, и начался большой йөрэл (молебен)⁶⁴, все ламы в нем принимали участие, в том числе и приехавшие из-за границы. Народу было очень много. После этого начался большой обход территории дацана, вынесли из самого дацана священные реликвии.

Вместе с нами из Москвы на самолете летели несколько русских женщин, я с ними разговаривал, думал, просто летят в Улан-Удэ, а потом встретил их там. Они были с фотоаппаратами, оказалось, одна из них корреспондентка из Франции, но русская по происхождению.

В первый раз в жизни я видел такое. Это было потрясающе! Такое мы видели только в программе «Клуб кинопутешественников», а это было тут наяву, грандиозное зрелище. Народу тьма, вынесли реликвии, еще две деревянные статуи коней. Как только их вынесли, девушки сразу бросились к коням: погладят — и себя по лицу («бийэн сээхрүлхэр»). Впервые увидел бүшкүр⁶⁵. Два человека несут, а сзади третий идет и дует. Здоровые такие монахи. Много было тогда молодых монахов, я с ними познакомился, разговорился. Оказалось, они только из армии демобилизовались, учились в Монголии. Они приезжали на Мээдр, каникулы, видимо, у них были.

Хамбо-лама пригласил Ааву и всех нас, и мы пошли. Он еще мне тогда предложил: «Николай, давай мы тебя тоже отправим учиться в Индию». Я говорю: «Нет, не пойдет». Мне тогда уже 25 лет было.

— *Как Тугмюд-гавджи переносил такую дальнюю дорогу?*

— Аава переносил дорогу нормально, дядя Ваня (Эрдни-Гаря Борлакович Манджиев. — Д. М.) все время был рядом с ним. С одной стороны — он, с другой — я, просто поддерживали его. Аава, когда приехали в дацан, вообще воспрянул духом, сам ходил. Там дотрнь эргц делали. Там были огромные күрд⁶⁶. Самый

первый күрд, как сказал мне Баазра Бадм⁶⁷, — это Аавин тэвсн («Хальмгудыг саглж йовна»⁶⁸). Это Аава построил на подношения, сам заказал. Эти кюрде установлены рядом с резиденцией хамбо-ламы. От нее (резиденции) начинался обход, с тыльной стороны здания, вокруг внутренней территории. После большого молебна, когда ламы читали молитвы («ном») в течение нескольких часов, прибегали служки, разливали чай и разносили им. У каждого ламы за пазухой деревянная чашка; они достают, наливают и пьют чай, «ном» читают без остановки, несколько часов подряд. А потом началось торжественное шествие вокруг дацана, вдоль ограды. Народу уйма, каждый норовит пробиться поближе к реликвиям, прикоснуться к ним («Столпотворение в Вавилоне!»).

Когда мы пошли к Хамбо-ламе, они с Аавой долго разговаривали.

— *На каком языке они беседовали?*

— На монгольском, бурятском и калмыцком. Аава с монгольскими ламами свободно говорил на их языке. С гостем из Непала общался с помощью переводчика.

Аава каждый год ездил туда, у него в гостинице была комната (как бы своя резиденция).

Иконописец бурятский Данзан Дондоков⁶⁹ часто писал Ааве. Он прислал Ааве большую танку. Она сейчас в музее или где, точно не знаю. Называлась «Сансин күрд»⁷⁰. Мы, когда прилетели в Улан-Удэ, то поехали сразу к Дондоковым, нас встретил Данзан. Потом он вместе с нами (Аав заказал такси) поехал в дацан. Они жили, до сих пор помню их домашний адрес: Коммунистическая, 5. В детстве я переписывался с его сыном, Борей Дондоковым. Наша мама⁷¹, когда в первый раз приехала в Улан-Удэ, очень удивилась, когда увидела нашу с Борькой фотографию. Там, как раньше было принято, была большая рамка, в которую вставляли много фотографий.

Аава всегда на полмесяца ездил на Мээдр, который отмечался в середине лета. На следующий год, в 1979 г., он ездил с нашей мамой. Его всегда сопровождал Баазра Бадм, он был астраханский, жил в Калмбазаре⁷².

В 1974–1976 гг. сделано фото на фоне старого основного храма

Иволгинского дацана, он потом сгорел, а на его месте построили новый. На фото слева и справа от основного храма — храмы, посвященные Будде Шакьямуни и его матери Майе (Махамайе). На нем: Аав, Баазра Бадм (проживал в Сарпе, был верующим человеком, почитал Ааву), Цаган Аав (Улан-Хольский, тоже гелюнг). Внутренний обход начинался от ворот (дверей) этого храма, внутри территории, вдоль ограды. Аава один раз обходил вдоль внешней стороны территории дацана. Там дорога протоптанная. Многие всю дорогу делали простирания.

Когда он приехал, гостиница была внутри. Там было много домиков, где жили ламы. Далай-лама разрешил во время войны, по-моему, российским буддистам заводить семьи, потому что они подвергались всяческому гонениям и ухаживать за ними было некому. Раньше сколько было манджиков (послушников)...

— *Как держался Тугмюд-гавджи, что делал?*

— Аава заходил в храм, молился, совершал обход. Когда йөрэл (молебен) начинался, Аава сидел там, где сидели ламнр (монахи), а народ стоял вокруг, внутри этого нового хурула.

— *Когда собирался в Иволгу, он брал с собой какие-нибудь книги, «ном»?*

— Нет, ничего не брал. Зато оттуда мы привозили буддийские книги. Я нес целый чемодан. Какая литература была, точно не могу сказать, помню, книги были в деревянных ящичках.

Комментарий

1. Клавдия Бадмаевна Алтаева (Эльдьева), 1938 г. р., — племянница Тугмюд-гавджи, дочь младшей сестры Тугмюд-гавджи, Цаган Эльдьевай.
2. Приволжье / Приволжское — населенный пункт в Астраханской области, ныне входит в территорию г. Астрахани (бывш. Калмыцкий базар).
3. Поселок Цаган-Аман — административный центр Юстинского района Республики Калмыкия, расположен на правом берегу Волги.
4. Поселок Яшалта — административный центр Яшалтинского района Республики Калмыкия, расположен в южной части Калмыкии.

5. Башанта, прежнее название города г. Городовиковска, — административный центр Городовиковского района Республики Калмыкия, расположен на юге Калмыкии.
6. К. Б. Алтаева рассказывает о периоде депортации калмыков в районы Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока в 1943–1957 гг.
7. Абакан — город в **Хакасии** (Хакасской АО), один из населенных пунктов, куда выселялись калмыки.
8. Цаган Эльдяева.
9. Ирина Лиджиевна Гордеева, дочь Лиджи Лиджиева, племянника Тугмюд-гавджи.
10. Калмыцкий базар (Приволжье) — поселок, в котором проживали калмыки, ныне пригород Астрахани.
11. Бурхд — форма мн. ч. от Бурхн (Бурхан). Речь идет о буддийских письменных источниках и иконах (танках от тиб. Thang-ka).
12. «Ном» — эквивалент перевода тибетского chos ‘дхарма, Учение Будды’; здесь под «ном» понимаются буддийские тексты, рукописи.
13. Здесь, скорее всего, упоминается сибирская река Енисей.
14. В буддизме священные тексты, содержащие слова Будды, ассоциируются с самим Буддой, вследствие этого отношение к ним со стороны верующих должно быть соответствующим: даже если их владельцы уходили в мир иной, их нельзя было уничтожать. Один из способов обращения с подобными текстами — вложение их в специально сооруженные ритуальные ступы (субурганы), что было неисполнимо в условиях депортации в Сибири. Поэтому и был совершен обряд (священные тексты поместили на деревянный плот и пустили по течению реки). Главная идея этого обряда заключалась в том, что решение судьбы этих текстов было предоставлено самим божествам. Истоки этого обряда лежат в добуддийских верованиях калмыков, согласно которым, нет ничего чище воды и огня.
15. Кельтка — небольшой населенный пункт в окрестностях районного центра поселка Цаган-Амана.
16. Улица Клыккова — одна из центральных улиц г. Элисты.
17. Сарнг Сангаджиевна Цебекова, 1932 г. р., — родственница Тугмюд-гавджи (сестра жены старшего брата Тугмюд-гавджи).
18. Озерное — населенный пункт в Астраханской области, ранее именовался Ик Моһа (букв. ‘большая змея’).
19. С. С. Цебекова рассказывает об Аршинском буддийском храме (*калм.* Аршинск хурл), который находился в ее родном селе Ик Моһа, в местности под названием Көгшнэ толһа (букв. ‘курган старца’).

20. «...казамкд орулсмн». — Здесь речь идет о калмыцких буддийских священнослужителях, подвергшихся репрессиям. «Казамк» — это, скорее всего, искаженное от рус. «каземат(ы)» 'место заключения, тюрьма'.
21. Күрд (от ойр. Kürde) — молитвенный барабан, в который вкладывали священные тексты; вращение его вокруг оси было равноценно начитыванию (произношению, чтению) молитвенных формул всех разом.
22. «Ом мани бадма хум» — калмыкизированное произношение молитвенной формулы, мантры (тиб. Om maṇi pad me hum) бодхисатвы сострадания и милосердия Авалокитешвары, особо почитаемого монголами и калмыками божества.
23. Здесь речь идет о Крайнем Севере, куда были сосланы во время депортации семья С. С. Цебековой и их земляки. Далее упоминается Игарка.
24. Речь идет об отце В. Лиджиева (калм. Лижин Володин эцк), родном племяннике, сыне брата Тугмюд-гавджи — Сангаджи Лиджиеве.
25. Далмг — Долбань (Долбан, отсюда Долбанский район), районный центр в Астраханской области. В настоящее время поселок переименован в Лиман, а район называется Лиманским.
26. «Төвдэсв, Моңласв...» — здесь имеются в виду буддийские монахи, учителя, прибывавшие к калмыкам из Тибета и Монголии.
27. «Хар» болх, 'стать мирянином, снять с себя монашеский обет'.
28. Арвн алтн тээлвр — арвн алтн мөңг (Пояснение П. Б. Федоровой).
29. Харушк — искаженное от «харуул» (сторож, стражник, охрана').
30. Карбулак — село в Астраханской области, где до сибирской ссылки проживали калмыки и куда вернулись в 1957 г.
31. Эдэрхн — калмыцкое название г. Астрахани.
32. Шар Аав — так звали Тугмюд-гавджи его односельчане, земляки.
33. «Доджмс» — сокр. калм. от первой части тиб. rDo-rje gcod-ра (или Дорджи Джодва) — краткого названия «Алмазной сутры», известного буддийского сочинения из разряда праджняпарамитской литературы).
34. «Жодв» — калмыцкое произношение второй части краткого тибетского названия «Алмазной сутры», получившей широкое распространение среди калмыков настолько, что любой священный буддийский текст стали называть «Дорджи Джодва», или, как здесь, «Джодв».

35. Оркмж (оркимджи) — ритуальная накидка, часть одежды буддийских священнослужителей и мирян, которую носили, перекинув через одно плечо [Бакаева 2008: 141–142].
36. Аюш Ууш (Увш) — имя этого божества трудно идентифицировать, оно состоит из двух частей: первая часть — это имя Будды Долголетия Амитаюса, вторая часть, скорее всего, указывает на «мирянина, принявшего обеты (от санскр. *urasaka*), отсюда его производные на калмыцком языке — Убуш, Увш, Ууш — Убаши (санскр.) Мирянин, принявший обеты.
37. Читр Ууш — имя этого божества тоже состоит из двух частей; для объяснения первой части, возможно, могут послужить материалы Интернета: Читра (санскр.: चित्रा) представлена одной звездой под названием Спика в нижней части созвездия Девы (<https://ru.vedicencyclopedia.org/wiki/Читра>); вторая часть имени божества также указывает на мирянина, принявшего часть религиозных обетов (см. примеч. 36).
38. «...бурхд аву» — Саранг Сангаджиевна рассказывает о том, что Тугмюд-гавджи помог ей и ее детям в трудный момент жизни определить, какие именно божества являются хранителями, покровителями ее сыновей.
39. «Күн болһн дөрвэд-тавад бурхта» — у буддистов считается, что у каждого человека есть свой покровитель, божество-охранитель.
40. Цаһан Аавин Бурхн гегэн — здесь упоминается Белый старец — божество из добуддийских верований калмыков и ойратов, адаптированное буддизмом.
41. Ноһан Дэркин гегэн — здесь речь о Зеленой Таре, женской ипостаси бодхисаттвы Авалокитешвары, очень почитаемой калмыками богине.
42. Окн Тенгрин бурхн гегэн — здесь упоминается богиня Окон Тенгри, или Лхамо.
43. Икрыное — поселок в Астраханской области, районный центр.
44. Наһцх — дядя по материнской линии.
45. Здесь речь идет о том, что в Аршинском хуруле очень строго соблюдались монашеские обеты, в него не допускались женщины.
46. Здесь и далее С. С. Цебекова перечисляет названия 8–10 населенных пунктов (сел, поселков, деревень), откуда приходили верующие в Аршинский хурул.
47. Николай Наранович Басангов, 1953 г. р., — внучатый племянник Тугмюд-гавджи, сын Цаган-Халги Манджиевны Деликовой.

48. Владимир Сангаджиевич Лиджиев, 1939 г. р., — внучатый племянник Тугмюд-гавджи, сын его родного племянника Сангаджи Лиджиева, постоянно проживает в поселке Цаган Аман Юстинского района.
49. Цаган-Халга (Софья) Манджиевна Деликова — племянница Тугмюд-гавджи (дочь его брата).
50. Речь идет об Иволгинском дацане Бурятии.
51. Здесь упоминается К. Н. Илюмжинов — первый Президент Республики Калмыкия.
52. То есть из Элисты.
53. Мэдр гегэнэ йөрэл — молебен в честь грядущего Будды Майтреи.
54. Здесь В. С. Лиджиев рассказывает об обряде приношения подношений божествам местности.
55. «...дядя Ваня Манджиев» — речь идет об Эрдни-Гаря Борлаковиче Манджиеве, часто сопровождавшем Тугмюд-гавджи в его поездках.
56. «...из Лагани» — здесь и далее речь идет о Цагане Утаевиче Атнаеве, 1900 г. р., проживавшем в поселке Улан-Хол Лаганского района, который многие годы был неизменным спутником Тугмюд-гавджи во время поездок в Иволгинский дацан Бурятии (см. [Меняев 2016: 40]).
57. «...из Лагани Цаган Аав» — см. предыдущее примечание.
58. Любовь Манджиевна Басангова — жена Бориса Нарановича Басангова (1955–2005), сына Цаган-Халги Манджиевны Деликовой, внучатого племянника Тугмюд-гавджи.
59. Речь идет о Н. Н. Басангове, внучатом племяннике Тугмюд-гавджи.
60. Эрдни-Гаря Борлакович — о нем см. примеч. 55.
61. Баазра Бадм — речь идет о Баазре Кекшиновиче Бадмаеве, уроженце поселка Чилгир, постоянно проживавшем в поселке Сарпа.
62. Речь идет о Жамбал-Доржи Гомбоеве, пребывавшем на посту Пандита хамбо-ламы в период с 1963 по 1980 г.
63. Монг. Шашны дээд сургууль.
64. Здесь и далее речь идет об одном из больших религиозных праздников Майдаре (калм. Мэдр), посвященных Будде Майтрее.
65. Духовые музыкальные инструменты в виде длинных труб, которые используются во время проведения религиозных праздников.
66. Здесь речь идет о кюрде, или молитвенных барабанах большого размера, в которые вложены священные тексты; они установлены повсеместно на территории Иволгинского дацана.
67. О Баазра Бадме см. примеч. 61.

68. То есть охраняет калмыков.
69. Здесь упоминается известный бурятский танкописец Данзан Дондоков.
70. То есть «Колесо сансарь».
71. Речь идет о Ц.-Х. Деликовой, племяннице Тугмюд-гавджи.
72. Здесь закралась ошибка: Б. К. Бадмаев проживал в поселке Сарпа. О нем см. примеч. 61.

Сокращения

букв. — буквальный перевод.

калм. — калмыцкий.

монг. — монгольский.

ойр. — ойратский.

рус. — русский.

тиб. — тибетский.

Литература

Бакаева Э. П. Одежда в культуре калмыков: традиции и символика. Элиста: Герел, 2008. 188 с.

Борисенко И. В. Храмы Калмыкии. Альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 114 с.

Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: мат-лы Междунар. науч. конф., посв. 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 окт. 2004 г.) / КИГИ РАН. Элиста: АПП «Джангар», 2004. 176 с.

Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. 190 с.

Меняев Б. В. Рукописное наследие калмыцкого священнослужителя Цагана Атхаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12–4 (66). С. 39–42.

References

Bakaeva E. P. Clothes in Kalmyk Culture: Traditions and Symbolism. Elista: Gerel, 2008. 188 p. (In Russ.)

Borisenko I. V. Temples of Kalmykia. The album. Elista: Kalm. Book Publ. 1994. 114 p. (In Russ.)

Buddhist Clergy and Culture of Kalmyk People. Conf. proc., dedicated to the 405th anniversary of the birth of Zaya-Pandita Namkhai Jamzo, prominent educator (Elista, 20–21 October 2004). Elista: Dzhangar, 2004. 176 p. (In Russ.)

Buddhist Tradition in Kalmykia in the 20th century: in Memory of O. M. Dordzhiev (Tugmud-gavdzhi). 1887–1980. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2008. 190 p. (In Russ.)

Menyaev B. V. Manuscript Heritage of the Kalmyk Clergyman Tsagan Atkhaev. *Philological Sciences. Theoretical and Practical Issues*. 2016. No. 12–4 (66). Pp. 39–42. (In Russ.)

Элементы древних верований в устной версии «Истории Унекер Торлику хана»

Elements of ancient religion in the oral version of
“The history of Unecer Torlictu Khan”

*Б. А. Бичеев (B. Bicheev)*¹

¹ доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: baazr@mail.ru

Ph. D. in Philosophy (Doctor of Philosophical Sciences), Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: baazr@mail.ru

Аннотация. «История Унекер Торлику хана» — популярное произведение калмыцкой старописьменной литературы, получившее широкое распространение и в устной форме среди ойратов Монголии, Китая и калмыков России. В данной работе на основе разновременных записей устных вариантов этого текста выявляется отражение некоторых элементов древних верований в устной версии текста.

Ключевые слова: буддизм, литература «ясного письма», джатака, авадана, устная версия, Белый старец.

Abstract. “The history of Unicer Torlictu Khan” is a popular product of ancient Kalmyk written language was used widely in oral form among the Oirats of Mongolia, China and Kalmyks of Russia. In this paper, on the basis of different time records of oral versions of a text identified the preservation of certain elements of ancient beliefs in the oral version of the text.

Keywords: Buddhism, literature of the “clear letter”, jataka, avadana, the oral version, the White elder.

В буддийской литературе существуют тексты, повествующие о предшествующих рожденьях Будды. В зависимости от характера его участия в описываемых событиях их принято делить на джатаки и аваданы. Сохраняя в своем содержании естественное сочетание поучительности с увлекательным изложением, они выполняли свое главное назначение — утверждать в сознании простых

верующих принцип воздаяния, ставящий посмертную участь в исключительную зависимость от добрых или греховных деяний, совершенных при жизни. В традиции буддизма подобные произведения принято рассматривать как одну из форм проповеди учения. К числу таких текстов относится произведение старописьменной калмыцкой литературы «История Унекер Торлику хана» («Ünekēr Törölkitü xāni tuuĵi orošibo»), которое получило широкое распространение как в письменной, так и в устной формах.

Структура письменного текста и устных вариантов сказочного сюжета, основанного на фольклорном типе 327 А «Злая мачеха» [Андреев 1929], состоит из девяти основных сюжетных элементов:

- 1) благоденствующее государство Унекер Торлику хана;
- 2) шулмуска (ведьма) насылает смертельную болезнь на жену хана;
- 3) приняв облик дочери пастуха, шулмуска (ведьма) становится женой хана;
- 4) мнимая болезнь мачехи (шулмуски), требование умертвить детей от первой жены;
- 5) спасение детей мудрым министром Аянгу-тушимелем;
- 6) долгий путь и прибытие детей в Шанхалу (Шамбалу);
- 7) женитьба, возвращение и встреча героя с постаревшим министром;
- 8) уничтожение мачехи по совету Аянгу-тушимеля и освобождение отца;
- 9) перекочевка с подданными в Шанхалу (Шамбалу).

Некоторые элементы этой структуры в устных вариантах могли быть обозначены схематично либо вообще выпадать в ходе трансформации содержания сказки и заменяться сюжетными событиями, имеющими лишь опосредованное отношение к основному мотиву.

Известно о восьми вариантах устной версии этого произведения, записанных у калмыцких сказителей в разное время и под разными названиями: «Үмкэ Төрлт хан», «Аю Чиктэ көвүн», «Җижларам шулм күүкн», «Эк уга үлдсн хаана хойр көвүн» и др. Наиболее ранняя запись калмыцкой сказки принадлежит известному финскому

лингвисту Г. Й. Рамстедту (1873–1950), который совершил поездку в Калмыцкие степи в 1904 г. в составе экспедиции, организованной Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии. Эта сказка, в отличие от других более поздних текстов, сохранила в своем содержании все девять вышеуказанных сюжетных элементов структуры [Ramstedt 1919: 214–237].

В Западной Монголии наиболее ранняя запись устного варианта этого текста была сделана Г. Н. Потаниным (1835–1920). Полевые материалы двух его экспедиций (первая экспедиция в Западную Монголию проходила в 1876–1878 гг.; вторая монголо-тувинская экспедиция — в 1879–1880 гг.) были обнародованы в четырехтомных «Очерках Северо-Западной Монголии». Среди материалов, опубликованных в четвертой книге, под № 60 значится русский пересказ сказки «Аю Чикту хан» [Потанин 1883: 283–285].

Текст сказки записан в 1879 г. в г. Улангоме у сказителя Баин-Цагана, дербета ханского хошуна. Известно, что собранные фольклорные материалы Г. Н. Потанин публиковал в виде конспектов или пересказов [Владимирцов 1921: 38; Сагалаев, Крюков 2004: 107]. Сказка, записанная Г. Н. Потаниным, представляет собой вариант, в котором еще сохранились элементы из письменного источника, но уже не в таком притяжении, как в калмыцкой сказке, записанной Г. Й. Рамстедом. Здесь, как и в другой калмыцкой сказке «Эк уга үлдсн хаана хойр көвүн», основными действующими персонажами выступают не сын и дочь хана, а два сына (тайджи). Но в отличие от калмыцкой сказки в содержании западно-монгольского варианта отсутствуют три первых конструктивных элемента. Здесь нет ведьмы-шулмуски, наславшей смертельную болезнь на жену хана, а есть лишь злая дочь — красавица ханского пастуха. В финале повествования не Аю Чикту убивает мачеху-шулмуску, а сам хан по подсказке младшего сына. Наиболее многочисленные устные варианты этой сказки зафиксированы у ойратов Синьцзяна в 1970–1980-е гг. Известно о двенадцати текстах, опубликованных в разных фольклорных сборниках под разными названиями: «Үннүкү Төрлктэ хан», «Үнн Төрлктэ сэн хаана

тууж», «Үнкp Төрлгч Сэн хан», «Үмкэ Төрлктэ хан», «Эңк Төрлтэ Сэн хан», «Ою Чикн Авха Цецгин үлгүр», «Ик Тергн хан» и др.

Некоторые из синьцзянских сказок содержат все девять сюжетных элементов, и в отличие от калмыцких сказок они объемнее по содержанию. Творческая фантазия синьцзянских сказителей находит выражение в развитии таких сюжетных элементов, как «благоденствующее государство», «ведьма-шулмуска насылает смертельную болезнь на жену хана», «долгий путь и прибытие детей в другую страну». При этом часть сказок, к примеру «*Үнн Төрлктэ Сэн хаана тууж*» (информант Джингмид), «*Үнңкү Төрлктэ хан*» (информант Ки. Джуда), «*Ик Тергн хан*» (информант Норван Батча), «*Ою Чикн Авха Цецгин үлгүр*» (информант Алтн Цецг), по своему содержанию очень близки к письменной версии, но отличаются образностью языка, насыщенного характерными для эпических произведений художественными приемами.

Таким образом, можно утверждать, что на протяжении XIX–XX вв. письменный текст «Истории Унекер Торлику хана» и его многочисленные устные варианты активно бытовали в литературе и фольклоре калмыков России, ойратов Монголии и Китая. Взаимодействие литературной и фольклорной традиций создало особую ситуацию, при которой некоторые произведения параллельно функционировали в двух системах художественной словесности. Существованию этого произведения в двух противоположных, но в то же время и взаимозависимых художественных системах способствовало не только сочетание поучительности и увлекательного содержания, связанных в пространстве сказочного повествования, но и ряд других факторов книжной и устной традиций калмыков.

Как известно, письменные тексты в книжной культуре монгольских народов в большей части не читались, а слушались. Любители книжной словесности не только читали [Смирнов 1999: 76], заказывали переписку [Лувсанбалдан 1975: 129–131] и собирали [Очиров 2006: 170–173] полюбившиеся им произведения, но и знакомили с их содержанием окружающих. При этом наиболее известные тексты заучивались и практически не читались, а декламировались. Имея даже самое общее представление о сказительской традиции ойратов, можно предположить, что чтение

(практически декламация, поскольку текст был хорошо знаком) произведения попутно сопровождалось устными комментариями. Все это в немалой степени способствовало появлению многочисленных устных вариантов этого произведения. Письменный текст популярного содержания обретал форму фольклорного произведения, близкий к разговорной речи язык утрачивал многочисленные буддийские вкрапления и наполнялся понятными для простых людей представлениями, в том числе и сохранившимися в обществе элементами добуддийского верования.

Для примера, обратимся к содержанию двух одновременных записей устного варианта этого сказочного текста из двух ареалов исторического обитания ойратов Монголии и калмыков России. Первая сказка — текст, записанный Г. Й. Рамstedтом в 1904 г. в Малодербетовском улусе. Информант не указан. В его публикации калмыцкие тексты даны без указания их названия. Сказочный сюжет об Умке Торилту хане (*Үмкэ Төрлт хан*) помещен под № 22 [Ramstedt 1919: 214–237]. Как уже было отмечено, этот вариант сказки, все еще находившийся в поле притяжения литературного произведения, в отличие от других более поздних записей калмыцких сказок сохранил в своем содержании все девять сюжетных элементов структуры.

Второй текст — синьцзянская сказка «Умке Торилту хан» («Үмкэ Төрлкт хан»), записанная в 1986 г. у сказителя Ки. Равдана (1913 г. р., олет) сотрудником Института национальных литератур АОН КНР Цеценмунхом (г. Пекин) в сомоне Худжирту, уезда Текес СУАР КНР. Текст опубликован в сборнике сказок «Алтучи Мерген» [Ümükei Törölki-tei haγan 1998: 466–477]. Этот вариант, в отличие от других более поздних записей синьцзянских сказок, не только сохранил в своем содержании все девять сюжетных элементов структуры, но и в финале дополнен сюжетом поиска новой жены для хана.

Зачин калмыцкой сказки отличается от других калмыцких и синьцзянских повествований. В течение семи лет 500 шулмусок пытаются нанести вред благоденствующей стране Шамбале. Но не достигают успеха, поскольку она находится под защитой ханши, являющейся перерождением Белой Тары. Тогда их взор обращается на

другую благоденствующую страну, которой правит Умке Торлику хан. Но и эта страна оказывается недоступной им, поскольку на ее защите оказывается жена хана, являющаяся перерождением Зеленой Тары и дочь Бела Тары. Они наделяют своими злыми чарами одну из своих шулмусок. В течение семи дней ей не удается воплотить свой злой умысел, и в этот момент в сюжете сказке ниоткуда появляется злое шулму Гамба Гюнзег, который и помогает ей наслать смертельную болезнь на ханшу. Интересно, что этого демонического персонажа нет ни в одном из других вариантов этой сказки, нет его и в письменной версии произведения.

Несмотря на то что в калмыцком сказочном сюжете сохранились все девять сюжетных элементов структуры, в целом это уже отличное от письменного варианта повествование. Многочисленные и довольно пространственные буддийские вкрапления в письменный текст утратились либо сохранились в очень лаконичной форме. Тем не менее в тексте сказки сохраняется влияние буддизма. К примеру, вышеупомянутые перерождения Бела и Зеленой Тары во вступительной части повествования, хотя этого нет в письменном тексте. Также восстановление разрушенного злыми силами государства в финальной части сюжета. Оно связывается не только со сбором спасавшихся в лесах и горах от злой мачехи-шулмуски подданных, освобождением старого хана от влияния злых чар, возведением на трон его сына, но и с восстановлением статуи Цзонкавы.

В синьцзянской сказке также 500 шулмусок сообща решают нанести вред благоденствующей стране Умке Торлику хана, убив его жену-ханшу, являющуюся перерождением Бела Тары. Для этого они наделяют своими злыми чарами не одну из своих шулмусок, а их хана Алваланга (в письменном тексте это ведьма-шулмука Алала Панка). По сравнению с калмыцким сказочным сюжетом синьцзянская сказка значительно утратила элементы буддийского влияния. В ней сохранилось лишь упоминание о ханше как перерождении Бела Тары и Ламе — правителе страны, в которой дети спасаются от злой мачехи.

В двух устных вариантах сохранился эпизод письменного текста, в котором умершая мать помогает своим детям в опасный для

их жизни момент. Такие ситуации возникают при попытке умертвить ханских детей для излечения мачехи-шулмуски от мнимой болезни и во время долгого пути детей в другую страну. Если в письменном тексте сюжетный элемент «долгий путь и прибытие детей в другую страну» развернут до размера главы, в которой есть стихотворные благопожелания, молитвы, эмоциональное и подробное описание переносимых детьми страданий, то в двух устных версиях описание долгого пути и пережитых героями страданий занимает два–три абзаца.

Следует отметить, что рассматриваемые устные варианты повествования, построенные на основе письменного текста, наполняют сюжет не только художественными средствами сказочной традиции, но и привносят в содержание некоторые религиозные представления древнего добуддийского верования. Связано оно не только с обыденными представлениями о нарушении особого отношения к некоторым сакральным предметам (лежащий на боку котел в калмыцкой сказке), но и с образом одного из основных персонажей повествования — мудрым министром Аяngu-тушимелем, обладающим даром ясновидения.

В письменной версии этот образ воплощает собой идеальное представление о мудром министре (государственном наставнике), который всецело предан интересам государства. В синьцзянской сказке мудрый чиновник на упрек хана о том, что он неодобрительно отнесся к его женитьбе на дочери пастуха (в которую обратилась шулмуска), образно говорит о том, что на склоне лет он переживает лишь за благополучие страны: *Нанд сэн көвүн уга, өөд хэлэдг нүдн уга, өвс таслдг шүдн уга, көгшн хөөнэ амтэ нег көгшн эр би, эрэ гижэ түвшүрлсн нутгтан нег зовнав би, эрэ гижэ бэрүлсн курэ киидтэн нег зовнав би. Цань нанд зовдг юмн уга!* [Ümükei Törölki-tei haγan 1998: 468].

В сказочном сюжете это древнее представление передается через видение простых людей, для которых понятие государства (*төр-шажн*) сопряжено с понятием родной для них природной среды (*һазр-усн*). Если власть правителя (хана, наследного принца) легитимирована его небесным происхождением (в письменном тексте

он бодхисаттва), то благоденствие на родной земле ассоциируется с ее природным хозяином — Белым старцем.

Не вдаваясь в подробный анализ происхождения этого божества древнего верования тюрко-монгольских народов, сошлемся лишь на мнение исследователей о том, что в древности в Центральной Азии с культом поклонения Тенгри-Небу сосуществовал столь же древний культ поклонения Этуген-Земле. Тенгри занимал более высокое положение и почитался как мужское, а Этуген — как женское начало природы. Согласно древним представлениям, Тенгри дарует жизнь, а Этуген — форму [Банзаров 1997: 56].

Древние тюрки и монголы божество земли Этуген почитали независимо от почитания множества различных ландшафтных божеств, и оно не воспринималось ими как нечто представляющее совокупность этих божеств [Бартольд 2002: 27; Потапов 1991: 278]. С переменами, происходившими в древнем родовом обществе, связано разрушение некогда целостных образов Тенгри и Этуген. В связи с этим функция единого небесного божества переходит к владыке верхнего мира Хормусте, а богиню земли Этуген замещает владыка земных духов-хозяев Белый Старец [Неклюдов 1978: 286].

Древнее представление об этом добуддийском божестве нашло свое отражение в образе мудрого министра Аянгугушимеля. Когда умирает благочестивая жена хана, а правитель (хан) попадает под злые чары жены-шулмуски, народное представление о восстановлении нарушенного порядка в государстве связывается с образом мудрого министра. Он хитростью спасает и отправляет малолетнего принца-наследника и его сестру в другую страну с наказом вернуться и освободить свой народ и страну, достигнув совершеннолетия.

Наложение древнего представления о владыке земных духов-хозяев Белом старце на образ мудрого министра выстроено в двух сказочных сюжетах на основе такого элемента структуры, как «возвращение и встреча героя с постаревшим министром». Во всех известных устных вариантах сказки возвращение героя связано с его встречей с постаревшим за время отсутствия героя мудрым министром. Именно он помогает герою победить мачеху-шулмуску,

освободить хана-отца, собрать оставшихся подданных и тем самым восстановить страну.

В калмыцкой сказке это также происходит в момент возвращения повзрослевшего героя в родную страну. Но если во всех остальных устных вариантах, как правило, постаревший министр не узнает вернувшегося героя, то в калмыцкой сказке, наоборот, герой не узнает старого министра, поскольку он предстает в образе могучего Белого старца. Неожиданно его богатырского коня останавливает, схватив под уздцы, седовласый и седобородый старец, веки глаз которого подперты железными прутьями. При этом описание его внешнего вида совпадает с иконографическим изображением [Батырева 2005] и письменным описанием Белого старца [Бичеев 1999]: *Генткн, хаалхар йовжэ йовсн цагт, цал буурл сахлта, цаһан буурл өвгн, хойр нүдэн шорнчар телсн өвгн генткн жолаһаснь атхад оркна* [Ramstedt 1919: 230].

Если в калмыцкой сказке перенесение древнего представления о владыке земных духов-хозяев Белом старце на образ мудрого министра происходит несколько опосредованно, то в синьцзянском варианте это выражено отчетливее. Провожая детей в дальнюю дорогу, мудрый министр дает им наставление, в котором просит их, достигнув совершеннолетия, вернуться и освободить страну от мачехи-шулмуски. После этого он произносит: «Скала раздвинься!» — и на глазах у детей входит в раздвинувшуюся скалу, которая смыкается за ним. Когда к этой скале возвращаются повзрослевшие герои, она раздвигается и из нее выходит мудрый министр, описание которого также соответствует образу Белого старца: *Тер хад күр-хар гihэд заагрсн дотрас көгшин Айлһ һарч иржэ. Көгшин Айлһ энд арвн һурвн жил болхд үснь өвдгтнь күрч урһад, сахльн өрчднь күрч ут урһсн гинэ* [Ümükei Törölki-tei һаһан 1998: 471].

Таким образом, в содержании двух устных вариантов сказки нашли отражение и элементы древних верований. Если исходить из древних религиозных представлений, то понятие о собственной стране в содержании двух устных повествований складывается из двух основных конструкций: 1) Тенгри-Небо — Хан-правитель (небесного рода) — подданные; 2) Этуген-Земля (Белый старец) — При-

родная страна обитания (*назр-усн*) — подданные. В синьцзянской сказке сохранился еще один элемент древнего ритуального действия, связанный с частичным поеданием тела мачехи-шулмуски, значение которого не совсем понятно. Герой сначала отрубает ей голову, затем заставляет подданных отщипывать и съедать кусочки ее плоти. Затем тело сжигают в четырехслойном котле. Во всех известных вариантах калмыцких и синьцзянских сказок герой отрубает голову мачехи-шулмуски. Обычно это не приводит к ее окончательной смерти. Герой сжигает тело шулмуски, пепел зарывает в землю и придавливает огромным камнем.

Другим элементом древнего ритуального действия, связанного, по всей видимости, с древним обрядом «умерщвления стриков», отзвуки которого сохранились в фольклоре многих народов, является эпизод испрашивания у хана-отца разрешения на убийство мачехи-шулмуски. Он присутствует почти во всех вариантах калмыцких и синьцзянских сказок. Только в единственной калмыцкой сказке «Жижларам шулм күүкн» [Хальмг туульс 1974: 66–71] отсутствует эпизод обращения к отцу за разрешением на убийство мачехи-шулмуски. В другой калмыцкой сказке, «Аю Чиктэ көвүн», для того чтобы получить разрешение на убийство мачехи-шулмуски, герой трижды бьет себя правым рукавом ханского одеяния отца.

В содержании всех остальных тестов, в эпизоде «уничтожение мачехи-шулмуски», герой повествования просит у хана-отца разрешения на убийство мачехи-шулмуски. Поскольку отец под влиянием злых чар не дает своего согласия, то в устном варианте герой произносит свою просьбу, обращаясь к одеянию отца, затем облачается в одежду хана и сам же дает себе положительный ответ. Но самое поразительное то, что это действие присутствует и в письменном варианте. Герой кладет ханскую тиару на престол и трижды просит разрешения убить мачеху-шулмуску. Затем одевает ханскую тиару на себя, садится на ханский престол и трижды дает положительный ответ на свою же просьбу.

Таким образом, взаимодействие литературной и фольклорной традиций создало особую ситуацию, при которой произведения параллельно функционировали в двух системах художественной

словесности. С одной стороны, в письменной форме, а с другой — в виде устного повествования. Несмотря на то, что многочисленные устные варианты, проповедуя в художественной форме буддийские добродетели, приобщали простых верующих к мысли о ценности буддийского учения, в них нашли отражение и элементы древних добуддийских верований.

Литература

Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Государственное Русское географическое общество, 1929. 118 с.

Банзаров Д. Собрание сочинений. 2-е изд., доп. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. 240 с.

Бартольд В. В. Работы по исторической географии. М.: Вост. лит., 2002. 711 с.

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII — начало XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. 155 с.

Бичеев Б. А. «Сутра Белого старца» (к проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность: мат-лы Междунар. науч. конф. Горно-Алтайск: Изд-во Института Алтаистики, 1999. С. 268–274.

Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra. Пг.: Академическая Двенадцатая государственная типография, 1921. 163 с.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн хэвлэх, 1975. 356 х.

Неклюдов С. Ю. Проблемы исторической эволюции монгольской мифологии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М.: Гл. ред. вост. лит., 1978. С. 236.

Очиров Н. Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы Астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Живая старина. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. С. 160–174.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению ИРГО Г. Н. Потаниным. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб., 1883. 1026 с.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Сагалаев А. М., Крюков В. М. Потанин, последний энциклопедист Сибири: опыт осмысления личности. Томск: Изд-во НТЛ, 2004. 208 с.

Смирнов П. Путевые записки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 120 с.

Хальмг туульс. Барт белдснь Б. Б. Оконов, Е. Д. Мучкинова. 4-гч боть. Элст: Хальмг дегтр харнач, 1974. 272 х.

Ramstedt 1919 — Kalmückische Sprachproben. Gesammelt und herausgegeben von G. J. Ramstedt. Zweiter Teil. Kalmuckische Märchen. Helsingfors: Societe Finno-Ougrienne, 1919. 155–237 s.

Ümükei Törölki-tei haγan // Altaγučeі Mergen. Ili-yin mongγol üliγer. Ba. Damrinjab cuglayulun emkidegebei. Urumči: Šinjiyang-un arad-un keblel-un horyia, 1998. S. 466–477.

References

Andreev N. P. Index of the Plots in Fairy Tales according to the Aarne System. Leningrad: State Russian Geographical Society, 1929. 118 p. (In Russ.)

Banzarov D. Collection of Essays. 2nd ed. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the RAS, 1997. 240 p. (In Russ.)

Bartold V. V. Works on Historical Geography. Moscow: Vost. lit., 2002. 711 p. (In Russ.)

Batyreva S. G. Old Kalmyk Art of 17th – early 20th centuries. Experience of Historical and Cultural Reconstruction. Elista: Kalm. Book Publ., 2005. 155 p. (In Russ.)

Bicheev B. A. “The Sutra of the White Elder” (Concerning Adaptation of the Iconic Character of the “Black Faith”). In: Altai and Central Asia: Cultural and Historical Succession. Conf. proc. Gorno-Altai: Institute of Altai Studies Publ., 1999. Pp. 268–274. (In Russ.)

The History of Unicer Torlictu Khan. In: Altaγučeі Mergen: Tales of Ili Mongols, Ba. Damrinjab (comp.). Urumchi, 1998. Pp. 466–477.

Kalmyk Fairy Tales. B. B. Okonov, E. D. Muchkinova (comp.). Vol. 4. Elista: Kalm. Book Publ., 1974. 272 p. (In Kalm.)

Kalmyk Language Samples. G. J. Ramstedt (collect., publ.). Part 2. Kalmyk Fairy Tales. Helsingfors: Societe Finno-Ougrienne, 1919. Pp. 155–237.

Luvsanbaldan H. “Clear Script” and its Monuments. Ulaanbaatar: Academy of Sciences Publ., 1975. 356 p. (In Mong.)

Neklyudov S. Yu. Problems of Historical Evolution of Mongolian Mythology. In: Theoretical Issues of Studying the Far East Literature. Moscow: Vost. lit., 1978. P. 236. (In Russ.)

Ochirov N. Trip to Aleksandrovsky and Bagatsokhurovsky uluses of the Astrakhan Kalmyks. Report of N. Ochirov. In: Living Old Times. Elista: Kalmyk Book Publ., 2006. Pp. 160–174. (In Russ.)

Potanin G. N. Essays of North-Western Mongolia. The Results of the Voyage, Performed in 1879 by G. N. Potanin on Behalf of Russian Geographic Society. Vol. IV: Ethnographic Materials. St. Petersburg, 1883. 1026 p. (In Russ.)

Potapov L. P. Altaic Shamanism. Leningrad: Nauka, 1991. 321 p. (In Russ.)

Sagalaev A. M., Kryukov V. M. Potanin, the Last Encyclopedist of Siberia: the Experience of Understanding the Personality. Tomsk: NTL Publ., 2004. 208 p. (In Russ.)

Smirnov P. Travel Notes around the Kalmyk Steppes of Astrakhan Province. Elista: Kalm. Book Publ., 1999. 120 p. (In Russ.)

Vladimirtsov B. Ya. Mongolian Collection of Short Stories from Pañcat-antra. Petrograd: Academic Twelfth State Print. shop, 1921. 163 p. (In Russ.)

УДК 94(47)084

DOI 10.22162/2500-1523-2017-10-107-123

Протестантские организации Калмыкии в период перестройки государственно-конфессиональных отношений (1985–1991 гг.)

Kalmykia's Protestant Organizations during the Reconstruction Period of Church-State Relations (1985–1991)

С. С. Белоусов (S. Belousov)¹

¹ кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sbelousovelista@mail.ru

Ph. D. in History (Candidate of Historical Sciences), Associate Professor, Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: sbelousovelista@mail.ru

Аннотация. В статье предпринята попытка проследить эволюцию государственной религиозной политики в Калмыкии, осветить вопросы религиозной деятельности и взаимодействия местных протестантских организаций с органами государственной власти в период перестройки государственно-конфессиональных отношений (1985–1991 гг.), показать процесс развертывания зарубежными религиозными и общественными организациями протестантских миссий на территории республики и первые результаты их работы.

Ключевые слова: Калмыкия, политика «перестройки», протестантские религиозные общества, миссионерские организации, государственно-конфессиональные отношения, уполномоченный по делам религии.

Abstract. The article attempts to trace the evolution of state religious policy in Kalmykia, highlight issues of religious activities and interaction between the local Protestant organizations and governmental authorities during the reconstruction period of church-state relations (1985–1991), review the process of establishment of Protestant missions by diverse religious and public organizations in the territory of the republic and the first results of their work.

Keywords: Kalmykia, Perestroika, Protestant religious societies, missionary organizations, church-state relations, Commissioner for Religious Affairs.

В последние 30 лет отечественными историками проделана большая работа по изучению истории протестантских организаций в переломный для государственно-конфессиональных отношений период второй половины 1980-х – начала 1990-х гг. В эти годы в религиозной политике государства произошли серьезные перемены, заложившие основы и принципы его взаимоотношений с религиозными организациями и верующими в настоящее время.

Проблема взаимоотношений государства и протестантов во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. затрагивалась в общих работах по истории протестантских вероисповеданий в России. Среди них отметим труды Л. В. Коваленко [1997], Л. Н. Митрохина [1997], Г. К. Крючкова [2008], Т. К. Никольской [2009]. Более подробно данная тема рассматривалась в монографиях И. И. Масловой [2005] и А. П. Торшина [2010], посвященных религиозной политике государства в позднесоветский период, и в статье А. А. Руденко [1989] по истории баптистских организаций в период политики «перестройки» в СССР. Большой интерес для исследователей также представляют подготовленные известными отечественными и зарубежными религиоведами коллективные труды «Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России» [2002] и 2-й том «Современной религиозной жизни России» [2003], в котором освещаются государственная политика и деятельность протестантских религиозных организаций на заключительном этапе существования СССР время.

Гораздо слабее изучены отношения государства и протестантских обществ в регионах, в том числе в Калмыкии, по которой отсутствуют специальные работы по данной тематике. Деятельность протестантских организаций в Калмыкии во второй половине 1980-х – начале 1990-х гг. фрагментарно рассматривалась в работах Е. Б. Поканиновой [2010], М. Б. Марзаевой [2009], в статьях С. С. Белоусова по истории лютеранских [2015а] и пятидесятнических обществ республики [2015б], интересные сведения о начале протестантских миссий в Калмыкии содержатся в работе В. И. Франчука [2009].

Целью предлагаемой статьи является исследование истории взаимоотношений властей и протестантских организаций в Калмыкии на переломном этапе российской истории, когда государство отказалось от прежней антирелигиозной политики и вступило на путь сотрудничества и конструктивного диалога с различными конфессиями и религиозными группами. Хронологические рамки работы охватывают время от начала нового политического курса М. С. Горбачева в 1985 г. до распада Советского государства в 1991 г. Кроме того, в статье предпринята попытка проследить эволюцию государственной религиозной политики в Калмыкии, осветить вопросы религиозной деятельности и взаимодействия местных протестантских организаций с органами государственной власти в изменившихся условиях, показать процесс развертывания зарубежными религиозными и общественными организациями протестантских миссий на территории республики и первые результаты их работы.

Протестантские общества в Калмыкии имеют свою давнюю историю. Первыми адептами протестантских вероучений были немцы и эстонцы, основавшие в 1870-е гг. в Большедербетовском улусе Ставропольской губернии поселения Немецкую и Эстонскую Хагинки. По вероисповеданию они являлись меннонитами и лютеранами, на рубеже XIX–XX вв. среди немцев начал распространяться баптизм, в это же время данное вероучение проникло в среду русских молокан с. Элисты, на основе которых к 1917 г. сформировалась община евангельских христиан-баптистов. В 1920-е гг. в Калмыцкой автономной области действовали 3 зарегистрированных общества евангельских христиан-баптистов, 2 лютеранских и 1 пятидесятническое, которые в результате развязанной в конце 1920-х гг. Советским государством активной антирелигиозной кампании к началу Великой Отечественной войны были закрыты.

В период немецкой оккупации Калмыкии во второй половине 1942 г. восстановили свою деятельность элистинские баптисты, сумевшие после освобождения республики от немецких войск сохранить свое общество и перерегистрировать его по советскому

законодательству. Возрождение баптистских структур у немцев произошло после возвращения их из депортации, когда им удалось в 1969 г. в результате больших усилий зарегистрировать общества в с. Ульяновском Яшалтинского района и в с. Виноградном Городовиковского района. Лютеранам и пятидесятникам добиться регистрации своих обществ не удалось, поэтому они вынуждены были действовать нелегально.

К началу проведения политики преобразований М. С. Горбачевым у протестантов Калмыцкой АССР было 3 зарегистрированных объединения и 1 незарегистрированная группа евангельских христиан-баптистов, 2 незарегистрированные группы лютеран и 1 — пятидесятников. По официальным данным, на 1 января 1985 г. в них состояло 280 человек [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2168. Л. 57; Д. 2169. Л. 86], при этом подавляющее большинство из них являлось по национальности немцами, проживавшими в местах своего компактного поселения, в Яшалтинском и Городовиковском районах Калмыцкой АССР. Религиозной жизнью зарегистрированных организаций руководили 3 пресвитера, 4 диакона и 9 проповедников [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2168. Л. 2].

Самой крупной протестантской организацией республики являлось объединение евангельских христиан-баптистов немецкого с. Ульяновки Яшалтинского района, насчитывавшее на начало 1985 г. 121 человека. В это религиозное объединение входили верующие с. Ульяновки и Эсто-Алтая, а пресвитером в нем служил молодой (28 лет) слесарь «Райсельхозтехники» К. И. Петерс. Свои молитвенные собрания верующие проводили в находившемся у них в бесплатном арендном пользовании доме их единоверца А. В. Штумпфа. Помещение представляло собой большую комнату размером в 70 м², где были расставлены 120 стульев и 20 скамеек, стены художественно оформлены цитатами на религиозную тематику. Ульяновские баптисты располагали музыкальной аппаратурой для вокально-инструментального ансамбля. В данном помещении регулярно, в определенные дни и часы, проводились молитвенные собрания [НА РК. Ф. П-1. Оп. 54. Д. 129. Л. 35].

Ульяновское религиозное объединение функционировало стабильно. В 1970-е гг. наблюдался постепенный рост количества его членов, однако в начале 1980-х гг. он фактически прекратился. Верующие не пытались проводить миссионерскую работу и ограничивались поддержанием религиозности в своих семьях. Все это создавало предпосылки для поддержания нормальных отношений с властями.

В Яшалтинском районе, в с. Эсто-Алтае, действовала и незарегистрированная в органах государственной власти группа евангельских христиан-баптистов. Часть баптистов этого села входила в Ульяновское объединение, но были и такие, кто предпочитал быть самостоятельными. Последних на 1 января 1985 г. имелось 18 человек, руководил ими Д. С. Геллерт, характерной особенностью этой группы считался сравнительно молодой в сравнении с другими возраст ее членов: 8 человек находилось в возрасте до 40 лет, 2 человека от 41 до 50 лет, и 8 человек были старше 50 лет [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2158. Л. 20].

Участники эсто-алтайской группы категорично отказывались регистрироваться в органах государственной власти, мотивируя это тем, что в Евангелии не сказано, что верующие должны где-то регистрироваться. Свои молитвенные собрания они проводили тайно, маскируя их под чаепития родственников. Руководитель эсто-алтайских баптистов на неоднократные предложения уполномоченного по делам религии по Калмыцкой АССР Н. Н. Кекева зарегистрироваться обычно отвечал так: «Мы не религиозное объединение, что тут такого, если родственники за праздничным столом попоют религиозные песни и помолятся. Ведь другие граждане тоже собираются по выходным дням или праздникам у своих близких» [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2168. Л. 30].

Почти все члены группы, действительно, состояли между собой в родственных отношениях, что сильно мешало властям контролировать их религиозную деятельность. Власти следили за эсто-алтайскими баптистами, и если им сопутствовал успех в этом деле, то хозяина квартиры обычно штрафовали. В 1986 г., например, сельская администрация Эсто-Алтая дважды уличала бапти-

стов-нелегалов в незаконных сборах на молитвенные собрания, и в обоих случаях каждый из хозяев квартир вынужден был заплатить штраф в размере 50 рублей [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2170. Л. 15].

Второй по численности протестантской организацией в Калмыкии являлось Виноградненское объединение евангельских христиан-баптистов, в котором на 1 января 1985 г. состояло 73 человека. Его возглавлял А. Г. Паль, и в объединение входили баптисты населенных пунктов Городовиковского района: Виноградного, Городовиковска, Дружного и Розенталя. Верующие первоначально арендовали для своих молитвенных собраний помещение дома у своего единомышленника Ф. И. Штейнке в с. Виноградном, но после его переезда на другое место жительства с разрешения властей в 1986 г. купили у него дом за 2 000 руб.

Виноградненские баптисты не вели миссионерскую работу и не выходили за рамки закона. В 1986 г. уполномоченный по делам религии в Калмыцкой АССР Н. Н. Кекеев, ходатайствуя перед вышестоящими властями о покупке объединением дома, писал: «За баптистами нарушений законодательства нет, гражданские обязанности верующие исполняют, фактов недовольства советским строем нет, отчеты своевременны, конфликтов с властями нет» [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2172. Л. 10].

К началу политики «перестройки» в Яшалтинском и Городовиковском районах, кроме баптистов, имелись группы других протестантских направлений — пятидесятников и лютеран. Все они были малочисленны и не имели государственной регистрации.

В с. Краснополье Яшалтинского района функционировала группа пятидесятников из 14 человек под руководством Г. Х. Германа. По национальности они были немцами, по возрасту — пожилыми людьми: 12 человек из них были старше 60 лет, и 2 человека достигли рубежа 50 лет. На моления пятидесятники собирались нерегулярно, причем они даже не скрывали ни места, ни времени своего сбора, и отказывались регистрироваться, ссылаясь на пожилой возраст, малочисленность и отсутствие активной религиозной деятельности. На призывы властей зарегистрировать группу они отвечали: «...куда нам, когда одной ногой стоим на том све-

те, да и собираемся от случая к случаю» [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2173. Л. 41].

В с. Краснополье имелись также сторонники лютеранского вероучения, которых в 1985 г. оставалось всего 4 человека. Всем им было за 70 лет, они не имели руководителя и очень редко проводили молитвенные собрания. Понятно, что властям регистрировать их при такой численности не имело никакого смысла.

Более активными в религиозном отношении являлись лютеране п. Южный Городовиковского района. В 1985 г. их группа насчитывала 14 человек, из которых более половины находились в возрасте до 40 лет. Южненские лютеране, возглавляемые А. И. Эйрихом, вели активную религиозную жизнь в рамках своего сообщества и неоднократно подавали в местные органы власти заявления с просьбой о регистрации, однако всякий раз получали отказ. После долгих мытарств в мае 1986 г. им, наконец, удалось зарегистрировать свое общество.

Третьей по численности протестантской организацией в Калмыкии было религиозное общество евангельских христиан-баптистов в г. Элисте. Оно было зарегистрированным и в 1985 г. насчитывало 36 человек, которые по национальности являлись русскими. На протяжении 1980-х гг. численность общества почти не менялась, колеблясь в пределах от 28 до 36 человек. Свои молитвенные собрания элистинские баптисты проводили в доме № 33а по улице Родниковой. Этот дом верующие купили в недостроенном виде в 1979 г. у частного лица и своими силами его доделали и оборудовали под молитвенный дом. Когда дело дошло до юридического оформления, то оказалось, что прежние хозяева возвели дом незаконно и он на балансе элистинского горисполкома не значится. В судебном порядке 24 января 1986 г. здание молитвенного дома было конфисковано в пользу государства, в результате чего верующие лишились своего помещения. За элистинских баптистов вступился уполномоченный по делам религий Н. Н. Кекеев, который напомнил горисполкому о том, что элистинское баптистское общество является зарегистрированной и действующей организацией и что по закону государство обязано обеспечить ему условия

для деятельности. Н. Н. Кекеев предложил горисполкому заключить договор с баптистами о пользовании помещением, однако сотрудники исполнительного органа начали тянуть время. Вопрос разрешился 19 ноября 1986 г., когда баптисты получили в постоянное и бесплатное пользование молитвенный дом по ул. Родниковой [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2167. Л. 12].

Намного труднее для элистинских баптистов оказалось преодолеть внутренний раскол в организации. Он начался с приходом в 1981 г. в общество нового члена Н. П. Миронченкова, занявшего место регента (руководителя хора баптистов). Своей эрудицией, энергией и стремлением оживить жизнь общества он быстро завоевал симпатии большинства элистинских баптистов, которые в октябре 1983 г. избрали Миронченкова своим пресвитером, вынудив уйти в отставку занимавшего до этого многие годы эту должность П. Е. Кривцова. Последний и его сторонники, однако, не согласились с поражением и развернули борьбу против нового пресвитера. Их шансы на победу были достаточно высоки, поскольку их поддерживали уполномоченный по делам религиозных культов по Калмыцкой АССР Н. Н. Кекеев, председатель Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (далее — ВСЕХБ) В. Е. Логвиненко, старший пресвитер по Северному Кавказу Н. И. Долматов.

Н. Н. Кекееву очень не понравилась активность нового руководителя элистинских баптистов, который к тому же в общении с властями вел себя достаточно независимо. Для уполномоченного предпочтительнее была кандидатура малограмотного, покладистого и никогда не преступавшего закон П. Е. Кривцова. С приходом к руководству Миронченкова элистинское общество усилило миссионерский аспект работы, установило связи с баптистскими организациями соседних регионов, перестало ставить в известность местные органы государственной власти о своих акциях, при этом некоторые действия баптистов попадали под нарушение закона. В июне 1984 г. Миронченков втайне от элистинского горисполкома провел обряд крещения в пруду 5 человек, в том числе 2-х несовершеннолетних, что было запрещено законом, 8 марта

1985 г. Миронченко, не уведомив городские власти, организовал поездку молодых баптистов к их единоверцам в г. Волгоград, а те, в свою очередь, совершили 2 мая ответный визит в Элисту. Новый пресвитер занялся наведением внутренней дисциплины и стал более активно применять к провинившимся в качестве мер наказания временное отлучение от общества. В 1985 г. он отлучил 5 человек, причем большинство из них являлись его противниками, что вызвало скандал внутри общества и возмущение у уполномоченного [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2169. Л. 59].

С самого начала Кекеев отказался дать согласие на утверждение Миронченкова в должности пресвитера и стал оказывать давление на региональное руководство ВСЕХБ с намерением добиться смещения руководителя элистинских баптистов с его поста и удаления из Элисты. 23 января 1985 г. уполномоченный в письме к старшему пресвитеру ВСЕХБ на Северном Кавказе Н. И. Долматову возмущался: «До каких пор можно терпеть выходки Миронченко Н. П., неужели нет власти над ним? Пора, наконец, применить должные меры наказания» [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2166. Л. 130]. В другом письме к старшему пресвитеру, датированном 17 февраля 1986 г., тот же автор настойчиво призывал: «Пора, наконец, и власть применить к нему» — и приглашал Долматова приехать в г. Элисту и отстранить Миронченкова от руководства [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2166. Л. 140].

Региональное руководство ВСЕХБ тоже не поддерживало Миронченкова и не утвердило его избрание, причиной тому были его конфликты с властями на прежних местах службы и его не всегда достойное служителя культа поведение. Безусловно, Миронченков как для светских властей, так и для баптистского руководства был неудобным человеком, но в то же время последние вынуждены были считаться с тем фактом, что он пользовался авторитетом у большинства элистинских баптистов и был ими избран вполне демократическим путем. Согласно уставу евангельских христиан-баптистов общества, они были вправе выбирать себе пресвитера, к тому же они материально не зависели ни от ВСЕХБ, ни от регионального руководства.

Долматов несколько раз вызывал к себе Миронченкова и Кривцова, чтобы разобраться в ситуации и попытаться их примирить, но те упорно отказывались от встречи со старшим пресвитером. В 1986 г. в одном из писем к Кекееву Долматов признался: «В данный момент мы ничего не можем сказать о них положительного, и наших советов и указаний они не выполняют. Других мер к ним мы предъявить не можем» [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2166. Л. 141].

Под давлением властей Долматов все же вынужден был вмешаться в конфликт. В конце августа 1986 г. он прибыл в г. Элисту и вернул в должность пресвитера П. Е. Кривцова, но эта акция привела к полному разрыву единства баптистского общества г. Элисты. Половина членов общества, недовольная решением Долматова, перестала посещать молитвенный дом и организовала свои молитвенные собрания под руководством Миронченкова в другом месте [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2171. Л. 49].

В 1985–1987 гг. государство не только стремилось контролировать положение дел в религиозных обществах, но и продолжало вести идеологическую войну с религией, опираясь на выстроенную в предшествующее время мощную систему атеистической пропаганды. На практике антирелигиозную пропаганду претворяли в жизнь агитационно-пропагандистские отделы компартии, общество «Знание» и другие культурно-просветительские и образовательные учреждения. Вопросами надзора за религиозными организациями и противодействия их влиянию на население занимались уполномоченный по делам религии, исполкомы Советов всех уровней, а также созданные при них комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах и ряд других государственно-общественных структур.

Борьба с религией осуществлялась под руководством коммунистической партии, которая определяла основные направления, принципы и формы атеистической работы и контролировала весь процесс. Особое внимание уделялось тем районам и населенным пунктам, где имелись религиозные структуры. В Калмыцкой АССР протестантские организации осуществляли свою деятельность в г. Элисте, с. Ульяновском, Краснополье, Эсто-Алтае

Яшалтинского района, с. Виноградном и п. Южном Городовиковского района.

Более всего протестантов имелось в Яшалтинском районе, поэтому религиозная ситуация здесь находилась под пристальным контролем партийно-советских властей. Религиозная обстановка в этом районе и меры по совершенствованию атеистической пропаганды, например, обсуждались на совместном заседании бюро и секретариата областного комитета Коммунистической партии Советского Союза (далее — обком КПСС) в феврале 1985 г. По его итогам было принято постановление секретариата обкома КПСС «О состоянии и мерах по дальнейшему совершенствованию атеистической пропаганды и индивидуальной работы с верующими в Яшалтинском районе».

В январе 1985 – марте 1986 г. отдел пропаганды и агитации обкома КПСС и партийные районные комитеты (далее — райкомы) провели социологические опросы среди населения Яшалтинского и Городовиковского районов с целью выявления общественного мнения о религии и атеистическом воспитании [НА РК. Ф. П-1. Оп. 54. Д. 128. Л. 5].

В упомянутых районах и в г. Элисте активную работу по изучению религиозной обстановки и противодействию влиянию религии на население проводили комиссии содействия исполкомам районных Советов народных депутатов по соблюдению законодательства о религиозных культах. В Яшалтинском районе в районную комиссию входили 11 человек, которые вели работу по 4-м направлениям на основе четкого плана. Кроме нее, группы содействия были созданы в местах компактного проживания верующих-протестантов, в Краснополье и Эсто-Алтае. Эти группы возглавляли директора школ. В с. Ульяновке антирелигиозную работу осуществлял Совет по атеизму, возглавляемый секретарем партийного комитета колхоза «Новый мир» В. В. Булановым. За каждым верующим было организовано шефство коммунистов и комсомольцев, сельские дома культуры и библиотеки устраивали вечера на атеистические темы, читательские конференции, диспуты, вечера вопросов и ответов и т. д., в противовес религиозным

в жизнь активно внедрялись новые гражданские обряды: торжественные регистрации новорожденных, проводы в армию и на пенсию и др. [НА РК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 54. Л. 128].

В Городовиковском районе работу с религиозными организациями проводили одна районная и местные комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства в г. Городовиковске, колхозе «Пролетарская победа», совхозах «Южный» и «Новый». Участники комиссий изучали религиозную ситуацию, читали лекции, осуществляли контроль за проведением религиозных праздников, посещали молитвенные собрания баптистов и лютеран, вели индивидуальную работу с руководителями протестантских организаций и с верующими.

В конце 1980-х гг. отношение государства к верующим начало меняться в лучшую сторону, что было связано с провозглашением в 1987 г. компартией курса на демократизацию советского общества и гласность. Важной вехой в этом направлении стало празднование в 1988 г. на государственном уровне юбилея 1000-летия крещения Руси. Протестанты Калмыкии, как и все христиане страны, приняли активное участие в этом историческом событии. Состоялись торжественные собрания евангельских христиан-баптистов в г. Элисте, в районных центрах — г. Городовиковске и с. Яшалте, при этом в последних двух населенных пунктах местные власти выделили под эти мероприятия районные дома культуры. Празднование юбилея баптисты использовали для активизации пропаганды своего вероучения и укрепления связей со своими единоверцами из соседних регионов. Так, элистинские баптисты в дни праздника раздавали населению религиозную литературу, а баптисты Яшалтинского района пригласили на торжественное собрание группу баптистов из г. Новочеркаска Ростовской области [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2176. Л. 72].

На рубеже 1980–1990-х гг. власти заметно ослабили контроль за религиозными организациями, что дало последним возможность наладить полноценную религиозную жизнь и усилить свое влияние на общество.

Для элистинских баптистов добрым знаком стало допущение властями Миронченкова к руководству организацией. После смерти в 1987 г. пресвитера П. Е. Кривцова опальный Миронченков вновь был избран пресвитером, и власти на этот раз не стали этому препятствовать, согласившись с волей большинства верующих. Новый пресвитер сосредоточил основные усилия на миссионерской и благотворительной деятельности, установлении и укреплении связей с единоверцами СССР и зарубежья. В 1989 г. элистинские баптисты с разрешения властей провели благотворительный концерт, денежная выручка от которого была передана в республиканский фонд социальной помощи. Уполномоченный по делам религии КАССР Н. Н. Кекеев с удовлетворением отмечал, что проведенные баптистами с согласия властей торжественное празднование юбилея 1000-летия христианизации Руси и благотворительные акции не привели к росту численности баптистов, но в то же время, по его наблюдению, способствовали появлению у них уважения к местным властям [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2171. Л. 68].

Миронченков использовал свои связи с баптистами Северного Кавказа, Волгоградской и Ростовской областей, Молдавской ССР и Федеративной Республики Германии для налаживания обмена делегациями между элистинскими баптистами и их единоверцами из других регионов. По утверждению уполномоченного, на рубеже 1980–1990-х гг. в г. Элисту зачастили делегации из соседних регионов, а элистинские баптисты, в свою очередь, стали активнее выезжать за пределы республики.

В 1990 г. Элисту по приглашению элистинского пресвитера посетил хор баптистов из г. Бельцы Молдавской ССР, который дал благотворительные концерты духовной музыки в городском Дворце культуры профсоюзов, доме-интернате для престарелых, исправительно-трудовой колонии. В этом же году в г. Элисте баптисты провели в рамках миссионерской работы акцию под названием «Неделя Евангелизации», во время которой Миронченков несколько раз выступил с проповедями перед населением. Элистинские баптисты собирались открыть свою воскресную школу, однако это им не удалось из-за отсутствия желающих в ней учиться [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2169. Л. 87].

Элистинские баптисты и их единоверцы в Городовиковском и Яшалтинском районах, а также лютеране и пятидесятники не проявляли желания участвовать в политической жизни республики, хотя со стороны отдельных политических и общественных организаций предпринимались попытки втянуть их в политическую борьбу. Миронченков, в частности, указывал, что к нему два раза приходили лидеры оппозиционных властям Народного фронта Калмыкии с предложением вступить в их организацию, но он им отказал. Лидер баптистов, очевидно, не видел ни пользы, ни смысла в участии своей организации в противостоянии властей и оппозиции, так как к этому времени государством были фактически сняты ограничения на религиозную деятельность. Поддержание нормальных отношений с властями сулило для организации больше выгод, чем конфронтация с ними в составе Народного фронта. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. Миронченков неоднократно обращался к властям с просьбой поспособствовать в решении вопросов, касающихся религиозной жизни элистинских баптистов, и получал положительный ответ. Уполномоченный по делам религии Н. Н. Кекеев, например, в мае в 1990 г. по просьбе элистинского пресвитера оказал ему содействие в приобретении у западных миссий религиозной литературы для верующих [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2167. Л. 47].

Широкие возможности, открывшиеся перед протестантами, и некоторая активизация их деятельности в результате смягчения государственного курса в отношении религии в Калмыкии, однако, не привели к увеличению количества организаций и численности их членов. В республике с 1985 по 1990 гг. количество протестантских структур сократилось с 7 до 5, а численность их участников — с 280 до 230 человек. В эти годы из-за ухода из жизни в силу старческого возраста и выезда за пределы республики распались 2 группы лютеран (в п. Южном Городовиковского района и с. Краснополье), а оставшиеся 5 обществ заметно уменьшились в численности. Так, Элистинское общество ЕХБ в период между 1985 и 1991 г. сократилось с 36 до 29 человек, а Виноградненское объединение ЕХБ — с 73 до 64 человек [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1.

Д. 2169. Л. 86; Д. 2168. Л. 89]. Со 121 человек в 1985 г. до 100 человек в 1990 г. уменьшилось число баптистов в с. Ульяновке, в эти же годы с 18 до 12 человек сократилась группа ЕХБ в с. Эсто-Алтае и с 14 до 7 человек — группа пятидесятников в с. Краснополье [НА РК. Ф.Р-309. Оп. 1. Д. 2169. Л. 86; Д. 2168. Л. 30].

Истоки сложившейся ситуации следует искать, прежде всего, в жесткой атеистической политике советской власти. Широко используя административные рычаги и систему атеистической пропаганды, государство сумело в целом изолировать религию от влияния на среднее и молодое поколения страны. Разрушив патриархально-религиозную составляющую семьи и воспитав несколько поколений в духе атеизма, государство сломало возрастную преемственность в передаче религиозности. Уходящее в силу естественных причин старшее поколение верующих было заменить некому, поэтому количество верующих не возрастало.

Осуществлявшееся на протяжении многих десятилетий давление на протестантские религиозные организации привело также к тому, что они превратились в замкнутые, нацеленные только на внутреннюю богослужебную жизнь структуры. Большинство руководителей протестантов Калмыкии были людьми пожилого возраста, малообразованными, не стремящимися к активной деятельности. В 1987 г. из 9 членов исполнительных органов 3-х зарегистрированных организаций ЕХБ 2 человека находились в возрасте от 31 до 40 лет, 1 человек — от 41 до 50 лет, 2 человека — от 51 до 60 лет, и 4 человека — за 60 лет. Среди 60 учредителей так называемых двадцаток 38 человек (63,3 %) были людьми в возрасте старше 60 лет и 16 человек находились в возрасте от 51 до 60 лет (26,6 %). По образованию картина была такая: 2 члена исполнительных органов имели среднее образование, 3 — незаконченное среднее образование, 4 — начальное. Среди учредителей людей со средним образованием было 7 человек, с незаконченным средним — 10 человек, с начальным — 16 человек, еще 17 человек были малограмотными и 10 человек — неграмотными. Примерно такие же возрастно-образовательные показатели наблюдались и у работающих (9 человек) в ревизионных комиссиях 3-х зарегистрированных организаций ЕХБ [НА РК. Ф. П-1. Оп. 56. Д. 159. Л. 18].

Когда для верующих наступили благоприятные перемены, то у протестантов Калмыкии не оказалось ни подготовленных людей, ни ярких лидеров, за исключением Миронченкова, способных вывести работу организаций на новый уровень. Довольно пассивную позицию немецких протестантских организаций отчасти можно объяснить также тем, что многие верующие-немцы уже не связывали свое будущее с Калмыкией и с СССР, приняв решение об эмиграции в ФРГ. После снятия М. С. Горбачевым ограничений на выезд в Германию, в 1987 г., немецкая эмиграция из Калмыкии приобрела массовый характер: в течение 1988–1991 гг. республику покинули 1 889 немцев, а прибыли всего 783 лица немецкой национальности, общие миграционные потери, таким образом, составили 1 106 человек. Для общины, насчитывавшей по Всесоюзной переписи населения 1989 г. более 5,5 тыс. человек, это были чувствительные потери.

Уменьшение численности протестантов в Калмыкии, а также либерализация в стране законодательства в отношении религии создали благоприятные предпосылки для деятельности различных зарубежных и из других регионов миссионерских организаций протестантского направления, которые начали проникать на территорию республики с 1989 г.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Sources

The National Archive of the Republic of Kalmykia. (In Russ.)

Литература

Белоусов 2015а — *Белоусов С. С.* Государственная власть и лютеранские организации Калмыкии (последняя треть XIX – начало XXI в.) // Научная осень: мат-лы межвуз. науч.-практ. конф. (г. Элиста, 18 ноября 2015 г.). Элиста: Калм. гос. ун-т, 2015. С. 43–51.

Белоусов 2015б — *Белоусов С. С.* Пятидесятники Калмыкии в годы советской власти // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 54–58.

Коваленко Л. В. Облако свидетелей Христовых для народов России в XIX–XX вв. М.: ЦХС, 1997. 274 с.

Крючков Г. К. Великое пробуждение XX в. М.: Христианин: МСЦ ЕХБ, 2008. 512 с.

Марзаева М. Б. Религиозная ситуация во второй половине XX в. // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Элиста: Герел, 2009. Т. 3. С. 343–362.

Маслова И. И. Вероисповедная политика в СССР: поворот курса (1985–1991 гг.). М.: МНЭПУ, 2005. 251 с.

Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. 480 с.

Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. 356 с.

Поканинова Е. Б. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Калмыкия: история и современность. Элиста: Джангар, 2010. 325 с.

Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. 486 с.

Руденко А. А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка // На путях к свободе совести: сб. ст. / сост. и общ. ред. Фурман Д. Е. и о. Марка. М.: Прогресс, 1989. С. 254–340.

Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. 2: Протестантизм / отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М.: Университетская книга, Логос, 2003. 480 с.

Торшин А. П. История государственной политики СССР и России в отношении религиозных организаций в 1965–1999 гг. М.: Олма Медиа Групп, Фонд современной истории, 2010. 288 с.

Франчук В. И. Миссия в Калмыкии // Христианский портал Евангелие. 27.01.2009. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t51989.html> (дата обращения: 01.09.2017).

References

Belousov S. S. State Power and Lutheran Organizations of Kalmykia (the last third of 19th — early 21st c.). In: Scientific Autumn. Conf proc. (Elista, 18 November 2015). Elista: Kalmyk State University, 2015. Pp. 43–51. (In Russ.)

Belousov S. S. Pentecostals of Kalmykia during the Soviet Rule. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 3. Pp. 54–58. (In Russ.)

Franchuk V. I. Mission in Kalmykia. In: Christian Portal of the Gospel. 27.01.2009. Available at: <http://www.evangelie.ru/forum/t51989.html> (accessed: 1 September 2017). (In Russ.)

Kovalenko L. V. Cloud of Witnesses of Christ for the Peoples of Russia in the XIX–XX Centuries. Moscow: Church of Christ the Saviour, 1997. 274 p. (In Russ.)

Kryuchkov G. K. The Great Awakening of the 20th Century. Moscow: Christianin, 2008. 512 p. (In Russ.)

Marzaeva M. B. Religious Situation in the Second Half of the 20th Century. In: History of Kalmykia from Ancient Times to the Present Day. In 3 vol. Vol. 3. Elista: Gerel, 2009. Pp. 343–362. (In Russ.)

Maslova I. I. Confessional Policy in the USSR: the Turn of the Course (1985–1991). Moscow: International Independent University of Ecology and Political Studies, 2005. 251 p. (In Russ.)

Mitrokhin L. N. Baptism: History and Modernity (Philosophical and Sociological Essays). St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute, 1997. 480 p. (In Russ.)

Modern Religious Life in Russia. Experience of Systematic Description. Vol. 2: Protestantism. M. Bourdeau, S. B. Filatov. Moscow: University Book, Logos, 2003. 480 p. (In Russ.)

Nikolskaya T. K. Russian Protestantism and State Power in 1905–1991. St. Petersburg: European University Publ., 2009. 356 p. (In Russ.)

Pokaninova E. B. State and Religious Relations in the Republic of Kalmykia: History and Modernity. Elista: Dzhangar, 2010. 325 p. (In Russ.)

Religion and Society. Essays on Religious Life in Modern Russia. S. B. Filatov (ed.). Moscow, St. Petersburg: Letniy sad, 2002. 486 p. (In Russ.)

Rudenko A. A. Evangelical Christians-Baptists and Perestroika. In: On the Ways to Freedom of Conscience. D. E. Furman and Father Mark (comp., ed.). Moscow: Progress, 1989. Pp. 254–340. (In Russ.)

Torshin A. P. History of State Policy of the USSR and Russia in Relation to Religious Organizations in 1965–1999. Moscow: Olma Media Group, Foundation for Contemporary History, 2010. 288 p. (In Russ.)

**Процессы модернизации у кочевников Юга России
в XIX в.: к постановке проблемы**

Processes of Modernization of the Nomads of the South of
Russia in the XIX Century: the Formulation of the Problem

*В. В. Батыров (V. V. Batyrov)*¹

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: valerabatyrov@mail.ru

Ph. D. of History, Senior Scientist of the History, Archeology and Ethnology Department at the Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: valerabatyrov 3@mail.ru

Аннотация. В статье показано, что к началу XIX в. кочевники Юга России оказались во внутренних пределах Российской империи, что привело к началу процессов модернизации в условиях социальных, политических, экономических и культурных трансформаций. В результате традиционные кочевые общества калмыков, ногайцев и туркмен в течение XIX в. сумели в ходе сложных и противоречивых изменений сформировать новые общественные институты и структуры.

Ключевые слова: кочевники Юга России, калмыки, ногайцы, туркмены, модернизация, традиционное общество, трансформация.

Abstract. At the beginning of the 19th century nomads of the South of Russia found themselves within the Russian Empire, which led to the beginning of processes of modernization in conditions of social, political, economic and cultural transformations. As a result, the traditional nomadic societies of Kalmyks, Nogais and Turkmen, during the 19th century, managed to form new public institutions and structures in the course of complex and contradictory changes.

Keywords: nomads of the South of Russia, Kalmyks, Nogais, Turkmens, modernization, traditional society, transformation.

В современных условиях проблема модернизации общества в России перестала быть сугубо научной и приобрела не только политическое, но и цивилизационное значение. В результате социально-политических и экономических процессов в Российской империи к XIX в. сложилась ситуация, когда кочевые народы Юга России встали перед необходимостью адаптации своих обществ к новым социокультурным условиям. Следует отметить, что модернизационные процессы на Юге Российской империи характеризовались неравномерностью, обусловленной общими различиями между народами.

Военные успехи Российской империи в XVIII в. привели к тому, что кочевые народы Юга России (калмыки, туркмены, ногайцы) оказались в пределах империи далеко от внешних границ и в окружении других российских регионов. Если ранее, в XVIII в., эти народы находились на периферии Российской империи, пребывая в вассальной зависимости от нее или у других государств, и играли важную роль во внешней политике, то в XIX в. кочевые народы оказались подчиненными российской администрации и оказались в условиях кризиса кочевого хозяйства, вызванного политикой российской администрации по ограничению территорий кочевников. Модернизация кочевых обществ стала залогом выживания в условиях различных мероприятий российской администрации по ограничению территорий кочевания, роста крестьянской переселенческой деревни и пр. Помимо неизбежных негативных факторов, следующих за процессами модернизации, XIX в. стал временем роста национального самосознания, активизации на юге империи интеграционных процессов и пр.

Актуальность исследования определена сложными процессами развития этнических культур кочевых народов Юга России, которые находились в условиях социальных, политических, экономических и культурных трансформаций. Традиционные кочевые общества на протяжении XIX в. сумели в ходе сложных и противоречивых изменений сформировать новые общественные институты и структуры.

В XIX в. изучение кочевых народов Юга России в историко-этнографическом плане стало предметом внимания профессиональных ученых, чиновников и других представителей интеллигенции России. Среди них надо отметить таких этнографов и бытописателей, как П. И. Небольсин [1852], И. В. Бентковский [2011], С. В. Фарфоровский [2011], И. А. Житецкий [1991]. Общей чертой в содержании данных работ являлось описание современниками различных сторон материальной и духовной культуры кочевников. Дореволюционные исследователи, путешественники и наблюдатели быта обращали внимание главным образом на характеристику одежды, жилища, культовых зданий, некоторых сторон хозяйства кочевников и элементов быта.

В российской историографии кочевники Юга России редко рассматривались в качестве единого целого по целому ряду причин. Порой простая фиксация фактов без должного анализа приводила некоторых авторов к идеализации патриархальных отношений, что, в свою очередь, порождало неверное толкование действительных социально-экономических отношений в степи, которые рисовались более упрощенными, чем были на самом деле. При этом исследователи рассматривали кочевые народы Юга России как изначально находившиеся на более низкой ступени, а потому процессы модернизации у них получали крайне низкую оценку и часто воспринимались не как следствие адаптации к новым условиям, а как неумение воспринять новые веяния. Следует отметить, что калмыки, ногайцы и туркмены являются разными по происхождению народами, которые тем не менее имели одну общую особенность — кочевой образ жизни. Только во второй половине XX–XXI вв. стали появляться исследователи, которые в числе прочих вопросов рассматривали вопросы, связанные с процессами модернизации у кочевых народов. Это такие исследователи, как У. Э. Эрдниев [1970], А. Н. Команджеев [1999], Р. Х. Керейтов [2009], С. Ш. Гаджиева [1976] и многие другие.

В настоящее время понятие «модернизация», которое ранее всецело ассоциировалось исключительно с вестернизацией, претерпело существенные изменения [Федотова 2016: 165]. Мы понимаем

модернизацию как трансформацию традиционного общества, направленную на адаптацию к новым историческим реалиям с опорой на собственные традиционные институты. При этом термин адаптация применяется к условиям стран, в которых осуществляется модернизация. Традиционное общество пропускает через себя изменения с учетом своих традиций и миропонимания и вырабатывает собственные рецепты модернизации с учетом этнической специфики. Термин «модернизация» используется нами в определении Т. Парсонса как совокупность различного рода экономических, политических и психологических преобразований и изменений [1998: 25].

Отдельно надо упомянуть, что, оказавшись в пределах Российской империи, все кочевники последовательно потеряли свою автономию, за некоторыми исключениями. Важнейшим фактором, который ускорил процессы модернизации на Юге России, стала так называемая политика обоседления. В советский период исследователи получили возможность вплотную рассмотреть влияние колонизационных процессов по заселению степных районов Юга России [Наберухин 1987]. В течение всей второй половины XIX в. все кочевники стали подвергаться давлению со стороны российских властей по переходу на оседлый образ жизни. Это не привело к ожидаемым результатам: с одной стороны, кочевой образ жизни постепенно подвергался разрушению, но оседлыми земледельцами кочевники так и не стали. Так, «туркмены вследствие векового уклада жизни к новой обстановке приспособиться не могли и свои наделы отдавали в аренду муллам и богачам за низкие цены на несколько лет, а те перепродавали их соседям, зажиточным русским или крупным арендаторам за высокие цены» [Тумаилов 1925: 6–7].

Исследователи отмечали, что с принятием русского подданства сословное деление как компонент прежней государственности потеряло свое значение на первый план вышли традиционные патриархально-родовые институты, которые легли в основу общественных отношений и на которые российская власть опиралась, вводя выборные должности и звания хотонных старост, «головы», казначея, старшин, аксакалов, «выборных», а также кадиев (судей) [Щеглов 1910–1911: 125; Прозрителев 1990: 580; Фарфоровский 2011: 251].

Следует отметить, что длительная устойчивость родовых отношений объясняется условиями общественной жизни кочевников, когда в условиях постоянного контроля со стороны российских чиновников этнические группы принимали на себя функции «защитника собственности». В этот период стала формироваться новая элита, слой богатых скотопромышленников. Двойственность и своеобразие их положения заключаются в том, что воспитанные в традиционной системе ценностей, они сумели интегрироваться в модернизированное российское общество, по сути, стали капиталистами. При этом они оставались лидерами в традиционной системе родоплеменных отношений внутри своей этнической группы, опираясь на достигнутое положение во внешней среде российских предпринимателей.

Наиболее ярко проявились процессы модернизации в материальной культуре кочевников, где они сопровождались творческим заимствованием отдельных ее элементов у соседних народов. Выявить общее и особенное в адаптации пищевых предпочтений, жилища и костюма у кочевых народов является актуальной задачей современных исследований.

Таким образом, в начале XIX в. кочевники Юга России оказались во внутренних пределах Российской империи, что привело к началу процессов модернизации в условиях социальных, политических, экономических и культурных трансформаций, в частности, они были вынуждены переходить на оседлый и полuosедлый образ жизни. В результате традиционные кочевые общества калмыков, ногайцев и туркмен в течении XIX в. сумели в ходе сложных и противоречивых изменений сформировать новые общественные институты и структуры.

Литература

Бентковский И. В. Историко-статистическое обозрение инородцев-магометан, кочующих в Ставропольской губернии. Ногайцы. Ч. 1. М.: Книга по Требованию, 2011. 145 с.

Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 228 с.

- Житецкий И. А.* Очерки быта астраханских калмыков: этногр. наблюдения, 1884–1886 гг. Элиста: Калм. гос. картин. галерея, 1991. 73 с.
- Керейтов Р. Х.* Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009. 464 с.
- Команджаев А. Н.* Хозяйство и социальные отношения в Калмыкии в конце XIX – начале XX века: исторический опыт и современность. Элиста: Калм. гос. ун-т, 1999. 262 с.
- Наберухин А. И.* Калмыкия в трех российских революциях. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. 159 с.
- Небольсин П. И.* Очерки волжского низовья. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1852. 200 с.
- Парсонс Т.* Система современных обществ. М.: Аспект Пресс, 1998. 270 с.
- Прозрителев Г. Н.* Военное прошлое наших калмыков. Ставрополь: Эбелек, 1990. 384 с.
- Тумайлов М.* Туркмены Северо-Кавказского края (краткий историко-экон. очерк). Ашхабад: Туркм. гос. изд-во, 1925. 34 с.
- Федотова В. Г.* Модернизация и культура. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 475 с.
- Фарфоровский С. В.* Ногайцы Ставропольской губернии // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Т. 3. Ставрополь: Изд. во СГУ, 2011. С. 205–220.
- Щеглов И. Л.* Трухмены и ногайцы Ставропольской губернии: Сведения о хоз-ве оседлых и кочующих инородцев, рус. крестьян и хуторян овцеводов в Трухмен. и Ачикулак. степи Ставроп. губ. Т. 1–4. Ставрополь: Деп. гос. зем. имуществ, 1910–1911. 531 с.
- Эрдниева У. Э.* Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 282 с.

References

- Bentkovsky I. V. Historical and Statistical Review of Non-Russian Mohammedans Travelling in Stavropol Province. Nogais. Part 1. Moscow: Book on Demand, 2011. 145 p. (In Russ.)
- Erdniev U. E. Kalmyks. Historical and Ethnographic Essays. Elista: Kalm. Book Publ., 1970. 282 p. (In Russ.)
- Farforovskiy S. V. Nogais, Stavropol Province. In: Disgraced: Russian Writers are Discovering the Caucasus. Vol. 3. Stavropol: Stavropol State University Publ., 2011. Pp. 205–220. (In Russ.)
- Fedotova V. G. Modernization and Culture. Moscow: Progress-Tradition, 2016. 475 p. (In Russ.)
- Gadzhieva S. Sh. Material Culture of the Nogai People in the 19th – early 20th Centuries. Moscow: Nauka, 1976. 228 p. (In Russ.)
- Kereitov R. Kh. Nogais. Features of Ethnic History and Everyday Culture. Stavropol: Service School, 2009. 464 p. (In Russ.)
- Komandzhaev A. N. Economy and Social Relations in Kalmykia in the late 19th – early 20th Century: Historical Experience and Modernity. Elista: Kalmyk State University, 1999. 262 p. (In Russ.)
- Naberukhin A. I. Kalmykia in Three Russian Revolutions. Elista: Kalm. Book Publ., 1987. 159 p. (In Russ.)
- Nebolsin P. I. Essays of the Lower Volga. St. Petersburg: Print. shop of Ministry of Internal Affairs, 1852. 200 p. (In Russ.)
- Parsons T. System of Modern Societies. Moscow: Aspect Press, 1998. 270 p. (In Russ.)
- Prozritelev G. N. The Military Past of our Kalmyks. Stavropol: Ebelek, 1990. 384 p. (In Russ.)
- Shcheglov I. L. Trukhmen and Nogais of Stavropol Province: Information about the Households of Settled and Nomadic Non-Russians, Russian Peasants and Sheep Breeder Farmers in Trukhmen and Achikulak Steppe of Stavropol Province. Vol. 1–4. Stavropol: Department of State Land, 1910–1911. 531 p. (In Russ.)
- Tumailov M. Turkmen of the North-Caucasian Region (Short Historical-Econ. Essay). Ashkhabad: Turkmen State Publ., 1925. 34 p. (In Russ.)
- Zhitetskiy I. A. Essays on the Everyday Life of the Astrakhan Kalmyks: Ethnographic Surveillance, 1884–1886. Elista: Kalm. State Picture Gallery, 1991. 73 p. (In Russ.)

О процессах седентеризации (к вопросу о динамике трансформаций в калмыцком скотоводстве)

The Processes of Sedentarization
(the Question of the Dynamics of Transformations in the
Kalmyk Cattle)

*С. П. Тухтенева (S. Tyukhteneva)*¹

¹ доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: kerel63@mail.ru
Ph. D. of History, Leading Scientist of the History, Archeology and Ethnology Department at the Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation).
E-mail: kerel63@mail.ru

Аннотация. В статье осуществляется попытка установить корреляцию между двумя процессами: уменьшением количественных показателей численности верблюдов и седентеризацией на примере истории и этнографии калмыков. Динамика уменьшения количества верблюдов у калмыков на протяжении XVII–XX вв. прямо отражает происходившие социальные, экономические и политические трансформации. Автор приходит к выводу о том, что численность (и само наличие в домохозяйстве) у калмыков такого вида транспортных животных, как верблюд, является маркером и показателем процессов седентеризации, начавшихся с первой трети XVIII в., трансформации и адаптации к изменяющимся условиям жизни конца XIX – начала XX вв.

Ключевые слова: кочевое хозяйство, калмыки, седентеризация, верблюды, лошади, численность.

Abstract. The article attempts to establish a correlation between two processes: a decrease in the quantitative indices of the number of camels and sedenterization using the example of history and ethnography of the Kalmyks. The dynamics of the decrease in the number of camels from the Kalmyks during the 17th–20th centuries. directly reflects the ongoing social, economic and political transformations. The author comes to the conclusion that the number (and the very presence in the household) of Kalmyks of this kind of transport animals, like a camel, is a marker and an indicator of the processes of saddentization, which began from the first third of the eighteenth century, transformation and adaptation to the changing conditions of life at the end of XIX — the beginning of XX centuries

Keywords: nomadic economy, Kalmyks, sedenterization, camels, horses, strength.

По утверждению профессора Джареда Даймонда, автора научно-популярной книги «Ружья, микробы и сталь: история человеческих сообществ» (американского ученого-орнитолога, физиолога и эволюционного биолога), за которую он был удостоен Пулитцеровской премии в 1998 г., именно транспортные животные — лошади, ослы, верблюды и др. — сделали возможным человечеству произвести скачок в развитии [Даймонд 2010]. Действительно, для народов юга Европы до XIX в., для тюрко-монголов кочевников и полукочевников Центральной Азии и Сибири до середины XX в., для стран аридной зоны Африки до настоящего времени лошади и верблюды имели и имеют поныне неоценимое значение как в хозяйственной, так и в социальной жизни. Именно верблюды и лошади давали человеку возможность переселяться на дальние расстояния. Переход предков калмыков из Центральной Азии на территорию юга современной России мог состояться лишь благодаря наличию в их стадах верблюдов.

В этой статье предпринята попытка установить корреляцию между двумя процессами: уменьшением количественных показателей численности верблюдов и седентеризацией на примере истории и этнографии калмыков. Динамика уменьшения количества верблюдов у калмыков на протяжении XVII–XX вв. прямо отражает происходившие социальные, экономические и политические трансформации. Зависимость между этими двумя процессами можно установить, на мой взгляд, благодаря тому, что высокоомобильный образ жизни народа был обусловлен наличием верблюда как основного транспортного животного. Чем меньше в домохозяйстве верблюдов, тем менее оно мобильно, и наоборот. Таким образом, можно предположить, что уменьшение численности верблюдов является отражением процесса постепенной седентеризации у калмыков.

Тенденция сокращения численности верблюдов при отказе калмыков от кочевания была отмечена в 60-е гг. XIX в. К. И. Костенковым, прогнозировавшим «прекращение разведения верблюдов при переходе к оседлости» по следующим причинам: 1) меньшая, «по сравнению с другими видами скота доходность; 2) размножается весьма медленно, раз в два года; 3) не переносит сильной стужи и не

может добывать самостоятельно корм в снежную зиму» [Калмыки 2010: 90].

С развитием технологий корабли, поезда, автомобили, самолеты постепенно заменили лошадей и верблюдов, прочно заняв нишу транспортных перевозок. Несмотря на это, верблюдоводство как отрасль животноводства, наряду с коневодством, не теряет своего значения. Как до революции 1917 г., так и в период существования Советского Союза в стране разводили три породы верблюдов — калмыцкую, казахскую и монгольскую, причем, отмечают исследователи, калмыцкий бактриан (двугорбый верблюд) окончательно сформировался за четыре столетия на территории России, будучи завезен из Центральной Азии в XVII в. [Арилов, Натыров 2002: 26–27]. К концу XIX – началу XX вв. их численность в Астраханской губернии достигла 27 000 голов [Арилов, Натыров 2002: 26–27]. Эта порода относится к высокопродуктивным (шерсть, молоко, мясо), как указывает В. К. Болаев, причем ныне калмыцкие бактрианы размерами превосходят другие известные в мире породы верблюдов [Болаев 2012: 42–45].

Хозяйственное значение верблюда в экономике кочевого калмыцкого населения указанного периода трудно переоценить. Традиционные пять видов скота¹ у калмыков включали верблюда как основное вьючное животное. Верблюд нужен кочевнику, прежде всего, для перевозки кибитки, включающей деревянные и войлочные части. По оценке исследователей, «он может перевозить вьюки весом до половины своего веса на расстояние до 50 км» [Болаев 2012: 42]. Верблюд как нельзя лучше подходил для природно-климатических условий новой родины калмыков. Аридный характер территории, на которой в середине XVII в. было создано Калмыцкое ханство, и характерная для нее экология вынуждали калмыков круглый год кочевать с юга континента на север и обратно [Батмаев 1993: 109–121; Команджаев 1999: 39–41; Ташнинова и др. 2010: 52–61; Батыров 2014: 69–91]. Высокую мобильность обитатели ханства имели благодаря верблюдам и лошадям, в течение года мигрируя с зимних до летних кочевий и обратно на

¹ У калмыков, в отличие от монголов, козы не включаются в основные виды скота.

расстояние от 10–50 до 200–300, совокупно, вкруговую, с учетом стоянок по пути, в зависимости от сезона года, почти до 1 000 км, как указывают вышеназванные исследователи.

В связи с тем, что в 1701 г. примерно 75 тыс. человек ушли в Джунгарию вместе с Санджабом [Бичурин 1834: 178], а в 1771 г. в пределы к тому времени разгромленной маньчжурским Китаем Джунгарии откочевали еще более 200 тыс. калмыков, вследствие чего ханство было официально упразднено, территория кочевания калмыков к началу XIX в. сильно уменьшилась, соответственно, убавилась и численность транспортных животных [Калмыки 2010: 77–91; Колесник 2003: 115–159, 194–227]. Усиление седентеризационного процесса после ликвидации в 1771 г. Калмыцкого ханства на примере распространения рыболовецкого промысла отмечают В. М. Викторин и Э. Ш. Идрисов [Викторин, Идрисов 2013: 214]. Следует отметить, что переходу калмыков к оседлости способствовали и другие причины, совокупно влиявшие на систему жизнеобеспечения народа. Однако наиболее важная причина — это отсутствие скота. Количество скота в целом у калмыков на протяжении XVII–XX вв. менялось в сторону периодического уменьшения в связи с дзутом, который приводил к массовому падежу скота, и, как отмечают многие очевидцы и исследователи, к тому, что многие малоскотные домохозяйства оставались совсем без скота [Команджаев 1999: 18–19, 32–34; Калмыки 2010: 77–91].

Говорить о каких-либо более или менее точных данных по поводу количества верблюдов для XVII–XVIII вв. затруднительно, поскольку вопрос о количестве скота у калмыков все еще остается открытым. Почти все авторы, писавшие о хозяйстве калмыков этого и более позднего периода, ссылаются на недостоверность имеющихся данных о количестве скота у калмыков. Аналогичная ситуация характерна и для вопроса о численности собственно калмыцкого населения Калмыцкого ханства до и после его ликвидации. Имея сведения о численности населения, было бы возможно, исходя из данных о средней обеспеченности скотом одной семьи, характерной для кочевников, реконструировать приблизительную численность поголовья скота для XVII в. За не-

имением документов и сведений очевидцев для XVII в. многие авторы обращаются к данным по XVIII в., появившимся после ухода части калмыцкого народа в Китай. К примеру, сведения о численности оставшихся к концу XVIII в. калмыков, приводимые В. В. Батыровым и Л. В. Оконовой, сильно отличаются: первый автор полагает, что оставшихся было 39 071 человек, второй — 13 489 кибиток ($13\,489 \text{ кибиток} * 5 \text{ человек} = 67\,445 \text{ человек}$. — С. Т.) [Батыров 2012: 175; Оконова 2008: 15]. Другой исследователь, И. В. Вишнякова, полагает, что «ушло в Джунгарию более ста тысяч человек (или немногим более 30 тыс. кибиток)», или $30 * 5 = 150\,000$ человек [Вишнякова 2000: 50].

Как показывают вышеприведенные данные, разброс оценок оставшихся и ушедших весьма велик, а потому есть необходимость обратиться к работе, подробно освещающей интересующие нас проблемы [Колесник 2003: 232–243, табл. 1 и 2 (242)]. В специальном исследовании, посвященном этим вопросам, историк В. И. Колесник, опираясь на данные XIX в., восстанавливает демографическую ситуацию для последней трети XVIII в. Произведя расчеты, основанные на подсчете вероятного среднегодового естественного прироста населения, этот автор полагает, что можно «установить число калмыков, откочевавших в Джунгарию: $23\,544 * 2 = 47\,088$ кибиток, или 211 896 человек, и общую численность всего калмыцкого населения накануне откочевки 1771 г.: $23\,544 + 47\,088 = 70\,632$ кибитки, или 317 844 человека» [Колесник 2003: 241]. Следует при этом принимать «во внимание, что исследователи, при всех расхождениях в конкретных оценках численности оставшихся и ушедших калмыков, согласны в том, что соотношение между ними составляло 1 к 2», оговаривает В. И. Колесник [2003: 241].

Определив таким образом численность населения, В. И. Колесник обращается к подсчету возможного для такого количества населения численности поголовья скота. В основе его метода лежат данные о средней обеспеченности скотом одной семьи, характерные для кочевников. Применительно к калмыкам эта цифра составляет, по данным А. Н. Команджаева, 29,3 условных единицы

скота [Команджаев 1999: 160]. Как следует из работы главного пристава Калмыкии Н. И. Страхова, в 1803 г. всего калмыков было 14 198 семей (14 198 * 5 = 70 990 человек), имевших 60 452 верблюда и 238 330 лошадей [Страхов 1810: 18]. Иными словами, на одну семью в начале XIX в. приходилось не менее 4,3 верблюда и 17 лошадей, что позволяло народу поддерживать мобильность и совершать сезонные перекочевки. Не следует полагать, разумеется, что каждая семья владела верблюдами и лошадьми. Вполне возможно, что личная прислуга аристократических семей и просто богатых калмыков, другие зависимые семьи не владели, но могли пользоваться принадлежавшими им верблюдами и лошадьми при перекочевке, и следовательно, численность верблюдов в одном домохозяйстве могла быть неравномерной. На что и указывает В. И. Колесник, ссылаясь на работы своих коллег: «...в 1858 г. на одну кибитку в среднем приходилось 8 лошадей, 12 коров, 2 верблюда и 66 овец, или 34 усл. ед. крупного рогатого скота» [Колесник 2003: 151; Карагодин 1973: 243, 245; 1974: 208; Бурчинова, Команджаев 1989: 28]. Следует обратить внимание и на наблюдения Н. А. Нефедьева 1830-х гг., цитируемые В. И. Колесником: «...калмыки подразделялись на „три состояния“: богатое, безбедное и самое ограниченное. К первому относились имевшие от 25 до 100 верблюдов, от 100 до 2 000 лошадей, от 100 до 500 коров, от 500 до 10 000 овец; ко второму — имевшие от 5 до 15 верблюдов, от 10 до 50 лошадей, от 10 до 30 коров, от 50 до 150 овец; к третьему — имевшие 2–3 лошади, 5 коров и не более 20 овец» [Колесник 2003: 151; Нефедьев 1834: 256]. То есть уже в первой трети XIX в. было статистически значимое число семей, не имевших верблюдов и, соответственно, не могущих вести кочевой образ жизни. Как сказано в цитированном тексте, богатые калмыцкие семьи владели верблюдами числом от 25 до 100. При этом важно заметить, что эти семьи могли состоять из самого хозяина, его родителей, двух-трех жен, их женатых сыновей и многочисленной охраны, прислуги, а также тех, кто пас скот этого богача [Батыров 2016: 137–138]. К примеру, в 1871 г. у владельца Буюнтукова было 62 кибитки [Батыров 2016: 51]. У второй выделенной

Н. А. Нефедьевым категории — «безбедной» — имелось от 5 до 15 верблюдов, благодаря чему такие семьи могли позволить себе перекочевки на длительные расстояния и, таким образом, обеспечивать свой скот хорошими пастбищами, а себя — достаточным уровнем благосостояния. К середине XIX в. для безбедной жизни одной семьи было необходимо «иметь по одной дойной корове, около ста баранов, под выюк три верблюда, одну лошадь» на одного человека [Батыров 2016: 49].

В работе генерала-майора К. И. Костенкова, бывшего главным попечителем калмыцкого народа, по материалам повторной ревизии в 1869 г. было учтено 119 596 человек всех сословий, во владении которых имелось 22 933 верблюда и 64 777 лошадей [Костенков 1870: 160]. При этом 39 человек из семей нойонов владели 96 верблюдами и 2 404 лошадьми, у 835 человек из семей зайсангов аймачных было 649 верблюдов и 6 811 лошадей, у 2 609 человек из семей зайсангов безаймачных — 990 верблюдов и 2 858 лошадей, у 1 201 калмыка из числа духовенства — 1 009 верблюдов и 3 350 лошадей, и у 114 912 человек простолюдинов — 20 189 в и 49 354 лошадей [Костенков 1870: 160]. Далее автор приводит распределение скота по сословиям. На 1 человека у нойонов приходится 81,2 головы крупного скота и 110,2 головы мелкого скота, у зайсангов аймачных — 12,9 крупного и 23,1 мелкого, у духовенства — 7,2 крупного и 45,8 мелкого, у безаймачных зайсангов — 3,5 мелкого скота и 10,2 крупного, у простолюдинов 1,6 крупного и 4,9 мелкого [Костенков 1870: 164]. Следовательно, на одного человека из нойонского сословия приходится по 2,5 верблюда, у зайсангов с аймаками — 0,8 верблюда, у зайсангов без аймаков — 0,4 верблюда. 1 человек из духовенства мог располагать 0,8, а рядовой калмык — 0,2 верблюдом. Между тем, всего 40 годами ранее нормой считалась обеспеченность семьи верблюдами числом от 5 до 15. Подобное распределение важных для кочевого социума транспортных животных показывает, что традиционный номадный образ жизни в XIX столетии могли вести только высшее сословие и ламы. К последней трети XIX в. калмыцкое общество уже претерпевало глубокий кризис традиционной системы жизнеобеспечения и экономики. Об этом свидетельствуют следующие данные,

анализируемые К. И. Костенковым. В этой переписи были учтены и занятия калмыков, давшие следующие данные: скотоводством занималось всего 0,3 % от численности всего калмыцкого населения, или 8 809 кибиток, или 25 571 мужчин. Полпроцента от всего мужского населения, или 14 152 кибитки, или 37 940 мужчин, являлись наемными работниками, преимущественно в рыболовстве, земледелием занимались 0,003 % мужчин, или 64 кибитки, или 203 мужчины [Костенков 1870: 168].

Вышеприведенные данные по обеспеченности скотом калмыцких семей, в частности верблюдами, показывают стабильное сокращение его у основной массы населения. Тенденция к седентеризации, начавшаяся к концу XVIII в., к началу XX в. стала реальностью для большинства калмыков. В 1909 г. «83,6 % всех хозяйств в Калмыцкой степи» относились к числу неимущих и малоимущих, это 18 788 хозяйств, а 3 680 обеспеченных хозяйств, или 16,4 %, владели почти 80 % всего скота, в том числе 53,3 % верблюдов, или 14 266 головами [Калмыки 2010: 90–91]. Этот тренд был явственен уже в последней трети XIX в., став к началу XX в. еще более выразительным.

Довольно стабильной численность транспортных животных у состоятельных калмыков продолжала сохраняться до первой мировой войны. По данным, собранным А. Н. Команджаевым и систематизированным в его работе «Хозяйство и социальные отношения в Калмыкии в конце XIX – начале XX вв.», на протяжении 1886–1915 гг. численность верблюдов и лошадей изменялась следующим образом:

Таблица 1. *Количественные данные по верблюдам и лошадям в разрезе по годам*

Годы	Верблюды	Лошади
1886	16 893	54 167
1887	14 286	63 684
1888	19 071	66 445
1889	20 482	71 926
1890	20 785	77 635
1891	17 262	107 032

1892	18 018	84 688
1893	15 471	58 493
1894	15 825	60 699
1895	18 409	69 109
1896	15 349	47 102
1897	20 737	53 795
1898	22 814	63 907
1899	18 468	65 464
1900	16 470	65 381
1901	18 468	65 434
1902	28 292	82 435
1903	30 954	90 154
1904	29 221	88 423
1906	22 254	62 614
1907	22 004	60 083
1908	21 372	56 415
1909	27 228	83 635
1910	24 062	79 468
1911	25 204	76 391
1912	24 717	73 305
1913	20 989	70 627
1914	20 398	68 696
1915	20 552	75 980

* Таблица 1 является извлечением из таблицы 6, составленной А. Н. Команджаевым: [Команджаев 1999: 201].

В последующий период, после 1915 г., в связи с известными событиями, изменившими весь дальнейший ход истории не только калмыков, но и всего населения страны, — Первая мировая война, революции, — поголовье верблюдов стало резко уменьшаться. К примеру, с 1916 по 1920 гг. численность верблюдов в Калмыкии с 16 422 голов снизилась до 3 661 [Очерки истории 1970: 86–92].

Сегодня верблюдоводство в России возрождается, а численность поголовья растет, всего в России насчитывается более 7 тыс. бактрианов [Болаев 2012: 44]. К примеру, по сообщению Министерства сельского хозяйства и рыбной промышленности Астраханской области, «в хозяйствах Астраханской области содержится более 70 % от всего поголовья верблюдов в России, в том числе и племенного. На сегодняшний день в регионе племенное поголовье верблюдов насчитывает более 3,1 тысячи» [Верблюдоводство

2017]. Калмыцкая порода верблюдов разводится в трех племенных заводах этой области [Астраханских племенных ... 2017]. В Республике Калмыкия в 2016 г., по информации ГТРК «Калмыкия», насчитывалось около 1 тыс. верблюдов: «В степном регионе всего 3 хозяйства — „Полынный“ и „Эрдниевский“ в Юстинском районе и „Кировский“ в Яшкульском — занимаются разведением двугорбых верблюдов» [Численность двугорбых верблюдов ... 2017].

В современных условиях потребности в верблюдах как транспортных животных у калмыков нет. Эту роль успешно выполняет различная техника. Однако традиции многовекового разведения пяти видов скота² не исчезли совсем. Возрождение этнической культуры калмыков проявляется не только в росте интереса к традиционной пище, жилищу и одежде, но и к хозяйственным занятиям как основе традиционной экономики. Так, все более популярными становятся в Калмыкии туристические услуги, предлагающие гостям республики не только посещение кибитки [Войлочный город ... 2017], но и катание на верблюдах [В гости ... 2017]. Для восстановления поголовья верблюдов в регионе были предприняты значительные усилия, вплоть до приглашения из Монголии семей опытных верблюдоводов [Монголы приехали ... 2017; Семья чабанов ... 2017]. Верблюдоводы Астраханской области проводят верблюжьи бега, привлекая таким экзотическим видом зрелища больше туристов [В Астраханской области ... 2017]. Разведение верблюдов, как можно увидеть на примере арабских стран, с течением времени из сферы сугубо хозяйственной перетекает в сферу культуры [Полцарства за верблюда 2017]. Обладание породистым верблюдом, стоимость которого достигает огромных сумм, до 1 млн долларов США и более, позволяет владельцу подчеркивать свой высокий статус [UAE man pays ... 2017]. И, следовательно, верблюд, основное транспортное животное пустынных регионов Аравии, с которым тесно связаны и этническая культура, и традиционная экономика, и современный бизнес, сегодня стал объектом престижного потребления, служа, наряду с другими статусными вещами, критерием для демонстрации высокого положе-

² У калмыков, в отличие от монголов, козы не включаются в основные виды скота.

ния своего владельца [В ОАЭ пара верблюдов ... 2008; Saudi Arabia establishes ... 2017; Верблюд в ОАЭ ... 2017]. Вполне возможно, что разведение верблюдов и в Калмыкии может стать со временем прибыльным, учитывая потребность людей в традиционном целебном напитке — верблюжьем кумысе (шубат), позволяющем лечить сегодня такие распространенные заболевания, как туберкулез и сахарный диабет, основываясь на опыте существовавшей в советский период кумысолечебницы в пос. Лола [В Калмыкии возрождают ... 2017; В Калмыкии решили ... 2017].

На протяжении XVII – начала XX вв. верблюды были нужны калмыкам для езды верхом, перевозки жилищ и домашней утвари, получения молока, шерсти, пуха, мяса и кожи. Сегодня этих животных используют в селекционной и племенной работе, для получения шерсти и молока, а также в туристической отрасли.

Комплекс факторов самого разного рода, оказавший воздействие на основную отрасль экономики калмыков — скотоводство, связанный с множеством аспектов экологического, социального, политического характера, их разнообразное сочетание изменяются на протяжении всего рассматриваемого здесь времени. Рассмотренные данные позволяют вполне обоснованно утверждать, что численность (и само наличие в домохозяйстве) такого вида транспортных животных, как верблюд, является маркером и показателем процессов седентеризации, начавшихся с первой трети XVIII в., трансформации и адаптации к изменяющимся условиям жизни конца XIX – начала XX в.

Литература

Арилов А. Н., Натыров А. К. Хозяйственно-биологические особенности калмыцких бактрианов // Коневодство и конный спорт. 2002. № 2. С. 26–27.

Батмаев М. М. Калмыки в XVII–XVIII веках: События, люди, быт : В 2 кн. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 381 с.

Батыров В. В. Очерки истории традиционной культуры калмыков последней трети XVIII – первой половины XIX вв. (по материалам фондов Национального архива Республики Калмыкия). Элиста: КИГИ РАН, 2014. 250 с.

Батыров В. В. Очерки истории традиционной культуры калмыков второй половины XIX вв. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 226 с.

Батыров В. В. Топографическое описание 1784 г. как источник по истории и этнографии калмыков // Культурное наследие народов Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 159–182.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. Сочинено Монахом Иакинфом. СПб., 1834. 253 с.

Болаев В. К. Разведение верблюдов в Республике Калмыкия // Вестник ИКИАТ. 2012. № 1. С. 42–45.

Бурчинова Л. С., Команджаев А. Н. От феодализма к капитализму. Элиста: калм. кн. изд-во, 1989. 136 с.

Викторин В. М., Идрисов Э. Ш. Кочевники и полукочевники Нижнего Поволжья в составе России: социально-хозяйственная и политико-потестарная эволюция в XVIII – начале XX в. // Ранние формы потестарных систем / сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 202–228.

Вишнякова И. В. К вопросу о бегстве волжских калмыков в Джунгарию в 1771 году // Востокovedные исследования на Алтае: сб. науч. ст. / под ред. В. А. Моисеева. Вып. II. Барнаул: Азбука, 2000. С. 45–54.

Даймонд Д. Ружья, микробы и сталь. Судьбы человеческих обществ / пер. с англ. яз. М. Колопотина. М.: АСТ, 2010. 752 с.

Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Серия: Народы и культуры. М.: Наука, 2010. 568 с.

Карагодин А. И. Экономическое освоение Астраханского края в конце XVIII – первой половине XIX в. // Труды молодых ученых Калмыкии. Сер. истории и филологии. Вып. 3. Элиста: КНИИЯЛИ, 1973. С. 239–259.

Карагодин А. И. К истории развития скотоводства Астраханского края в первой половине XIX в. // Актуальные вопросы ленинской национальной политики партии (Тематич. сб. науч. ст. преподавателей кафедр общественных наук). Элиста: [б. и.], 1974. С. 204–214.

Колесник В. И. Последнее великое кочевье. Переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII веках. М.: Вост. лит., 2003. 286 с.

Команджаев А. Н. Хозяйство и социальные отношения в Калмыкии в конце XIX – начале XX века: исторический опыт и современность. Элиста: Джангар, 1999. 262 с.

Костенков К. И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. СПб.: Министерство Государственных Имуществ; хромолит. Н. Глыбова, 1870. 171 с.

Нефедьев Н. А. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб.: Тип. К. Крайя, 1834. 277 с.

Оконова Л. В. Материалы по демографическому учету калмыков волжских кочевий последней трети XVIII–XIX вв. как исторические источники: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Волгоград, 2008. 24 с.

Очерки истории Калмыцкой АССР. Эпоха социализма. М.: Наука, 1970. 432 с.

Страхов Н. И. Нынешнее состояние калмыцкого народа: с присокуплением Калмыцких законов и судопроизводства, десяти правил их Веры, молитвы, нравоучительной повести, сказки, пословиц и песни «Савардин» / сочинил и издал Николай Страхов. СПб., 1810. 97 с.

Ташинова Л. Н., Ташинова А. А. Почвы аридных зон Калмыкии // Вестник Южного научного центра РАН. 2010. Т. 6. № 1. С. 52–61.

Электронные ресурсы

Saudi Arabia establishes ... 2017 — Saudi Arabia establishes the first official camel club [электронный ресурс] // URL: <http://english.alarabiya.net/en/life-style/art-and-culture/2017/07/22/Saudi-Arabia-establishes-the-first-official-camel-club.html> (дата обращения: 13.10.2017).

В Калмыкии возрождают ... 2017 — В Калмыкии возрождают кочевое скотоводство / Сельское хозяйство [электронный ресурс] // URL: <http://kuban.info/selhoz/5281-v-kalmykii-vozrozhdayut-kochevoe-skotovodstvo.html> (дата обращения: 14.10.2017).

Войлочный город 2017 — Войлочный город. Калмыкия приглашает туристов в кибиточное поселение [электронный ресурс] // URL: <http://smartnews.ru/regions/elista/10369.html> (дата обращения: 10.10.2017).

Верблюды в ОАЭ ... 2017 — Верблюды в ОАЭ больше, чем просто верблюды. Сергей Заводсков [электронный ресурс] // URL: <http://uae-dubai.ru/uae-blogs/article/verblyud-v-oe-bolshe--chem-prosto-verblyud> (дата обращения: 13.10.2017).

Численность двугорбых верблюдов ... 2017 — Численность двугорбых верблюдов в Яшкульском районе растет [электронный ресурс] // URL: <http://vesti-kalmykia.ru/society/21282-chislennost-dvugorbyh-verblyudov-v-yashkulskom-rayone-rastet.html> (дата обращения: 29.09.2017).

UAE man pays 2017 — UAE man pays \$6.45 million for three camels Wednesday [электронный ресурс] // URL: <http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/03/99262> (дата обращения: 13.10.2017).

В Астраханской области ... 2017 — В Астраханской области прошли скачки на верблюдах [электронный ресурс] // URL: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2056753> (дата обращения: 10.10.2017).

В ОАЭ пара верблюдов ... 2008 — В ОАЭ пара верблюдов продана по цене эскадрильи самолетов. 9 апреля 2008 г. [электронный ресурс] // URL: <https://iz.ru/news/422520> (дата обращения: 14.10.2017).

Астраханских племенных ... 2017 — Астраханских племенных верблюдов закупают фермеры других регионов [электронный ресурс] // URL: <https://msh.astrobl.ru/press-release/astrahanskikh-plemennyyh-verblyudov-zakupayut-fermery-drugih-regionov> (дата обращения: 05.10.2017).

Верблюдоводство 2017 — Верблюдоводство [электронный ресурс] // URL: <https://msh.astrobl.ru/section/verblyudovodstvo> (дата обращения: 05.10.2017).

Семья чабанов ... 2017 — Семья чабанов совсем недавно перебралась из Монголии в Калмыкию [электронный ресурс] // URL: <https://rg.ru/2015/06/11/reg-ufo/mongol.html> (дата обращения: 10.10.2017).

В Калмыкии решили ... 2017 — В Калмыкии решили заменить нефть кумысом. Руслан Мельников [электронный ресурс] // URL: <https://rg.ru/2016/05/31/reg-ufo/kalmyki-zamenit-neft-kumys.html> (дата обращения: 14.10.2017).

В гости ... 2017 — В гости к верблюдам [электронный ресурс] // URL: https://vk.com/tamza_elista_29oct (дата обращения: 10.10.2017).

Верблюд в ОАЭ ... 2017 — Saudi Arabia's \$31million Camel Beauty Pageant [электронный ресурс] // URL: <https://www.forbesmiddleeast.com/en/saudi-arabias-31million-camel-beauty-pageant> (дата обращения: 13.10.2017).

Монголы приехали ... 2017 — Монголы приехали в Россию, чтобы спасти верблюдов [электронный ресурс] // URL: <https://www.metronews.ru/visual/gallery/reviews/mongoly-priehali-v-rossiyu-chtoby-spasti-verblyudov-1145876> (дата обращения: 10.10.2017).

Полцарства за верблюда 2017 — Полцарства за верблюда [электронный ресурс] // URL: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=104277> (дата обращения: 10.10.2017).

References

Arilov A. N., Natyrov A. K. Economic and Biological Peculiarities of the Kalmyk Bactrians. *Horse Breeding and Equestrian Sports*. 2002. No. 2. Pp. 26–27. (In Russ.)

Batmaev M. M. Kalmyks in the 17th–18th Centuries: Events, People, Everyday Life. In 2 books. Elista: Kalm. Book Publ., 1993. 381 p. (In Russ.)

Batyrov V. V. Essays on the History of Traditional Culture of Kalmyks in the Last Third of the 18th — First Half of the 19th Centuries (on the materials of the National Archive of the Republic of Kalmykia). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2014. 250 p. (In Russ.)

Batyrov V. V. Essays on the History of Traditional Culture of Kalmyks in the Second Half of the 19th Century. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. 226 p. (In Russ.)

Batyrov V. V. Topographic Description of 1784 as a Source on the History and Ethnography of the Kalmyks. In: Cultural Heritage of the Central Asian Peoples. Is. 3. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the RAS, 2012. Pp. 159–182. (In Russ.)

Bichurin N. Ya. (Iakinf). Historical Review of Oirats or Kalmyks from the 15th Century to the Present Day. Written by Monk Iakinf. St. Petersburg, 1834. 253 p.

Bolaev V. K. Camel Breeding in the Republic of Kalmykia. *Bulletin of Institute of Complex Research of Arid Territories*. 2012. No. 1. Pp. 42–45. (In Russ.)

Burchinova L. S., Komandzhaev A. N. From Feudalism to Capitalism. Elista: Kalm. Book Publ., 1989. 136 p. (In Russ.)

Diamond J. Guns, Germs and Steel. Destinies of Human Societies. M. Kolopotin (transl.). Moscow: AST, 2010. 752 p. (In Russ.)

Essays on the History of the Kalmyk ASSR. Era of Socialism. Moscow: Nauka, 1970. 432 p. (In Russ.)

Kalmyks. E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya (ed.). Ser. Nations and Culture. Moscow: Nauka, 2010. 568 p. (In Russ.)

Karagodin A. I. Concerning History of the Development of Cattle-breeding of Astrakhan Region in the First Half of the 19th c. In: Topical Issues of the Lenin National Policy of the Party. Elista: [w/o publ.], 1974. Pp. 204–214. (In Russ.)

Karagodin A. I. Economic Development of Astrakhan Region in late 18th – first half of 19th c. In: Proceedings of Young Scientists of Kalmykia. Ser. History and Philology. Is. 3. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1973. Pp. 239–259. (In Russ.)

Kolesnik V. I. The Last Great Nomadic Roaming. The Transition of Kalmyks from Central Asia to Eastern Europe and Back in the 17th and 18th Centuries. Moscow: Vost. lit., 2003. 286 p. (In Russ.)

Komandzhaev A. N. Economy and Social Relations in Kalmykia in late 19th – early 20th centuries: Historical Experience and Modernity. Elista: Dzhangar, 1999. 262 p. (In Russ.)

Kostenkov K. I. Historical and Statistical Information about Kalmyks Traveling in Astrakhan Province. St. Petersburg: Ministry of State Properties; chromolite. by N. Glybov, 1870. 171 p. (In Russ.)

Nefediev N. A. Detailed Information about Volga Kalmyks, Collected at the Site. St. Petersburg: Print. shop of K. Kray, 1834. 277 p. (In Russ.)

Okonova L. V. Materials on Demographic Accounting of Kalmyks of Volga Nomadic Roaming of the Last Third of the 18th – 19th cc. as Historical Sources. Cand. Sc. thesis (history) abstract. Volgograd, 2008. 24 p. (In Russ.)

Strakhov N. I. The Current State of Kalmyk People: with the Addition of Kalmyk Laws and Legal Proceedings, Ten Rules of their Faith, a Prayer, a Moral Novel, a Fairy Tale, Proverbs and the Song “Savardin”. Nikolai Strakhov (comp., publ.). St. Petersburg, 1810. 97 p. (In Russ.)

Tashninova L. N., Tashninova A. A. Soils of Arid Zones in Kalmykia. *Bulletin of Southern Scientific Centre of the RAS*. 2010. Vol. 6. No. 1. Pp. 52–61. (In Russ.)

Victorin V. M., Idrisov E. Sh. Nomads and Semi-Nomads of Lower Volga Region within Russia: Socio-economic and Political-Potestary Evolution in 18th – early 20th Centuries. In: Early Forms of Potestary Systems. V. A. Popov (ed.). St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS, 2013. Pp. 202–228. (In Russ.)

Vishnyakova I. V. Concerning the Flight of the Volga Kalmyks to Dzungaria in 1771. In: Oriental Studies in the Altai. V. A. Moiseev (ed.). Is. II. Barnaul: Azbuka, 2000. Pp. 45–54. (In Russ.)

Electronic Sources

A Camel in the UAE is More than just a Camel. Sergey Zavodskov. Available at: <http://uae-dubai.ru/uae-blogs/article/verblyud-v-uae-bolshe-chem-prosto-verblyud> (accessed: 13 October 2017). (In Russ.)

A Kingdom for a Camel. Available at: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=104277> (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

Astrakhan Thoroughbred Camels are Bought by Farmers of Other Regions. Available at: <https://msh.astrobl.ru/press-release/astrahanskikh-plemennyyh-verblyudov-zakupayut-fermery-drugih-regionov> (accessed: 5 October 2017). (In Russ.)

Camel Breeding. Available at: <https://msh.astrobl.ru/section/verblyudovodstvo> (accessed: 5 October 2017). (In Russ.)

Felt City. Kalmykia Invites Tourists to Nomad Tent Settlement. Available at: <http://smartnews.ru/regions/elista/10369.html> (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

In Astrakhan Region there were Camel Races. Available at: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=2056753> (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

In Kalmykia the Nomadic Cattle Breeding is Being Revived. Available at: <http://kuban.info/selhoz/5281-v-kalmykii-vozhrozhdaiut-kochevoe-skotovodstvo.html> (accessed: 14 October 2017). (In Russ.)

In Kalmykia they Decided to Replace Oil with Koumiss. Ruslan Melnikov. Available at: <https://rg.ru/2016/05/31/reg-ufo/kalmyki-zamenit-neft-kumys.html> (accessed: 14 October 2017). (In Russ.)

In UAE a Pair of Camels was Sold at the Price of a Squadron of Planes. 9 April 2008. Available at: <https://iz.ru/news/422520> (accessed: 14 October 2017). (In Russ.)

Mongols Came to Russia to Save Camels. Available at: <https://www.metronews.ru/visual/gallery/reviews/mongoly-priehali-v-rossiyu-chtoby-spasti-verblyudov-1145876> (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

Number of Two-humped Camels in Yashkul District is Growing. Available at: <http://vesti-kalmykia.ru/society/21282-chislennost-dvugorbyh-verblyudov-v-yashkulskom-rayone-rastet.html> (accessed: 29 September 2017). (In Russ.)

Saudi Arabia establishes the first official camel club. Available at: <http://english.alarabiya.net/en/life-style/art-and-culture/2017/07/22/Saudi-Arabia-establishes-the-first-official-camel-club.html> (accessed: 13 October 2017). (In Eng.)

Saudi Arabia's \$31million Camel Beauty Pageant. Available at: <https://www.forbesmiddleeast.com/en/saudi-arabias-31million-camel-beauty-pageant> (accessed: 13 October 2017). (In Eng.)

Shepherd Family has Recently Moved from Mongolia to Kalmykia. Available at: <https://rg.ru/2015/06/11/reg-ufo/mongol.html> (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

UAE man pays \$6.45 million for three camels Wednesday. Available at: <http://www.alarabiya.net/articles/2010/02/03/99262> (accessed: 13 October 2017). (In Eng.)

Visit to Camels. Available at: https://vk.com/tamza_elista_29oct (accessed: 10 October 2017). (In Russ.)

Культовые объекты калмыков: к проблеме изучения

Objects of Religious Worship: a Case Study of Kalmykia

*М. Б. Марзаева (M. Marzaeva)*¹

¹ младший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: mbm08@yandex.ru

Researcher, Department of History, Ethnology and Archeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mbm08@yandex.ru

Аннотация. Система культовых объектов калмыков представляет собой ландшафтные и антропогенные комплексы, сформировавшиеся на протяжении нескольких столетий. История развития калмыцких культовых объектов неразрывно связана с историей народа, и их изучение позволяет выделить следующие этапы. Период со времени прихода калмыков на Волгу до XVIII в. — начальный этап формирования сакрального пространства в природно-ландшафтных условиях (которые являлись новыми для этнических предков калмыков), связанный со временем адаптации к местности, а также и «адаптирования» новых земель к мировоззренческим представлениям народа. На этом этапе происходили процессы мифологизации природных объектов, определения на новой территории сакральных мест — так называемых мест силы. С XVIII в. начинается новый этап, характеризующийся культовым строительством, в том числе в конце века — стационарным. Второй этап отличается тем, что в этот период произошла откочевка большей части народа, что привело к изменениям в территориальных границах расселения народа и его этническом составе. Соответствующие изменения происходили и в системе культовых объектов калмыков. Сформированная система просуществовала до 30-х гг. XX в., после чего начался процесс целенаправленного разрушения сакральных объектов в условиях проведения в стране политики воинствующего атеизма, а затем и насильственной депортации калмыцкого народа (1943–1957 гг.). В последнем десятилетии XX в. начался современный этап развития системы культовых объектов.

Ключевые слова: Калмыкия, буддизм, культовые объекты, хурулы, ступы, природные объекты

Abstract. The system of Kalmyks' objects of religious worship comprises landscape and anthropogenic complexes developed over a few centuries. The history of such objects is closely connected with the history of the people, and their studies help identify stages

as follows. The period from the arrival of the Kalmyks in the Volga territories to the 18th century was the initial stage in the formation of sacred environment within the new natural and landscape conditions: the people were adapting their view of the world to the new terrain. The stage is characterized by mythologization of natural objects, establishment of sacred places in the new territories — the so-called ‘places of power’. From the 18th century another stage characterized by cult construction activities began — the first stationary cult buildings appeared in the late 18th c. At the second stage, the bulk of the people decamped which resulted in dramatic changes in the territorial boundaries of the nation and its ethnic composition. Those were accompanied by corresponding changes in the system of Kalmyks’ objects of worship. The established system existed as late as the 1930s when within the framework of militant atheism policies, a deliberate process of elimination of sacral objects was initiated, which was further aggravated by the forced deportation of the Kalmyks (1943–1957). The modern stage of development began in the 1990s.

Keywords: Kalmykia, Buddhism, objects of religious worship, khurul, stupa, natural object.

В современном российском обществе отмечается возрастающий интерес к традиционной культуре и религии, которые, по мнению исследователей, зачастую становятся определяющими идентификаторами в национальной идентичности. Так, по данным Л. В. Намруевой, особое значение культура и религия занимают в структуре идентичности у российских калмыков [Намруева 2016; 2012а; 2012б].

Калмыки — монголоязычный народ, пришедший на просторы России в XVII в., который в условиях длительного проживания в инокультурном окружении сохранил свои этническую идентичность и традиционную культуру. В современных этнических процессах у калмыков наблюдаются интерес к традиционной обрядности, обращение к родовым символам, возвращение к родовым молениям [Шараева 2016; 2015а; 2015б]. Вместе с тем, в наши дни в Калмыкии наблюдается активное возведение новых культовых объектов, всплеск которого был определен процессами религиозного возрождения, способствовавшими культовому строительству.

Система культовых объектов калмыков представляет собой ландшафтные и антропогенные комплексы, формировавшиеся на протяжении нескольких столетий. История развития калмыцких

культовых объектов неразрывно связана с историей народа, изучение которой позволяет выделить следующие этапы. Период со времени прихода калмыков на Волгу до XVIII в. — начальный этап формирования сакрального пространства в природно-ландшафтных условиях (которые являлись новыми для этнических предков калмыков), который связан со временем адаптации к местности, а также и «адаптирования» новых земель к мировоззренческим представлениям народа. На этом этапе происходили процессы мифологизации природных объектов, определения на новой территории сакральных мест, так называемых мест силы. С XVIII в. начинается новый этап, характеризующийся культовым строительством, в том числе в конце века — стационарным. Второй этап отличается тем, что в этот период произошла откочевка большей части народа, что привело к изменениям в территориальных границах расселения народа и его этническом составе. Соответствующие изменения происходили и в системе культовых объектов калмыков. Сформировавшаяся система просуществовала до 30-х гг. XX в., после чего начался процесс целенаправленного разрушения сакральных объектов в условиях проведения в стране политики воинствующего атеизма, а затем и насильственной депортации калмыцкого народа (1943–1957 гг.). В последнем десятилетии XX в. начался современный этап развития системы культовых объектов.

Природные объекты, расположенные на территории расселения калмыков, уже с XVII в. стали обретать особые мифологические характеристики. Так, калмыцкие народные легенды связывают сакральную силу ряда культовых объектов, почитаемых калмыками, с буддизмом. Самыми известными из них до настоящего времени являются гора Богдо (ныне относится к территории Ахтубинского района Астраханской области), местность в балке Уласта-Сала близ Оваты (Целинный район Республики Калмыкия), курган ЧиндERTA (Черноземельский район Республики Калмыкия), одинокое дерево близ пос. Хар-Булак (Целинный район Республики Калмыкия).

Гора Богдо находится на территории Богдинско-Баскунчакского заповедника Астраханской области. Легенды о священной горе связывают ее происхождение с историей перекочевки калмыков

в Нижнее Поволжье. По одной из версий легенды, гора была перенесена с территории древнейших кочевий предков калмыков, по другой — с Урала. С «перенесением» в Поволжье связаны и другие мотивы. Легенда гласит, что монах, переносивший вместе с другими священнослужителями на своих плечах гору, оказался погребенным под ней из-за осквернившей его мысли, в результате одна сторона горы оказалась окрашенной в красный цвет. Согласно другой легенде, гору освятил сам Далай-лама, побывавший на этой территории [Семь звезд 2004]. Считается, что гора Богдо является местом обитания божества Цаган аав (Белого старца), почитаемого как Хозяин Земли.

Сакральность урочища Овата легенда связывает с мифологическим сюжетом. Легенда гласит, что богини Зеленая Тара и Белая Тара, путешествуя из Шамбалы в Тибет, на середине пути сошли на землю, в местности балки Уласта-Сала близ Оваты, которая впоследствии из бесплодной преобразилась в плодородную землю. В этом месте в изобилии забили ключи и земля стала цветущей.

В юго-восточной части Прикаспийской местности культовым местом является курган Чиндерта (от калм. *чиндрлх* 'кремировать') — место, где была проведена кремация калмыцкого хана Дондук-Даши. Согласно легендам, курган был местом дневания будд, которые на вершине кургана оставили камни от очага и на берегу реки Чиндерта — огромный медный котел. Народные поверья приписывают кургану лечебные свойства, которые способны исцелять. Во время эпидемий скота для их спасения животных пригоняли к кургану.

Почитание одинокого дерева, окруженного родниками, в Целинном районе близ пос. Хар-Бурук также в народной традиции связывается с буддизмом. Считается, что тополь, который с 1981 г. включен в список памятников природы регионального значения — особоохраняемых объектов, был посажен буддийским монахом П. Джунгруевым в 1846 г. рядом с родниками, которым приписываются лечебные свойства.

Анализ легенд, связанных с ландшафтными культовыми местами калмыков, показывает, что сакральность природных объек-

тов стала связываться с буддийским смысловым содержанием. На начальном этапе формирования культовой системы калмыков, в период «адаптации» природных объектов, происходило распространение буддизма, и сакральность объектов культа стала определяться мифологическими характеристиками буддийского толка. Вместе с тем в почитании каждого из перечисленных объектов прослеживается пласт, связанный с добуддийскими представлениями. Так, гора — объект почитания всех монгольских народов — считается местопребыванием божества — хозяина местности. Гора Богдо стала почитаться как место, где находится Хозяин Земли Белый старец (Цаган аав), и до начала XX в. на ее вершине находилось обо Цаган аав. Почитание местности близ пос. Овата также связано с уникальным рельефом и множеством родников, которые способствуют обильной растительности. Курган ЧиндERTA не просто считается местом кремации знатных лиц, но и — что важно для скотовода — местом сакральной силы, где исцеляются животные и люди. Наконец, одинокое дерево — мотив, характерный для особо почитаемых мифологических сюжетов; одинокое дерево в степи в традиционных представлениях многих народов обычно считается местопребыванием духа-хозяина местности.

В период начального этапа формирования новой системы культовых объектов калмыков, в XVII – начале XVIII в., шаманы подвергались гонениям. Как считает Э. П. Бакаева: «В целом в буддизме калмыков последовательно велась борьба с шаманством: законы 1640 г., содержащие статьи о запрещении деятельности шаманов, у калмыков действовали более длительное время, чем у монголов. В результате была уничтожена шаманская атрибутика» [Бакаева 2008: 177]. Но вместе с тем добуддийские представления, связанные с почитанием земли и воды, других природных объектов, оставались актуальными при общей буддийской стилистике легенд. И до настоящего времени у каждого рода есть свое сакральное место, где проводятся родовые моления [Шараева 2016; Шантаев 2009], традиционно такие моления проходят в период празднования Үрс Сар. Сакрализация этих мест происходила на начальном этапе формирования системы культовых объектов калмыков в Поволжье.

С конца XVIII в. начинается культовое строительство. Возведение хурулов, субурганов, цаца было связано в первую очередь с переходом калмыков на полуседлый образ жизни. Кризис 1771 г., связанный с уходом части калмыков в пределы разгромленной цинскими войсками Джунгарии, привел к санкциям со стороны российского самодержавия. Калмыки оказались закреплены на постоянной территории с четко очерченными границами. Немаловажное значение для появления стационарных культовых сооружений имели относительная стабильность в жизни народа и повышение благосостояния буддийской церкви.

Первым из стационарных хурулов был «хурул в урочище Цаган-Аман Багацохуровского улуса, построенный в 1798 г. Орчи-ламой» [Борисенко 1994: 3]. Со временем стали возводиться многоярусные сюме (храмы), хурульные комплексы, состоящие из нескольких зданий.

Как отмечают исследователи, калмыцкие монастыри выполняли в обществе важные социальные функции. Буддийские священнослужители осуществляли множество обрядов, выполнявших значимые функции в жизни социума, в том числе свадебные, похоронные ритуалы, обряды, связанные с лечением, гаданием, и мн. др. Соответственно, буддийское духовенство занимало большую социальную нишу, а влияние хурулов на жизнь простых людей было весьма значительным. Буддийские монахи «не были оторваны от общественной и социальной жизни, а удовлетворяли духовные потребности калмыцкого народа, являлись хранителями традиционных ценностей, в силу чего были неразрывно связаны с калмыцкими родами. Каждый хурул существовал не сам по себе, а имел свою родовую принадлежность» [Батыров 2007: 69].

Общепризнанным шедевром калмыцкого культового зодчества является Хошеутовский хурул, который, несмотря на не вполне удачные современные реставрационные решения, по-прежнему остается одним из общенациональных культовых объектов калмыцкого народа. Хошеутовский хурул, возведенный в честь Победы в Отечественной войне 1812 г. и в память воинов — участников сражений с наполеоновскими войсками, располагается в с. Речное

Харабалинского района Астраханской области. Хошеутовский хурул объявлен историко-культурным памятником, он внесен в Единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации под названием «Калмыцкий хурул 1818 года». До реставрационных работ, проведенных Министерством культуры РФ, в хуруле во время паломнических поездок верующих проводились религиозные службы. В настоящее время рассматривается вопрос о создании на территории Хошеутовского хурула филиала музея.

С возведением хурулов в Калмыцкой степи началось и строительство субурганов [Бакаева 2000: 117], которые исторически у калмыков возводились на местах кремации выдающихся личностей. Например, «в 1881 г. на месте кремации хана Дондук-Даши было построено деревянное ритуальное здание» [Церенов 2004]. Один из субурганов был возведен в начале XX в. известному паломнику в Тибет Бааза-бакши (Б. Менкеджуеву) в местности Оран булг (Родник возвышенности) (близ современного с. Уманцево Сарпинского района РК) [Бембеев 2013: 9–12].

В дореволюционный период в Калмыцкой степи насчитывалось около 100 больших и малых (согласно штатам) хурулов и культовых сооружений цаца. Репрессивная антирелигиозная политика привела не только к закрытию и разрушению хурулов [Дорджиева 2014], но и забвению природных культовых мест. Период стагнации в развитии культовых комплексов был связан с одним из трагических периодов в истории народа — депортацией калмыков в Сибирь. После восстановления автономии, несмотря на неоднократные попытки калмыков открыть хурулы и восстановить свои культовые сооружения, религиозные организации не были зарегистрированы официально, и религиозная деятельность оказалась в состоянии глубокого подполья. Тем не менее верующие продолжали тайно проводить ритуалы поклонения земле, воде, огню, совершать жертвоприношения на родовых местах. Попытки органов власти придать забвению культовые объекты не увенчались успехом. Верующие на местах разрушенных культовых объектов строили небольшие цаца. Например, в Лаганском районе недалеко от с. Красинского

было установлено железное сооружение на месте захоронения легендарного предка рода Дойда аав. В настоящее время на этом месте также возведены хурул и ступа.

Современный период оживления религиозной деятельности отмечается процессом реконструирования культовых мест, остается весьма актуальной проблема сохранения сакральных объектов [Бакаева 2012 и др.]. В настоящее время во всех районах республики открыты хурулы и молельные дома. В культовом строительстве особой популярностью пользуются ступы, которые строятся на местах исчезнувших селений, старых разрушенных хурулов, захоронений буддийских священнослужителей. Наблюдается возведение хурулов в степи на месте старых родовых храмов — например, Зюнгарский хурул в урочище Чапчачи в Яшкульском районе Республики Калмыкия, где в начале XX в. располагался хурул калмыков-зюнгаров..

Новым явлением в культовом строительстве калмыков является установление ротонд с молитвенными барабанами-кюрде, монументальных скульптурных изображений Будды и Цаган аав.

Отличительной чертой современного периода стало возведение комплекса буддийских ступ (всех восьми традиционных типов) возле Одинокого дерева близ пос. Хар-Бурук Целинного района Республики Калмыкия.

Новой и вызывающей, на наш взгляд, интерес является современная практика возведения курганов ова. К примеру курган ова был возведен в пос. Оргакины под руководством буддийского религиозного деятеля Б. К. Элистаева. На берегу Волги возведение кургана ова инициировано общественной организацией «Тенгрин Уйдл».

Активные процессы культового строительства и восстановление традиционных обрядов поклонения культовым местам актуализируют необходимость изучения культовых объектов. Современное состояние культовых объектов калмыков выявляет симбиоз добуддийских верований и буддийских элементов в природных комплексах. В комплексах культовых объектов возможно проследить историю их развития от ландшафтного объекта почитания к антропогенному сооружению, что прослеживается на примере

кургана ЧиндERTA и культового комплекса Одинокого дерева. Некоторые ступы, возведенные на местах старых сел и хурулов, на современном этапе, кроме функции религиозного объекта, стали выполнять роль историко-культурного памятника.

Все вышеперечисленные факты определяют необходимость решения проблемы соотношения традиций и новаторства в современной системе культовых объектов калмыков.

Литература

Бакаева Э. П. Калмыцкий буддизм: история и современность // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Вост. лит., 2008. С. 161–200.

Бакаева Э. П. О субурганах Калмыкии // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: мат-лы науч. конф. Элиста: КалмГУ, 2000. С. 117–123.

Бакаева Э. П. Сакральные места Калмыкии: к проблеме сохранения наследия // Буддизм в России и на Западе: исторический опыт и современные реалии: мат-лы круглого стола, посвящ. 100-летию со дня рожд. выдающ. калмыц. религ. деятеля Геше Вангьяла. Элиста: КалмГУ, 2012. С. 31–42.

Батыров В. В. Проблемы этногенеза и этнической культуры монголоязычных народов. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2007. С. 68–77.

Борисенко И. В. Храмы Калмыкии: альбом. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 112 с.

Бембеев Е. В. Бааза-бакши: биография и духовная деятельность // Бааза-бакши и его духовное наследие. Элиста: Джангар, 2013. С. 9–12.

Дорджиева Г. Ш. Репрессированное буддийское духовенство Калмыкии. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2014. 192 с.

Намруева Л. В. Роль традиций в конструировании современной этничности // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Мат-лы Междунар. науч. конф. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 176–179.

Намруева 2012а — *Намруева Л. В.* Об этнозащитной функции культуры (на примере Калмыкии) // Культурное пространство регионов России. Волгоград: Волгоградск. науч. изд-во, 2012. С. 107–108.

Намруева 2012б — *Намруева Л. В.* Конфессия как этнический маркер // Культура монголоязычных народов в глобализирующемся пространстве. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2012. С. 122–124.

Семь звезд. Калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2004. 416 с.

Шантаев Б. А. Обряд поклонения «земле-воде» у калмыков-жунгаров (по материалам полевых исследований) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 191–197.

Шараева Т. И. К вопросу о родовых молениях // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. Вып. IV. С. 187–195.

Шараева 2015а — *Шараева Т. И.* К вопросу о трансформации родовых символов у калмыков // Ежегодные научные чтения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН–V. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 59–62.

Шараева 2015б — *Шараева Т. И.* К вопросу изучения этнических маркеров калмыков: родовые тамги // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 2. С. 93–103.

Церенов В. Субурган хана Дондог-Даши, или о нашем отношении к национальным ценностям // Хальмг үнн. 2004. 2 окт.

References

Bakaeva E. P. Kalmyk Buddhism: History and Modernity. In: Religion in History and Culture of Mongolian-speaking Peoples of Russia. Moscow: Vost. lit., 2008. Pp. 161–200. (In Russ.)

Bakaeva E. P. On the Suburgans of Kalmykia. In: Buddhist Culture and World Civilization on the Threshold of the III Millenium. Conf. proc. Elista: Kalmyk State University, 2000. Pp. 117–123. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Sacral Sites of Kalmykia: Concerning Heritage Preservation. In: Buddhism in Russia and in the West: Historical Experience and Modern Realities. Conf. proc., dedicated to the 100th anniversary of the birth of outstanding Kalmyk religious figure Geshe Wangyal. Elista: Kalmyk State University, 2012. Pp. 31–42. (In Russ.)

Batyrov V. V. Problems of Ethnogenesis and Ethnic Culture of Mongolian-speaking Peoples. Elista: Kalmyk State University Publ., 2007. Pp. 68–77. (In Russ.)

Borisenko I. V. Temples of Kalmykia: Album. Elista:Kalm. Book Publ., 1994. 112 p. (In Russ.)

Bembeev E. V. Baaza-bakshi: Biography and Spiritual Activity. In: Baaza-bakshi and his Spiritual Heritage. Elista: Dzhangar, 2013. Pp. 9–12. (In Russ.)

Dordzhieva G. Sh. Repressed Buddhist Clergy of Kalmykia. Elista: Kalmyk State University Publ., 2014. 192 p. (In Russ.)

Namrueva L. V. Role of Traditions in the Construction of Modern Ethnicity. In: “Dzhangar” and Epic Traditions of Turkic-Mongolian Peoples: Problems of Preservation and Research. Conf. proc. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. Pp. 176–179. (In Russ.)

Namrueva L.V. Concerning Ethnoprotective Function of Culture (on the example of Kalmykia). In: Cultural Space of Russian Regions. Volgograd: Volgograd Scient. Publ., 2012. Pp. 107–108. (In Russ.)

Namrueva L. V. Confession as an Ethnic Marker. In: Culture of Mongolian-speaking Peoples in a Globalizing Space. Elista: Kalmyk State University Publ., 2012. Pp. 122–124. (In Russ.)

Seven Stars. Kalmyk Legends and Tales. D. E. Basaev (comp.). Elista: Kalm. Book Publ., 2004. 416 p. (In Russ.)

Shantaev B. A. Rite of Worship to “Land-Water” among Kalmyks-Jungars (on materials of field research). In: Problems of Ethnic History and Culture of Turkic-Mongolian Peoples. Is. 1. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2009. Pp. 191–197. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Concerning Patrimonial Prayers. In: Problems of Ethnic History and Culture of Turkic-Mongolian Peoples. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Is. IV. Pp. 187–195. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Concerning the Transformation of Clan Symbols among Kalmyks. In: Annual Scientific Readings of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS-V. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2015. Pp. 59–62. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Concerning Studying Ethnic Markers of Kalmyks: Clan Tamgas. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS.* 2015. No. 2. Pp. 93–103. (In Russ.)

Tserenov V. Suburган of khan Dondog-Dashi, or about our Attitude to National Values. Halmg үнн. 2004. 2 October. (In Russ.)

Войлок в традиционном быту калмыков: художественная обработка

Felt in the Traditional Life of the Kalmyks: Felt Crafts

*С. Г. Батырева (S. Batyreva)*¹

¹ доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sargerel@mail.ru

Ph. D. in Art Studies (Doctor of Art Criticism), Leading Scientist of the Department of History, Archeology and Ethnology Department at the Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: sargerel@mail.ru

Аннотация. Произведения декоративно-прикладного искусства монгольских народов представлены в музейных собраниях России: Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамеры), Российского этнографического музея, Музея имени Зая-пандиты Калмыцкого научного центра РАН и Национального музея Республики Калмыкия имени Н.Н. Пальмова. Статья посвящена войлочным изделиям из музеев России, в которых представлены предметами хозяйства и быта традиционная культура монголоязычных nomads. Изучая культурное наследие Калмыкии, автор обращается к музейным собраниям России. Коллекции требуют комплексного изучения, сочетающего в музееведческом направлении методы искусствоведения, истории, этнокультурологии. Актуальным аспектом исследования является рассмотрение этнических традиций художественной обработки войлочных изделий.

Ключевые слова: калмыки, культура, музеи России, коллекции, искусство nomads, войлок, культурное наследие, традиция.

Abstract: Works of applied and decorative arts of Mongolian peoples are represented in a number of Russia's museum collections, such as Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), the Russian Museum of Ethnography, Palmov National Museum of the Republic of Kalmykia, Zaya Pandita Museum of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. The article studies felts from Russia's museums exhibiting household utensils and objects of traditional culture of Mongolian nomads. Investigating Kalmykia's cultural heritage, the author turns to museum collections of Russia. The latter require comprehensive studies that would combine methods and practices of art criticism, history and ethnoculturology. The study is relevant enough since it examines ethnic traditions of felt crafts.

Keywords: Kalmyks, culture, museums of Russia, collections, tradition, art of nomads, felt, cultural heritage, research.

Изучение художественных традиций культурного наследия Калмыкии предполагает обращение к народному декоративно-прикладному искусству как части традиционного наследия, связанного с бытом и скотоводческим хозяйством монголыязычных номадов [Сычев 1970, табл. 1, 2].

Традиционное жилище полностью отвечало потребностям кочевого образа жизни, отражая хозяйственный уклад и быт народа. Кибитка представляла собой сборно-разборное деревянное в конструкции войлочное жилище *ишкэ гер*. Деревянный остов ее состоял из 6–12, а иногда 16 складных решеток *терм*, поставленных по кругу, на головки которых опирались деревянные длинные жерди *уньн*, вставлявшиеся заостренным концом в отверстие массивного дымового круга *харач* с перекрестием *цаһрг*. Остов покрывали кусками хорошо прокатанного войлока, который привязывали к деревянным частям кибитки шнурами и веревками, изготовленными из шерсти овец и конского волоса. Двухстворчатая дверь жилища калмыков была ориентирована на юг, завешивалась войлочным пологом с наружной стороны. Верхний круг служил дымоходом для очага и днем — световым окном [Эрдниев 1970: 126–134; Калмыки 2010: 121–136; и др.].

Хорошо сваланный войлок для кибитки не пропускал влагу, удерживал тепло зимой и прохладный воздух летом. В кочевой жизни легкий и прочный войлок был удобен для транспортировки. Для изготовления войлока требовалось много шерсти, и калмыки разводили овец такой породы, которая давала не только мясо, но и длинную плотную шерсть. Покрытие кибитки состояло из отдельных, специально изготовленных определенного размера войлочных частей: двух больших широких и четырех несколько меньших по размеру — верхних (крыша), шести небольших и нешироких — нижних, вокруг шести решеток (остова), одной четырехугольной — на дымоход, и одной двойной, которая натягивалась над входом.

Скотоводческое хозяйство давало калмыкам-кочевникам все необходимое для жизни: пищу, одежду, топливо, материал для изготовления удобного транспортабельного жилья и других

сравнительно немногочисленных предметов кочевого быта. Технология изготовления войлока была отработана веками кочевнической жизни. Перед валянием чистую промытую и высушенную шерсть, отсортированную по цвету, подвергали тереблению. Шерсть пушили и очищали от сора: из шерсти выбирали грубый волос и свалывшиеся комки. Ее били на сыромятных шкурах *оца* тонкими палками *сава* до тех пор, пока она полностью не очищалась. После битья, которым руководила опытная женщина, хозяева кибитки готовили работникам угощение. Распушенную и очищенную шерсть скручивали в свертки *мошкарин ноосн* в 1,5–2 м длиной, их хранили и перевозили в больших кожаных суммах *тулм*.

Войлок валяли весной и осенью, как правило, группами однопотенцев. На старый войлок раскладывали ровным слоем очищенную распушенную шерсть и мочили горячей водой. Подготовленную укладку, где лицевой слой был белого цвета, сворачивали в рулон и обвязывали веревками. Равномерно поворачивая, сбрасывали на землю или деревянную кибиточную решетку *терм*. Шерсть били в течение дня, периодически меняя влажную подстилку на сухую и смачивая молочной сывороткой. Затем войлок сушили на солнце. В процессе ручного валяния, требовавшего немало физических затрат в основном женщин и детей, войлок получался ровным и плотным.

Легкий и прочный, пыле- и влагонепроницаемый войлок — универсальный материал в кочевом хозяйстве — использовался не только для покрытия кибитки *ишкэ гер*, разборного и переносного жилища. Из него делали подстилки на кровать *девскр*, циновки *ширдг*, валяные чулки *өөмсн*, конские и верблюжьи потники *эмэлин тохм*, рукавицы *барул* для горячих котлов и прочее. Из поколения в поколение передавались традиционные приемы художественной обработки войлока, шедшего на покрытие мобильного жилища *ишкэ гер* и других войлочных изделий в традиционном хозяйстве [Батырева 2006: 33–38; 2013: 99–103; 2016: 10–12].

Г. С. Лыткин описывает, как делали калмыки в XIX в. войлок с узором из валяной шерсти другого цвета: «Валяный войлок на-

стилают, выкладывают крашеною шерстью узоры, поливают кипятком и вместе с подложенным войлоком бережно свертывают и обвивают веревками из конских волос. Затем бросают свернутый войлок в течение нескольких часов на землю, отчего шерсть сваливается. Затем валяют войлок руками, чтобы он везде был плотен и ровен уже в развязанном виде» [Лыткин 1859: 314]. Обрядовая сторона трудоемкого процесса оформлялась традиционным пожеланием получения прочного и красивого войлока, сопровождавшимся жертвенными возлияниями жидких молочных продуктов.

Ручной способ выделки войлока был характерен не только для калмыков, но и для алтайцев, киргизов и западных бурят, в отличие от тувинцев и монголов, использовавших верховых лошадей для его валяния [Потапов 1953: 211; Потанин 1881: 107]. Подобные свидетельства позволяют выделить круг наиболее тесных этнических контактов в истории культуры ойратов и калмыков, проливающих свет и на истоки древнего искусства войлоковаления.

Из поколения в поколение передавались традиционные приемы художественной обработки войлока, шедшего на покрытие мобильного жилища *ишкэ гер* и других войлочных изделий в традиционном хозяйстве кочевников. Интересное свидетельство оставил средневековый путешественник Вильгельм Рубрук, описывая монгольское кочевое жилище XIII в.: «Перед входом они (женщины. — С. Б.) сшивают цветной войлок или другой, составляя виноградные лозы и деревья, птиц и зверей» [Путешествие...1957: 90]. Лесные сюжеты этих изображений, искусно выполненные в технике войлочной аппликации, достаточно красноречивы для понимания истоков традиционной культуры народа. Войлочные изделия ойратов, вышедших в свое время из лесных районов Приангарья на степные пространства Восточной и Центральной Азии, по всей вероятности, были близки звериному стилю художественного войлока из Ноин-Улы. Войлочное жилище украшалось не только приемами аппликации. Так, В. Рубрук свидетельствует о росписи шейки юрты, поднимающейся наподобие печной трубы: «...ее они покрывают белым войлоком, чаще же пропитывают также войлок известкой, белой землей и порошком из костей, чтобы

он сверкал ярче, а иногда также берут они черный войлок. Этот войлок они украшают красивой и разнообразной живописью» [Путешествие... 1957: 91].

На кибиточное покрытие, как правило, шел войлок больших размеров, который требовалось менять каждые 3–4 года. Состояло покрытие из четырех плечиков *эмг*, четырех стенных полостей *иргвч*, четырех купольных *түүрһ*, дверного полога *уудн*, двух верхних *деевр* и для дымового отверстия *өрк*. Внизу стелились войлочные циновки *ширдг*, представлявшие собой белый двухслойный стеганный войлок, обшитый по краю шерстяным шнуром *зег*.

Войлок иногда дублировали менее ценной кошмой серого цвета и простегивали нитью из белой овечьей шерсти. Декор войлочного изделия состоял из поля и бордюра, граница бордюра отделялась от поля строчевыми швами. Узор в основном геометрический, широко варьировался и мог представлять собой косые параллельные линии в сочетании с характерным для калмыцкого народного искусства полукружным, П-образным или Т-образным меандром. Бордюр у калмыков и западных монголов, в отличие от халха-монголов, обычно не покрывался тканью. Геометрический рисунок стежки, повторяющий форму войлока, у калмыков, по всей видимости, генетически близок стеганому узору ковров ульчей, народности тунгусо-маньчжурского происхождения [Иванов 1977: 374–375]. Интересный факт, указывающий на древний слой культурных связей этнических предшественников калмыков — ойратов. Отметим, узорная композиция калмыцкого войлока имеет свои особенности, отличающие ее от декоративных основ войлочных изделий тюркских народов [Батырева 2013: 102–103].

В постельных тюфяках *девскр* калмычки нередко обшивали войлок по краю тканью, а именно по длинной стороне, которой клали его к очагу. Ранее их делали четырехслойными, к началу XX в. уже только трехслойными и обшивали не сукном, как ранее, а полосатой матрасной тканью. Белый, узорно выстроченный войлок *ширдг* настилался на кровать поверх толстых войлоков *девскр*, обыкновенно обшитых по краям красным сукном. В голо-

ве и ногах лежали длинные войлочные подушки в виде мешков, набитых платьем и другой мягкой утварью. Головная подушка *дербөгц* заготавливалась женихом к свадьбе, по наружному ее краю подвешивалась войлочная лопасть, обшитая черным бархатом, галуном и украшенная вышитыми изображениями коня или знака свастики, креста. Подушка, которая находилась в ногах, — *көл бөгц* — приносилась в приданое невестой [Миллер 1906–1907: 6].

Белые ширдыки, покрытые по борту зеленым, а по центру — красным сукном, предназначались для сановных лиц и священнослужителей. Войлоки, служившие настенными коврами, обшивали однотонной полосой или тканевой аппликацией из треугольников красного и черного цветов. Близка в приемах декора тканевая аппликация на верблюжьем потнике *темәна тохм* и недоуздке *ногт*. На войлочном фоне потника нарядно выглядит апплицированная кайма из ярких суконных треугольников зеленого, красного и черного цвета, обшитых витым черно-белым шерстяным шнуром. Подобная техника тканевой аппликации издревле известна тюркским и монгольским кочевым народам.

Калмычки с малолетства владели традиционными навыками сучения шерстяных ниток, прядения и ткачества. Они пряли овечью и верблюжью шерсть на ручном веретене *иг*. Мастерницами делались маленькие мотки шерсти *туүдг*, шерсть наматывалась на указательный палец левой руки, а правой, подкручивая веретено, сучили нитку, сматываемую в большие клубки. Их использовали для простегивания войлока и тканья кибиточной тесьмы *хошлнг*, которую изготавливали с применением небольшого станка, подробно описанного И. А. Житецким у астраханских калмыков [Житецкий 1892: 78]. По мастерству ее изготовления и художественным достоинствам изделия судили об уровне рукоделия хозяйки жилища.

Стоит добавить, что, кроме войлочных циновок, калмыки пользовались тростниковыми *зегсн ширдг*. Более всего они характерны для быта астраханских, донских, кумских и терских калмыков, проживавших в непосредственной близости к воде. Плетеные камышовые ширдыки использовались аналогично войлочным: для

покрытия кибиток-летников, полов и в качестве постельных принадлежностей. Надо отметить, камышовые циновки были доступнее и экономичнее войлочных, требовавших длительной и трудоемкой выделки и декора мастерицами в процессе их изготовления [Батырева 2006: 38].

Этническое наследие калмыков нельзя представить без войлочной материально-художественной культуры. Коллекции изделий из войлока представлены в указанных музейных собраниях России. Их изучение связано с рассмотрением этнических традиций художественного декора.

Литература

Батырева С.Г. Народное декоративно-прикладное искусство калмыков XIX – начала XX вв. Элиста: Джангар, 2006. 160 с.

Батырева С.Г. Войлок в калмыцком быту, художественная обработка // Искусство войлока в тюркском мире: история и современность. Материалы Международного симпозиума (Казань, 29–30 января 2009 года) / авт.-сост. Р. Р. Султанова. Казань: Изд-во «Заман», 2013. С. 99–103.

Батырева С. Г., Батырева К. П., Манхадыхова Е. Н. Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. Путеводитель. Элиста, 2016. 108 с.

Житецкий И. А. Астраханские калмыки. Наблюдения и заметки. Астрахань: Тип Астраханского листка, 1892. V + 214 с.

Иванов С. В. Ульчские ковры 20-х годов. К проблеме художественного наследия // Полевые исследования Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1977. С. 374–375.

Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. 568 с. (Народы и культуры).

Лыткин Г.С. Калмыцкие записки. История калмыцкого народа // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 44. Оп.1. Ед.хр. 215. Автогр. (1859). Ч. II. 173 л. (347 с.).

Миллер А. А. Материалы по калмыцкой этнографии. Рукопись, зарисовки, фотографии (1906–1907) // Сектор рукописей Государственного музея этнографии. Ф.1. Оп. 2. Д. 403. 29 л.

Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: АН СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1953. 444 с.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.2. СПб.: Изд-во (в четырех выпусках): Вып. 1, 3 — Тип. В. Безобразова и Комп. (СПб); Вып. 2, 4 — Тип. В. Киршбаума. 1881. 181 с.

Путешествие в восточные страны Плато Карпини и Рубрука. предисл. и коммент. Н. П. Шастиной. М.: Географгиз, 1957. 270 с.

Сычев Д. В. Хальмг улсин эрдм. Альбом. Элиста: Министерство культуры Калмыцкой АССР, 1970. 112 с.

Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.): историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с.

References

Batyreva S. G. Felt in Kalmyk Life, Art Processing. In: Art of Felt in the Turkic World: History and Modernity. Conf. proc. (Kazan, 29–30 January 2009). R. R. Sultanova (comp.). Kazan: Zaman Publ., 2013. Pp. 99–103. (In Russ.)

Batyreva S. G. Folk Decorative and Applied Art of Kalmyks of 19th– early 20th Centuries. Elista: Dzhangar, 2006. 160 p. (In Russ.)

Batyreva S. G., Batyreva K. P., Mankhadykova E. N. Museum of Kalmyk Traditional Culture named after Zaya-Pandita. Elista, 2016. 108 p. (In Russ.)

Erdniev U. E. Kalmyks (late 19th– early 20th cc.): Historical-ethnographic Sketches. Elista: Kalm. Book Publ., 1970. 312 p. (In Russ.)

Ivanov S. V. Ulch Carpets of the 20s. Concerning Artistic Heritage. In: Field Research of Ethnography Institute. Moscow: Nauka, 1977. Pp. 374–375. (In Russ.)

Kalmyks. E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya (ed.). Moscow: Nauka, 2010. 568 p. (Nations and Cultures). (In Russ.)

Lytkin G. S. Kalmyk Notes. History of Kalmyk People. In: Archive of Orientalists of Institute of Oriental Manuscripts of the RAS. Fund 44. Inv. 1. Unit 215. Autogr. (1859). Part II. 173 sheets. (347 p.). (In Russ.)

Miller A. A. Materials on Kalmyk Ethnography. Manuscript, Sketches, Photographs (1906–1907). In: Sector of Manuscripts of the State Museum of Ethnography. Fund 1. Inv. 2. Case 403. 29 sheets.

Potanin G. N. Essays of North-Western Mongolia. Is. 2. St. Petersburg: Is. 1, 3 Print. shop of V. Bezobrazov and C., Is. 2, 4 Print. shop of V. Kirshbaum. 1881. 181 p. (In Russ.)

Potapov L. P. Essays on the History of the Altai People. In: Sector of Manuscripts of the State Museum of Ethnography. Moscow, Leningrad: USSR Acad. of Sciences, Institute of Ethnography, 1953. 444 p. (In Russ.)

Sychev D. V. Kalmyk Folk Art. Album. Elista: Ministry of Culture of Kalmyk ASSR, 1970. 112 p. (In Russ.)

Travel to the Eastern Countries of Plano Karpini and Rubruk. N. P. Shastina (comment.). Moscow: Geografgiz, 1957. 270 p. (In Russ.)

Zhitetsky I. A. Astrakhan Kalmyks. Observations and Notes. Astrakhan: Print. shop of Astrakhan Bulletin, 1892. V + 214 p. (In Russ.)

К изучению особенностей покроя женского платья ойратов и калмыков

To Study the Peculiarities of the Cuts of Female Dresses of the Oirats and Kalmyks

Э. П. Бакаева (*E. Bakaeva*)¹

¹ доктор исторических наук, доцент, заместитель директора, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Ph. D. in History (Doctor of Historical Sciences), Associate Professor, Deputy Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Аннотация. В статье автор анализирует особенности покроя женского платья, которое было присуще традиционной культуре западных монголов (ойратов) и калмыков, сформировавшихся на основе ойратских этнических групп, мигрировавших в российское Поволжье в XVII в.

Ключевые слова: ойраты, калмыки, одежда, женское платье, покрой, подол, ластовица, семантика, плодородие.

Abstract. The author analyzes the features of the cut of the female dress, which was inherent in the traditional culture of the Western Mongols (Oirats) and Kalmyks, which were formed on the basis of Oirat ethnic groups who migrated to the Russian Volga region in the 17th century.

Keywords: Oirats, Kalmyks, clothes, women's dress, cut, crotch, skirt, semantics, fertility.

Традиционный костюм — особая система, представляющая собой комплекс предметов, он выполняет разные функции и включает разные компоненты. Мифоритуальная функция — лишь одна из функций, которая проявляется в системе костюма как комплекса различных знаков; семантика традиционного костюма во многом определена именно этой функцией.

В народной одежде ойратов и их этнических преемников заметны отличия как в предметном комплексе костюма, так и в

покрое основных предметов. В настоящей статье мы рассмотрим символику двух элементов женского платья: подола (юбочной части) платья и ластовицы — в контексте традиционной культуры и народных представлений о человеке и его функциях.

Подол. В платьях калмыцких девушек и женщин особенно ярко проявляются различия с одеждой монголоков, у которых распашная одежда типа халата *дээл* (дэли) обычно имеет ширину, обусловленную шириной ткани: *дээл* имеет прямой силуэт и для удобства — разрезы по бокам. У ойратов мужская распашная одежда также имеет разрезы на подоле по бокам (именно на этом месте располагают декоративную отделку, отличающую этническую специфику костюма разных ойратских групп [Бакаева 2016а: 52]), а в женском платье подол имеет большую ширину. Как сообщил нам занимающийся шитьем народных костюмов предприниматель-ойрат из СУАР КНР Нимэн Чимэд, подол на женском платье *тэрлэг* (калм. *терлг*) должен быть широким и образовывать круг, подобный солнцу: это делают при помощи складок (сборок) *балвлжан* и защипов *чимкүр* [ПМА: Н. Чимэд].

Символика широкого подола раскрывается в калмыцких благопожеланиях, в которых проявляется семантическое значение подола как материнского лона, всепорождающего начала, сравнимого со вселенной.

<p>Олн-эмтнэ хормад, Амулц-менд йовхиг хээрлгн.</p>	<p>Благословите (окажите милость) благополучное пребывание в здравии среди всего человечества (букв. «В подоле всех людей»).</p>
<p>Ээж-аавтаһан, үртэ-садтаһан Орчлгн хормад багтж, Амулц-менд бээх болцхай.</p>	<p>С матерью и отцом, со всеми родственниками, Вместе со всем миром (букв. «Поместившись в подоле вселенной»), Да пребудем в здравии и благополучии.</p>

Хормахарн дүүрн күүкдтэ болж, Хотарн оln садта болж...	Да будет подол полон детей, Да будет пиши [достаточно для того, чтобы было] для множества родственников...
Хормахарн дүүрн көвүдтэ болж, Көшгэрн ¹ дүүрн күүкдтэ болж...	Да будет подол полон мальчиков, Да будет полог ¹ полон девочек...
Байн орчлңгин хормад багтж	Заняв [достойное] место в богатом мире (букв. «Поместившись в подоле богатой вселенной»)
Күмн эмтнэ хормад багтж йовхинь Аав-ээжиннь заян сэкүсн хээрлж, Олн бурхднь нөкд болтха.	Заняв [достойное] место среди людей (букв. «Поместившись в подоле человечества»), Получив милость от покровителей предков, Да будет пребывать, получив помощь от всех божеств.
Күүкд-көвүднь өмнк хормаһинь ишкж, Хурһд, туһлмуднь ардк хормаһинь ишкж...	Да будут топтать спереди подол дети (мальчики и девочки), Да будут топтать сзади подол ягнята и телята...

Вышеприведенные примеры свидетельствуют о символике подола как чрева вселенной, порождающего начала, как знака расплода и благоденствия. Потому сравнение подола с солнцем имеет особое значение: он должен быть столь широким, чтобы образовывать круг. Ширина подола, по представлениям калмыков, должна быть достаточной для того, чтобы край подола можно было поднять вверх на вытянутой руке.

Для общего представления о ширине подола женского платья калмычек приведем данные об общей длине подола платьев по материалам экспонатов из Национального музея Республики Калмыкии: *цегдг*, инв. № 234, — 284 см; *терлг*, инв. № 9, — 263 см; стеганое распашное одеяние *берз*, инв. № 802, — 240 см; девичье

¹ *Көшг* — полог, который выполняет особую функцию в свадебном обряде как символ семьи, а также расплода.

платье *бишимүд*, инв. № 114, — 286 см; *терлг*, инв. № 217, — 359 см; *терлг*, инв. № 829, — 335 см. Для выяснения средней длины подола на нижнем платье не будем брать в расчет длину подола стеганого *берз*, так как зимняя одежда имела меньшую ширину подола, что естественно. Итого для пяти перечисленных музейных экспонатов, представляющих платье женщин-калмычек, средняя длина подола оказывается равной 305 см.



Рис. 1. Платье замужней женщины из фондов Национального музея Республики Калмыкия. Длина подола по краю — 359 см

В калмыцком и монгольском языках слова *хорма* / *хормой* имеют два основных значения: пола, подол; подножие, подошва (горы); теңгирин *хорма* означает ‘горизонт’ [КРС 1977: 599; БАМРС, IV 2002: 104]; в калмыцко-русском словаре приводятся фразеологизмы: *олна хормад багтх* ‘найти себе место в обществе’ (букв. ‘поместиться в подоле всех людей’), *хормаднь һал өгэд көөх* ‘гнать в три шеи’

(букв. ‘гнать, поджигая подол’²) [КРС 1977: 599]. Типологичные представления о подоле и подошве горы характерны и для тюркских народов Южной Сибири, в контакте с которыми проходила этническая история ойратов: «...в тюркских языках одним и тем же словом эдек обозначаются подол, пола одежды и подножие горы» [Традиционное мировоззрение ... 1988: 178]. Однако семантика подола в традиционной культуре монгольских народов шире обозначения низа, подошвы, подножия (горы). Она связана с обозначением чрева, источника расплода, а также некой совокупности: термином *хорма* / *хормой* может обозначаться некий свод, включающий все живое и даже всю вселенную. В этом смысле «подол» семантически обозначает чрево и соответствует нижней части мира — поскольку традиционный костюм символически соответствует вертикальному членению вселенной, в которой выделяются верх, середина, низ. Обобщая данные по костюму в вещном мире ряда народов мира, ученые отмечают: «В костюмном комплексе многих народов Центральной Азии эпохи средневековья и этнографической современности отображалась трехуровневая структура вселенной по вертикали. Деление на три уровня в одежде производилось за счет дополнительных элементов костюма, цвета и орнамента. В одежде нашло отражение также и горизонтальное членение на переднюю и заднюю части костюма. Отражение космологической системы в одежде свидетельствует о высоком символическом статусе костюма» [Дашковский, Карымова 2012: 136]. Для культуры и монгольских, и тюркских народов Сибири также характерно подобное отражение трехчастной структуры вселенной в символике костюма. Так, Е. А. Орлова показала символическую связь традиционных представлений о структуре мира и о национальной телеутской одежды *күнек* [Орлова 2015: 148].

Расширенный к подолу силуэт платьев калмыцких женщин достигается особенностями покроя. Во-первых, юбочная часть платьев

¹ У монголов считалось грехом задеть огонь подолом [Викторова 1977: 176]. Очаг — центр юрты и микрокосмоса кочевника, огонь же семантически является связующим звеном между мирами (так, у калмыков жертвоприношение огню *һал тәэх* проводится в целях обеспечить приумножение в семье, роду и в их хозяйстве).

имеет по линии крепления к верхней части множество складок и защипов, во-вторых, по низу подола, как правило, имеются вставные клинья, которые распределены равномерно, с каждой стороны от основной детали юбочной части.

По мнению Н. Ф. Прытковой, «у скотоводов-кочевников одежда была длинная, расклиненная и широкая в подоле, большей частью с разрезом сзади, т. е. одежда, целиком приспособленная к верховой езде на лошади» [Прыткова 1961: 236]. Исследователь среди характеристик разных вариантов южносибирского типа одежды перечисляет такие особенности, как расклиненная и расширенная к подолу нижняя часть [Прыткова 1961: 236]. В мифоритуальной же традиции широкий подол символизировал производительный низ, связанный с идеей плодородия.

Традиционно костюм замужних женщин у ойратов и калмыков включал нижнее платье *терлг* и верхнюю безрукавку *цегдг*. Распашной тип одежды (*терлг*, *цегдг*, верхнее платье типа халата *берз*), который использовался замужними женщинами, имел соответствующий подол, что символизировало открытые пути между мирами, пути новорожденного. Девичье платье, в отличие от платьев замужних женщин, шили с нераспашным подолом. Как можно судить по экспонатам из фондов³ Национального музея Республики Калмыкия, сформировавшихся после восстановления республики⁴ благодаря дарам из других музеев страны, а также поступлениям от жителей республики, в поздний период, в начале XX в., среди калмыков, наряду с длинными платьями *терлг*, в ходу уже были и короткие *терлг* типа кофты, которые надевали под второе платье — безрукавку *цегдг*, сшитую с нераспашным подолом. Можно

³ Фонды республиканского краеведческого музея были разграблены в период фашистской оккупации г. Элисты, в период депортации калмыцкого народа восстановление краеведческого музея было невозможным. Вновь музей открылся в 1960 г.

⁴ В 1943 г. Калмыцкая АССР была упразднена, а калмыцкий народ подвергся депортации в восточные районы страны. Указом Президиума Верховного Совета СССР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР» от 09.09.1957 была восстановлена автономия калмыцкого народа, а 29.07.1958 Указом Президиума Верховного Совета СССР Калмыцкая автономная область была преобразована в Калмыцкую АССР.

предположить, что на подобной трансформации безрукавки *цегдг* сказалось ее внешнее сходство с сарафанами (которые были распашными на пуговицах и нераспашными): поздние варианты *цегдг*, поступившие от жительниц Калмыкии в республиканский музей, имеют нераспашной подол.

Пожилые калмычки называли *берз* платья с запахивающимся подолом типа *терлг* (имевшие также сходство с платьем хутцан). В отличие от такого калмыцкого *берз* силуэт женского *берз* у торговцев СУАР КНР (потомков калмыков, ушедших из степей Поволжья в 1771 г.) более прост и имеет сходство с калмыцкой одеждой пожилых людей типа *лавшиг*. Как отмечалось нами ранее, «тип калмыцкого лавшиг соответствует церемониальной одежде хобуксарских торговцев, у которых бэрз черного цвета — распашной халат без воротника с широким подолом — носили пожилые женщины в особых случаях, если посещали старших по возрасту или знатных людей [Амгалан 2008: 44]⁵. Одноименное платье *берз* носили поверх традиционного костюма, состоявшего из двух платьев *терлг* и *цегдг*, замужние калмычки, а также пожилые женщины, оно было сходно с платьем хутцан, но имело свободный крой и прямые борта [Эрдниев 1970: 144]⁶ [Бакаева 2016б: 180].

Ластовица. Как показывают наблюдения над покроем традиционных калмыцких костюмов, к наиболее часто встречающимся и повторяющимся элементам относится ластовица в зоне рукава и подмышки. Приведем примеры. Так, среди старых поступлений Национального музея Республики Калмыкия (инв. № 36) имеется платье (названное в инвентарной книге работниками музея *берзе / бишмуд*) из черной плотной ткани, которое по особенностям покроя повторяет платье замужней женщины типа *терлг*. Платье отрезное по линии талии (спущенной до бедер) с застежкой по центру полочек, прямоугольным выступом на левом борте, распашное (левый борт шире правого). Широкие в верхней части рукава имеют множество сборок в плечевой части, а внизу дополнены клиньями (высотой

⁵ Имеется в виду работа: Амгалан М. Баруун Монголчуудын эдийн соёлын дурсгалт зүйлс. Улаанбаатар: Монсудар хэвлэлийн газар, 2008. 212 х.

⁶ Имеется в виду работа: Эрдниев У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.): историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с.

16,5 см и основанием 12 см), которые расширяют рукав. Клинья рукава продолжают в нижней части рукава дополнительной ластовицей (имеет форму равнобедренного треугольника высотой 16,5 м, основанием 10 см). Под клиньями рукавов вшита еще одна ластовица в виде трапеции со сторонами 10 и 8,5 см. Такая форма ластовицы, сочетающая прямоугольный или трапециевидный кусок ткани внизу и дополнительный кусок ткани в виде равнобедренного треугольника, является наиболее часто встречающейся на платьях замужних калмычек⁷.

Другой пример: утепленное стеганое (с шерстью) одеяние женщины, названное в книге поступлений «берзе на вате» (инв. № 766), «из черного молескина», приобретенное музейной комиссией в 1963 г. у жительницы г. Элисты вместе с другими предметами национальной одежды. *Берз* имеет под рукавами, в районе подмышек, ластовицу, нижняя часть которой имеет форму перевернутой трапеции, а верхняя часть — форму треугольника, шириной 13,5 см, высотой по центру 16 см, по бокам 6 см. Таким образом, во втором варианте форма ластовицы сходна с первым вариантом, но кроится она целиком.

Принцип применения ластовицы в одежде определен необходимостью достижения удобства как при крое, так и при обеспечении свободы движения руки. Простой крой рукава (часто кривошегося в виде вытянутой трапеции) дополнялся часто в народной одежде ластовицей. Кроме того, именно с нижней стороны ластовиц у боковых частей платьев обычно имелось особенно много мелких складок, расширявших нижнюю часть платьев.

⁷ К примеру, короткий *терлг* (инв. № 81) из фондов Национального музея Республики Калмыкия, крой которого повторяет крой платья типа терлг, включая и ластовицу под рукавом в форме перевернутой трапеции внизу и равнобедренного треугольника внизу (основание 17,5 см, боковины по 14 см, общая высота 22,5 см). Другой предмет из коллекции Национального музея Республики Калмыкия (инв. № 819) — короткий *терлг*, представляющий собой парное изделие к глухой (нераспашной) безрукавке *цегдг*. Терлг имеет традиционный крой: отрезные пышные в верхней части рукава со сборками в плечевой части, узкие в области манжет, симметричные в целом передние полочки, левая из которых отличается наличием дополнительного выступа в нижней части. Под рукавом в боковой части вшита ластовица высотой в центральной части 21 см и по бокам 7,7 см, шириной 22,5 см, ниже которой боковой клин имеет 4 складки, позволяющие расширить подол.



Рис. 2. Ластовица на женском *берз* из фондов Национального музея Республики Калмыкия (инв. № 36)



Рис. 3. Ластовица на женском *берз* из фондов Национального музея Республики Калмыкия (инв. № 766)



Рис. 4. Ластовица на женском *берз* с пришитой петлей *бель*

Но в калмыцком народном женском костюме ластовица имеет особое символическое значение. Так, в летнем девичьем платье вместо ластовицы могли вшить прямоугольный кусок ткани под рукавом, не имевшим шва по нижнему краю от подмышечной части до локтевой, т. е. рукав имел разрез, в который можно было свободно вынуть руку при жаркой погоде (следует также учитывать, что девушки носили камзол, стягивавший грудь). В платье замужней женщины подобный разрез недопустим, подмышка — потайное место — должна быть закрытой.

Крой с ластовицей в подмышечной области характерен для одежды народов Южной Сибири. К примеру, Л. П. Потапов, отмечавший, что в культуре теленгитов наиболее часто встречаются элементы, имеющие сходство с калмыцкими, что определено общей этнической историей, приводит схему кроя распашной одежды («рубахи») *кўнек* у теленгитов, на которой ясно выделена область подмышек, где располагаются ластовицы. При этом *кўнек*

теленгитских женщин, который шили из легкой ткани и носили с поясом, имеет функциональное сходство с платьем *терлг* ойратов и калмыков, что подтверждается обычаем нашивать на это платье украшение *тöштöк*, которое можно сопоставить с декоративной отделкой на полочках *терлг* у ойраток и калмычек. Л. П. Потапов описывает нашивное украшение *тöштöк* как состоявшее из двух симметричных половинок, вытянутых вдоль груди. Для его изготовления два куса бересты или картона обшивали снизу ситцем, а с лицевой стороны — сукном ярко-красного цвета, по краю это украшение декорировали галуном, а в центре — специально приготовленными бляшками *акча* (обшитыми металлическими нитями прямоугольными кусочками картона) либо пуговицами. Половинки нагрудного украшения прикрепляли по краю разреза ворота и напротив каждого четырехугольника *акча* нашивали с левой стороны металлические пуговицы, а с правой стороны — петли из шнура. Л. П. Потапов подчеркивал, что украшение *тöштöк*⁸ — специфическое женское, девушками употреблялось редко [Потапов 1951: 33]. По мнению ученых, нагрудник *тöштöк* и воротник *яка* с особым декором в одежде телеутов выполняли обереговые функции, так как вырез платья считался «опасным местом, требующим специальной защиты... Кроме того, пазушный разрез обшивался шнурком *тек* (*тек*), обычно красного цвета, образующим с одной стороны петли для застегивания на пуговицы сферической или неправильной сферической формы. Традиционно выбиралось нечетное число пуговиц — пять, семь, девять [Кимеева, Тыдыкова 2019: 67]» [Орлова 2016: 173].

⁸ В алтайско-русском словаре указывается, что слово *тöш* означает ‘грудь, грудинка’, слово *тöштöк* — ‘нагрудник’ [Алтайско-русский словарь 2015: 127], т.е. значение термина *тöштöк* связано прежде всего с его расположением на платье.

⁹ Имеется в виду работа: Кимеева Т. И., Тыдыкова Л. И. Традиции и ремесла бачатских телеутов: учеб.-метод. пособие для нац.-культур. центров и образовательных учреждений Кемеровской области. Кемерово: Примула, 2011. 144 с.



Рис. 5. Верхняя часть девичьего платья калмычки.
Из фондов Национального музея Республики Калмыкия

Декор, подобный украшению *тöитöк*, характерен для калмыцкого *терлг* (и ойратского *тэрлэг*), также имеющего застежку по оси симметрии платья; принцип изготовления *тöитöк* явно повторяет основные принципы декора на *терлг*.

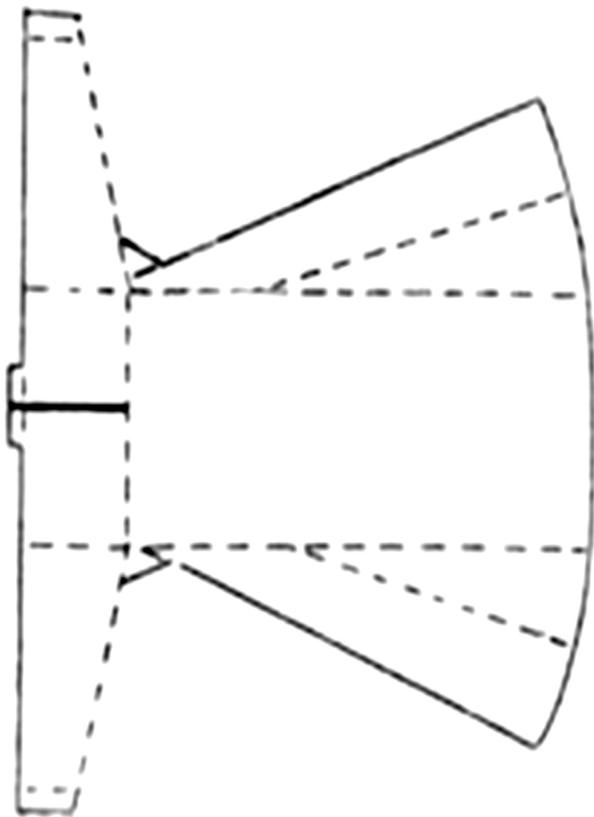


Рис. 6. Выкройка кўнек [Потапов 1951: 32]



Рис. 7. Декор, аналогичный *тöштöк*, на женском платье калмычки (инв. № 9, из фондов Национального музея Республики Калмыкия)



Рис. 8. Оформление подклада ластовицы с изнаночной стороны платья *терлг*, выполненное из ткани контрастного цвета (инв. № 9, из фондов Национального музея Республики Калмыкия)

Особое значение ластовицы проявлялось в том, что у телеутов ее делали в основном из ткани красного цвета, имевшего сакральное значение и ассоциировавшегося с благодатью [Орлова 2016: 172]. Красный цвет у многих народов мира связывается с жизнью, жизненностью. На свадебных же платьях телеуток, которые шили из красной ткани, ластовицу *кишкек*¹⁰ изготавливали из сиреневой или другой ткани контрастного цвета [Орлова 2016: 172]. В женском костюме калмыков ластовицу кроили из той же ткани, что и все платье. При этом обязательной являлась отделка тканью другого цвета с внутренней стороны платья — чаще из белой хлопчатобумажной, но внутреннюю отделку могли выполнить и из контрастной ткани красного цвета, как у теленгитов, вероятно, сохранивших архаичный элемент в культуре одежды.

Традиционное женское платье ойратов, а также их этнических приемников — калмыков — относится к южносибирскому типу одежды [Прыткова 1961]. Поэтому при сравнительном анализе логично привлечение материалов по тюркским народам Южной Сибири. Как считают авторы коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», «причастными к рождающему началу оказываются в топографии костюма области подмышек и пазухи, соотносимые с топографией вселенского тела. Одним и тем же словом кайын в алтайском языке обозначаются „пазуха“, „недра“, „лоно“. Все углубления — потаенные места — оказываются торжественными друг другу и потому наделяются сходными функциями. Абсолютизацией низа назвал М. М. Бахтин подобные представления, анализируя народную культуру средневековья. Однако при существующих в мифологических структурах Саяно-Алтая противопоставлениях верха и низа — в единстве их космического, телесного и вешного аспектов — рождение в верхней зоне все же отличается сакральной чистотой» [Традиционное мировоззрение ... 1988: 177]. При этом «в мифологической анатомии процессы зачатия рождения трактуются не столь однозначно. С космическим верхом соотносится верх телесный. Поэтому внедрение

⁷ Возможно, со словом *кишкек* можно сопоставить слово *kiši*: 1. человек, человеческий, 2. жена; *kiši jurni* — настоящий человек [ДТС 1969: 310].

„души“ связано именно с верхом (головой, ртом, подмышками). Зачатие, вскармливание и рождение в традиционном мировоззрении не разграничиваются, тем более, если речь идет о сакральном процессе. Отсюда сюжеты о рождении эмегендеров¹¹ из подмышки непорочной девушкой, „открывание“ подмышки шаманом во время кропления молоком. Подмышки, пазуха, грудь в равной мере связаны с сакральным рождением и вскармливанием» [Традиционное мировоззрение ... 1989: 79].

Таким образом, ученые выделяют сакральный верх и производительный низ, но в «мифологической анатомии» и верх (в частности, подмышки), и низ («подол») семантически связываются с понятием рождения жизни. Углубление, потайное место как бы предстает символом или аналогом лона, места зарождения жизни. Потому, на наш взгляд, в женском платье ойратов и калмыков (типа *терлг*) зона подмышек выделяется в покрое, что семантически обозначает вход, место, нуждающееся в особой магической защите / закрытии.

В мифологических представлениях калмыков подмышечная впадина является одним из признаков человека — в отличие от так называемых шулмусов¹², которые могут быть похожи на человека, но которым присущи внешние признаки: наличие отверстия на затылке, груди или под лопаткой, под мышкой, отсутствие впадины на коже над губой *кумн*, иногда — вывернутые локтевые и коленные суставы. Отсутствие отдельных частей тела (дыра на спине, под мышкой, т. е. отверстие) является признаком незамкнутости физи-

¹¹ Эмегендеры — изображения духов-покровителей в виде мешочков, набитых куделью, с нашитыми бисеринками-глазами, завернутых в ткань наподобие одежды. Невеста, выходя замуж, брала с собой в дом мужа изображения своих духов-покровителей (материнских предков, так как эмеген — старуха [Алтайско-русский словарь 2015: 161]).

¹² С. Ю. Неклюдов отмечает, что в калмыцких представлениях шулмусы наделяются как зооморфными, так и антропоморфными чертами [Неклюдов 1988]. Внешними признаками шулмусов у калмыков считаются наличие отверстия на затылке, груди или под лопаткой, под мышкой, отсутствие впадины на коже над губой *кумн* (так называется впадина над верхней губой, признак человека, а также название человека в высоком стиле), иногда — вывернутые локтевые и коленные суставы.

ческого тела, его способности к магическому формообразованию и трансформациям. Вообще отверстие в пространстве — символ взаимосвязи между различными мирами, субстанциями. В сказках женщина, скрывающая свою сущность шулмуски, прячет от мужа-человека свои подмышки и спину (противодействием ей служит острое изделие — нож или топор, закопанный под порогом, т. е. символ мужского начала). Шулмуса называли *эрм шулм* 'пустой шулму', что связано с представлениями об их способностях к трансформации тела, сжатия в пространстве, а также о внутренней пустоте и незамкнутости — потому принявший вид человека шулмус в сказках прячет отверстие в подмышечной впадине: просунув руку в это отверстие, распознавший его сущность человек может уничтожить его, разорвав главный кровеносный сосуд (*хол судсн*).

Семантическая связь подмышек с идеей непорочного зарождения жизни, пути возможного «вхождения» души в тело женщины, может быть прослежена в терминологии. В калмыцком языке *сү* — 1) подмышка, 2) подножие [КРС 1977: 464], *сүүһин хотхр* — подмышечная впадина (соответственно *сүүв* — охапка); интересно, что однокоренным является слово *сүүгх* — продувать, выдувать, дуть, *салькн сүүгдэжана* — ветер дует [КРС 1977: 465]. В монгольском языке термин *сүвээ* имеет следующие значения: 1. 1) боковая часть грудной клетки; надчревьё; 2) бок, сторона, фланг; 2. надчревный [БАМРС, III 2001: 139]; слово *сүв* — 1) дырочка, ушко; 2) узкое отверстие, проход, щель; ущелье; прокол; а) дыра, отверстие; поры (тела); б) лазейка; 3) половой орган; 4) умение, находчивость, ловкость [БАМРС, III 2001: 139]. Традиционные представления о том, что подмышечные впадины, как и другие углубления, выступают аналогом женского лона, ярко проявляются в легендах об оживлении / рождении эмегендеров, упоминаемых авторами монографии «Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири» [1988; 1989]. Так, в телеутской легенде, которую приводит В. П. Дьяконова, говорится об оживлении сакральных изображений духов-покровителей по материнской линии — эмегендер: монгольский хан Конгудай женился на дочери Тай-хана, которая была малолетней и играла в куклы, перед сном же укладывала их спать, держа подмышками. Куклы, которых держала дочь Тай-хана подмышками,

согретые теплом ее тела, ожили [Дьяконова 1984: 42]. Как отмечает Е. А. Орлова, «телеуты верили, что обиженные невниманием эмегендер могут затруднить роды... Таким образом, верх... инициировал появление новой жизни, а вот низ непосредственно производил ее на свет» [Орлова 2016: 172].

Рассмотренные особенности покроя женского платья — широкий подол и выделенная при крае ластовица, имеющая подклад (как вариант — контрастного цвета) — семантически связаны с благопожелательной и бережной символикой одежды. Для ранних мифологических представлений, считают ученые, было характерно слитное знаково-вещностное состояние, за которым последовала функциональная дифференциация. Семантика сакрального верха — места зарождения — и производительного низа связана с мифоритуальной функцией замужней женщины, главным смыслом жизни которой в обществе считалось воспроизводство рода. Это определило семантические акценты в покрое платья замужних женщин ойратов (предков калмыков), которыми выделяются оба центра, «отвечающие» за воспроизводство.

Полевые материалы автора

Нимэн Чимэд, 1969 г. р., ойрат-торгут, СУАР КНР, район Карашар, Шикшин.

Author's Field Materials

Niman Chimed, born 1969, Oirat-Torgut, Xinjiang, People's Republic of China. Karashar District, Shikshin. (In Kalm.)

Литература

Алтайско-русский словарь / сост. О. Н. Балакина, В. С. Дедеева. Горно-Алтайск: Лепта, 2015. 168 с.

Бакаева 2016а — *Бакаева Э. П.* К вопросу о цветовой символике костюма ойратов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 4. С.48–58.

Бакаева 2016б — *Бакаева Э. П.* К вопросу о традиционности одежды типа лавшиг и бешмет в культуре калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 4. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 174–186.

Большой монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 3. Ө–Ф. Academia, 2001. 440 с.

Большой монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.

Викторова Л. Л. Монгольская одежда // Одежда народов Зарубежной Азии: сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXXII. Л.: Наука, 1977. С. 169–197.

Дашковский П. К., Карымова С. М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2012. 252 с.

ДТС — Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, Ленинг. отд., 1969. 677 с.

Дьяконова В. П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л.: Наука, 1984. С. 30–49.

КРС — Калмыцко-русский словарь. М.: Рус. яз, 1977. 768 с.

Неклюдов С. Ю. Шулмасы // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 647.

Орлова Е. А. Символика воротника-тяка в традиционной женской одежде телеутов // Вестник Томского государственного университета. Сер.: Культурология и искусствоведение. 2015. № 2 (18). С. 146–148.

Орлова Е. А. Сакральные функции традиционной женской одежды телеутов // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: История, филология. 2016. Т. 15. № 7: Археология и этнография. С. 169–177.

Потапов Л. П. Одежда алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XIII. Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 5–59

Прыткова Н. Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 227–328.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1988. 225 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1989. 243 с.

References

Bakaeva E. P. Concerning Traditionality of Clothes Like lavshig and beshmet in Culture of Kalmyks. In: Problems of Ethnic History and Culture of the Turkic-Mongolian Peoples. Is. 4. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Pp. 174–186. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Concerning Color Symbolism of the Oirat Costume. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 4. Pp. 48–58. (In Russ.)

Dashkovskiy P. K., Karymova S. M. The Item of Property in Traditional Culture of Central Asian Peoples: Philosophical and Cultural Research. Barnaul: Altai University, 2012. 252 p. (In Russ.)

Dyakonova V. P. Some Ethnocultural Parallels in the Shamanism of Turkic-Speaking Peoples of Sayan-Altai. In: Ethnocultural Contacts of the Peoples of Siberia. Leningrad: Nauka, 1984. Pp. 30–49. (In Russ.)

Kalmyk–Russian Dictionary. B. D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)

Neklyudov S. Yu. Shulmasy. In: Myths of the Peoples of the World. Vol. 2. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1988. P. 647. (In Russ.)

Orlova E. A. Sacral Functions of Traditional Women’s Clothing of Teleut. *Bulletin of Novosibirsk State University*. Ser. History, Philology. 2016. Vol. 15. No. 7: Archaeology and ethnography. Pp. 169–177. (In Russ.)

Orlova E. A. Symbolism of a Tyak-collar in the Traditional Women’s Clothing of Teleuts. *Bulletin of Tomsk State University*. Ser. Cultural Studies and Art Criticism. 2015. No. 2 (18). Pp. 146–148. (In Russ.)

Potapov L. P. Clothes of Altai People. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. XIII. Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1951. Pp. 5–59. (In Russ.)

Prytkova N. F. Outer Clothing. In: Historical and Ethnographic Atlas of Siberia. Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1961. Pp. 227–328. (In Russ.)

The Altai–Russian Dictionary. O. N. Balakina, V. S. Dedeeva. Gorno-Altai: Lepta, 2015. 168 p. (In Altai and Russ.)

The Big Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 3. Ө–Ф. Academia, 2001. 440 p. (In Mong. and Russ.)

The Big Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 4. Х–Я. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)

The Old Turkic Dictionary. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Shcherbak. Leningrad: Nauka, 1969. 677 p. (In Turk.)

Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Man. Society. Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Russ.)

Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. World of Things. Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Novosibirsk: Nauka, 1988. 225 p. (In Russ.)

Viktorova L. L. Mongolian Clothing. In: Clothing of Peoples of Foreign Asia. Vol. XXXII. Leningrad: Nauka, 1977. Pp. 169–197. (In Russ.)

К вопросу об этнических маркерах калмыков: улан зала To the Question About Ethnic Markers of the Kalmyks: *Ulan Zala*

*Т. И. Шараева (T. Sharaeva)*¹

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sharaevati@kigiran.com

Ph. D. in History (Candidate of Historical Sciences), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: sharaevati @kigiran.com

Аннотация: В статье рассматривается понятие *улан зала* у калмыков. Знакомость его как этнического символа способствовала включению термина в этноним. Для современных калмыков *улан зала* выполняет роль этноразличительного маркера. Связь *улан зала* с традиционным мировоззрением калмыков способствовала сохранению его как сакрального символа в современных реалиях.

Ключевые слова: калмыки, этническая культура, маркеры, улан зала, головной убор.

Abstract. The article deals with the concept of ‘ulan zala’ (Kalm. ‘red tassel’) among the Kalmyks. The significance of the term as an ethnic symbol resulted in its inclusion in the ethnonym. For modern Kalmyks, the ulan zala acts as an ethnic identity marker. The connection of the ulan zala to the traditional Kalmyk mindset contributed to its preservation as a sacred symbol in modern realia.

Keywords: Kalmyks, ethnic culture, markers, ulan zala, headgear.

Последствия трансформационных процессов бурного XXI в. привели к тому, что многие народы с разной интенсивностью и в различных аспектах заняты поиском и выделением тех значимых для них этнических символов, маркеров, которые не позволяют раствориться, утратить свою историческую и культурную уникальность, потерять собственные традиции и обычаи в современном глобализованном мире. Этническая идентичность содержит сложные составляющие, которые включают историческую, со-

циальную, культурную, политическую и экономическую сферы обеспечения жизненного пространства того или иного социума. «Этническая идентификация требует „концептуальных обоснований“ в виде идей, представлений, символов, которые, как правило, известны всем членам этнической общности и способствуют выделению своей группы среди других» [Имкенова 1999: 79].

У калмыков, потомков ойратов, совершивших трансконтинентальный переход из Азии в Европу и поселившихся в степях Поволжья и Северного Кавказа с XVII в., этническая идентичность имеет множество уровней, в которых отразилась история этноса. На современном этапе, когда в жизни этноса происходят коренные изменения, актуальное значение имеют те символы, которые позволяют концептуально выделить представителей этноса среди множества родственных и других этносов и вместе с тем обладают объединяющей символикой внутри этноса, позволяя каждому представителю ощутить единство, способствуя обеспечению стабильности, развития и выживания этноса в целом.

Одним из таких знаковых символов для современных калмыков является *улан зала* (букв. ‘красная макушка’, ‘красная кисточка’) — элемент традиционного головного убора. Это кисть, или помпон, при изготовлении которого используется нить красного цвета. Почему этот символ стал играть такую большую роль в жизни современных калмыков, если традиционные головные уборы, как и традиционная одежда, вышли из употребления в первой половине XX в.? Активизация вопросов «возрождения традиционной культуры» в современных реалиях привела к тому, что в условиях утраты многих компонентов традиционной культуры на первый план выдвинулась знаковость отдельных элементов материальной культуры и ритуалов, указывающая и подчеркивающая этническую идентичность народа.

Улан зала, как атрибут и термин, используется в разных сферах. Например, кисть из шелковых нитей красного цвета привязывают к женской сумочке, портфелям, спортивным головным уборам, брелок, антеннам на автомобилях, носят на стилизованных головных уборах. Сам атрибут входит как элемент геральдики в

герб Калмыкии; в припеве гимна республики, строки «Улан залата хальмгуд» звучат как своего рода призыв-обращение к представителям этноса. Московское калмыцкое объединение, в которое входят Межрегиональная ассоциация калмыцких студентов (МАКС), представители «Джунгарии», творческое объединение «Гем уга», кафе «Риото», ансамбль «Алти би» («Золотой танец»), клуб калмыцкого языка в Москве «Хальмг келнэ клуб», спортивные объединения «Жаңһрин ачнр» («Потомки Джангара»), «Prime-time», носит название «Улан зала». В самой республике проводится национальный конкурс «Улан зала» с премией «Муза» в 15 номинациях, учрежденный в целях сохранения и развития духовного и культурного потенциала народов Калмыкии и обеспечения в Республике Калмыкия государственной поддержки деятелей культуры и искусств¹.

Активисты Центра развития современной ойратской культуры «Тенгрин уйдл», деятельность которого ориентирована на развитие национального языка и культуры среди молодежи, выпустили в 2011 г. календарь «Улан залата баһчуд» с фотографиями молодых людей, активно проявивших себя в искусстве и спорте. В 2012 г. они провели акции «Улан зала» («Красная кисть») и «Хальмгаһар куундий» («Поговорим по-калмыцки»), в ходе которых раздавали красные кисточки *улан зала* и буклет с описанием значения этого символа, а также значок с изображением *бирһ*² для умеющих говорить на калмыцком языке или желающих на нем общаться.

Налаживание культурных контактов с монголоязычными народами Монголии и Китая помогло выделить и обозначить самобытность калмыцкого этноса, этому же способствует обширная информация об этнической истории и культуре, которая накопилась за последние десятилетия. Важное значение в связи с этим стало придаваться термину «улан залата хальмгуд» (букв. «калмыки с красной кистью») как этнониму, самоназванию народа, что в определенной мере прослеживается на различных массовых меро-

¹ Указ о национальном конкурсе «Улан зала» (в ред. Указа Президента РК от 20.10.2000 № 178; от 08.04.2005 №50; в ред. Указов Главы РК от 01.09.2008 № 156, от 24.02.2015 № 20).

² Начальный знак в старокалмыцкой письменности.

приятных, в том числе тех, участниками которых являются представители монголоязычных народов России, Монголии и Китая. Так, например, на музыкальном фестивале «Пентатоника» при обращении к представителям калмыцкого этноса употребляется призыв-обращение «Улан залата хальмгуд!», что призвано обозначить именно представителей калмыцкого этноса и выделить их из общей массы присутствующих. Причем оно одинаково используется как участниками, этническими калмыками, так и гостями. Песня калмыцкого композитора А. Манджиева «Төрлмүд мини» (букв. ‘Мои сородичи’) стала настоящим гимном, который завершает многие выступления, когда все участники концертов исполняют эту песню. Если обратиться к словам песни и рассмотреть часть из них, то хорошо прослеживается мысль о родстве представителей ойратской общности в прошлом («өсрөн цусн, тасрэн махн» (букв. ‘отбрызнувшая кровь, оторвавшееся мясо’) — так принято у калмыков говорить о близких родственниках), о языковом единстве («ор һанцхн келтэ билэвидн» (‘были с единым языком’) — потомки представителей ойратских групп, в настоящее время постепенно переходящие на монгольский или китайский язык, воспринимают калмыцкий язык как язык сородичей, «ойратский язык», *өвкнрин келн* (‘язык предков’), что и находит отклик у потомков некогда общей ойратской общности, проживающих в настоящее время в разных странах. «Когда я вспоминаю вас, откочевавших, то глаза мои наполняются слезами, о, краснолицые мои сородичи, калмыки с красной кистью» — эта фраза из песни «Улан залата хальмгуд» (слова Мөңгецег) в наибольшей степени подчеркивает консолидирующую функцию *улан зала* ‘красной кисти’ как знака этнической идентичности современных калмыков и общей ойратской идентичности в прошлом.

Красная кисть *улан зала* была впервые введена у ойратов указом их правителя Тогон-тайши в 1437 г. и призвана была служить наглядным выражением их отличия от остальных монголов, что было, по мнению ряда ученых, связано с процессом консолидации западных монголов в ойратскую народность. После сражения в 1449 г. в местности Туму общемонгольского войска под предво-

дательством ойратского тайши Эсена с китайскими войсками появилась легенда, что после захвата в плен китайского императора ойратские воины разобрали красную кисть с головного убора императора, чтобы Эсен-хан видел, что это именно ойраты захватили императора. О значении плюмажей³ в жизни средневековых центральноазиатских воинов говорит тот факт, что по оформлению наголовья можно было узнать того или иного феодала. «Самым популярным типом плюмажа среди кочевников Центральной Азии и Южной Сибири <...> был султан из крашеного конского волоса или мелко разрезанных шелковых лент („улан зала“) <...> Предназначенный для плюмажа конский волос стягивался ниткой, иногда склеивался и скреплялся специальным фиксатором из дерева, ткани или кожи, после чего вставлялся в отверстие трубки-втулки шлема. В случае необходимости (например, при транспортировке шлема в чехле) такой султан можно было вынуть из втулки и сложить в сумку. Иногда волосяные кисти предварительно окрашивали, в большинстве случаев — в красный цвет <...> Ойраты настолько сроднились с „улан зала“, что в глазах остальных монголов красные кисти стали символом джунгарской независимости» [Бобров, Худяков 2008: 473].

На большое значение и сакральную символику этого элемента головного убора в жизни ойратов указывает и то, что после победы в 1481 г. над ойратами монгольская императрица Мандухай хатун повелела носить кисть на головных уборах на два пальца ниже, чем это было принято [Шара туджи 1957], что рассматривалось как символ покорения. Кроме этого, ею был введен запрет на традиционную терминологию молочной пищи, жилища, использование ножа при приеме пищи, надлежало также сменить традиционную позу на коленопреклоненную. Данные запреты базировались на традициях, этническом самосознании и картине мира ойратов, кроме морального унижения, они должны были «лишить сил» ойратов на сакральном уровне.

Гораздо позднее в 1750 г. уже калмыцкий хан Дондук-Даши издал закон, подтверждающий указ Тогон-тайши, что сакрального

³ Плюмажем обычно называется украшение из перьев на макушке головного убора.

значения «улан зала» для представителей ойратских групп, которые пришли в степи Поволжья и Северного Кавказа: в иноэтнической среде он был маркером и для своих, и для других этносов, проживавших в полиэтничном регионе. В связи с этим еще позднее уже в 1822 г. на Зензелинском собрании, на котором в первую очередь рассматривались вопросы об управлении калмыцким народом после ухода значительной части в 1771 г. в Джунгарию, одним из вопросов было утверждение постановления об обязательном ношении «улан зала» всеми калмыками.

У. Э. Эрдниев в своих историко-этнографических очерках о калмыках указывал, что «внешним материальным свидетельством сложения самостоятельной калмыцкой народности является общекалмыцкий символ „улан зала“ — красная кисточка на головных уборах всех слоев населения <...> отсюда выражение улан залата хальмг, сохранившееся только у калмыков» [Эрдниев 1980: 75]. В «Очерках истории» авторы отмечали, что «калмыки вплоть до Октябрьской революции часто называли себя „улан залата“ или „улан залата хальмг, т. е. носящие красную кисть“ или краснокисточные калмыки, вкладывая в эти слова смысл этнонима, равно по значению термину „калмык“» [Очерки истории 1967: 60]. А. Г. Митиров, обратившийся к данной теме в одной из своих статей, считал термин «улан залата хальмг» самоназванием калмыков. Как отмечал А. Г. Митиров, единственным исследователем, прямо указывавшим на этноним «улан залата хальмык» в качестве самоназвания калмыков, был П. Небольсин [Митиров 2012: 35].

Головной убор у монгольских народов был не просто атрибутом традиционного костюма, он имел свою особую символику, маркируя в антропоморфной картине мира голову человека, соотносимую с небосводом и миром небожителей, ниспосылающих жизнь и чадородие. Голова и волосы, головной убор у калмыков взаимосвязаны с понятием витальности, жизненного начала человека, даруемого свыше. О значении красной кисти как особого символа головного убора у калмыков говорил Н. А. Нефедьев: к шапкам, так и к шляпам пришиваются поверху шелковые кисти красного цвета, называемые зала, кисти сии служат не для одного

украшения, а составляют какой-то особый символ всеми уважаемый» [Нефедьев 1834: 140]. В «Ик Цааджин бичиг» упоминается о наказании за повреждение «улан зала»: издерет на ком-либо платье, с того взять двухлетнего жеребенка; кисть на шапке и коса имеют (цену) пяти (скотин) <...> Кто вырвет у женщины волосы или кисть на шапке, с того взять девяток⁴» [Голстунский 1880: 49–50].

Кисть, или помпон красного цвета, «улан зала» располагается по центру макушки головного убора, а на некоторых головных уборах у калмыков вся макушка шилась из лоскута ткани красного цвета и дополнительно украшалась «улан зала» или полностью состояла из пышной кисти по всей макушке, как на головном уборе замужних женщин «халмаг». Желание калмыков обозначать «улан зала» на головных уборах проявлялось и во время нахождения в депортации в 1943–1957 гг. и по возвращении из нее, когда на любые головные уборы нашивалась небольшая пуговица красного цвета. Это не противоречит традиции, что подтверждается описанием исследователей быта калмыков в XIX в.: «... в середине ее маленькая красная пуговка, а кругом ее широкая красная кисть из сученого шелка, а правильнее сказать из нашитых кругов шелковой бахромы» [Небольсин 1852: 55]. Традиционная форма ношения «улан зала» на головных уборах не предполагала большой длины кисти, которая не должна была мешать при работе или езде на лошади. Поэтому большие кисти, свисающие до края современных головных уборов, или очень крупные помпоны из нитей противоречат традиции.

Несомненно, что и красный цвет кисти, и нахождение ее на макушке головного убора связаны с понятиями жизненности, обеспечения потомством, кровного родства, а также с предками, с солярной символикой. Согласно представлениям калмыков, взаимодействие человека с небосводом и высшими силами происходит через макушку головы, так как в вертикальной проекции антропоморфной модели мира она является центром, «...где осу-

⁴ «Девяток» — это девять видов скота, которые использовались в качестве оплаты штрафной меры.

существляется соединение пространства и времени, где происходит рождение» [Традиционное мировоззрение ... 1988: 103]. Л. Л. Габышева, рассматривая представления о жизни и смерти в антропоморфной картине мира тюрко-монгольских народов, указала на существование представлений о передаче через головы мужчин или женщин жизненной основы ребенка [Габышева 2000: 101–102]. В фольклорных сюжетах калмыков есть описание появления человека через пробор на голове женщины или зачатие детей после проникновения жизненной субстанции *кишиг* (*кууқдин кишиг*) через макушку мужчины.

Солярная символика хорошо прослеживается в самой форме «улан зала», в оформлении макушки шапки тканью красного цвета. На традиционной женской шапке «халмаг» макушка иногда составлялась не из большого количества нитей, образующих пышную кисть, а из лоскутов ткани красного цвета, нашитых друг на друга так, чтобы свободные нити по краям образовывали бахрому. Если смотреть на такую шапку сверху, то на головном уборе четко просматривается изображение солнца.

В наибольшей степени сакральная и солярная символика «улан зала» проявлялась у калмыков на летнем празднике *Үрс сар*. В дни праздника совершались обряды поклонения дереву как «мировому столбу», соединяющему миры, солнцу, духу-хозяину местности (*һазр-усна эзн*) и «хозяину всей земли» *Делкэн Цаһан аав* (Белому старцу) для испрашивания потомства, процветания и благополучия для всего живого. Одним из проводившихся в дни праздника обрядов был обряд смены молодыми людьми своих «улан зала»: обновление символизировало наделенность жизненностью, чадородием, покровительство высших сил, продление жизни человека на еще один год.

У современных калмыков эта символика продолжает иметь большое значение, но в новой интерпретации: порой считают, что чем толще и длиннее будет кисть, при этом пришита на макушке головного убора так, чтобы свободно лежала, перемещаясь при ходьбе в разные стороны, тем больше «улан зала» распространит свою силу и благополучие, полученные свыше, символом кото-

рого она является. Сакральность «улан зала», по представлениям современных калмыков, усиливается при прочтении молитв над ней буддийскими священнослужителями. Это коррелируется с представлениями в буддизме о раскрытии тысячелистного белого лотоса во время молитв или медитации, через образ которого верующие получают очищение разума и познание истины.

Таким образом, в жизни современных калмыков «улан зала» как атрибут головного убора и многозначный термин имеет большое значение. Знаковость его как этнического символа способствовала включению термина в этноним. Для современных калмыков «улан зала» выполняет роль этноразличительного маркера. Связь «улан зала» с традиционным мировоззрением калмыков способствовала сохранению его как сакрального символа в современных реалиях.

Литература

Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего средневековья и раннего нового времени (XV – первая половина XVIII в.). СПб.: Филол. фак-т СПбГУ, 2008. 774 с.

Габышева Л. Л. Жизнь и смерть в контексте антропоморфной картины мира // Олонхо — духовное наследие народа Саха: сб. науч. ст. Якутск: ИГИ АН РС(Я), 2000. С. 101–108.

Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года. Дополнительные указы Галдан-хун-тайдяжия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб.: Имп. Акад. наук, 1880. 144 с.

Имкенова А. Б. Этническая идентичность калмыков. Элиста: Джангар, 1999. 91 с.

Митиров А. Г. Избранные труды. Элиста: КИГИ РАН, 2012. 236 с.

Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1834. 290 с.

Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1967. 480 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, СО., 1988. 225 с.

«Шара туджи» — монгольская летопись XVII века. / Акад. наук СССР. Ин-т востоковедения; Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. 199 с.

Эрдниева У. Э. Калмыки (конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 311 с.

References

Bobrov L. A., Khudyakov Yu. S. Armament and Tactics of Nomads of Central Asia and South Siberia in the Epoch of Late Middle Ages and Early New Time (15th– first half of 18th cc.). St. Petersburg: Philological Department of St. Petersburg State University, 2008. 774 p. (In Russ.)

Erdniev U. E. Kalmyks (late 19th – early 20th cc.). Historical-ethnographic Sketches. Elista: Kalm. Book Publ., 1980. 311 p. (In Russ.)

Essays on the History of the Kalmyk ASSR. The Pre-October Period. Moscow: Nauka, 1967. 480 p. (In Russ.)

Gabysheva L. L. Life and Death in the Context of an Anthropomorphic Picture of the World. In: Olonkho, Spiritual Heritage of Sakha People. Yakutsk: Institute for Humanities Research of the RAS, 2000. Pp. 101–108. (In Russ.)

Golstunskiy K. F. Mongol-Oirat Laws of 1640. Additional Decrees of Galdan-khoon-tayja and Laws Compiled for the Volga Kalmyks during the Rule of Kalmyk khan Donduk-Dashi. St. Petersburg: Imper. Acad. of Sciences, 1880. 144 p. (In Russ.)

Imkenova A. B. Ethnic Identity of Kalmyks. Elista: Dzhangar, 1999. 91 p. (In Russ.)

Mitirov A. G. Selected Works. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2012. 236 p. (In Russ.)

Nefediev N. Detailed Information about the Volga Kalmyks Collected at the Site. St. Petersburg: Print. shop of Karl Kray, 1834. 290 p. (In Russ.)

“Shara Tudhzi”, the Mongolian Chronicle of the 17th Century. N. P. Shastina (transl., comment.). Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1957. 199 p. (In Russ.)

Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. The Real World. Novosibirsk: Nauka, 1988. 225 p. (In Russ.)

УДК 316. 354:351/354

DOI 10.22162/2500-1523-2017-10-191-207

Жизненное пространство села Калмыкии: динамика изменений (по материалам опросов 1996 и 2016 гг.)

Life Space of Kalmykia's Rural Community: the Dynamics of Changes (Evidence from the 1996 and 2016 Surveys)

*Л. В. Намруева (L. Namrueva)*¹

¹ кандидат социологических наук, доцент, заведующая отделом комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: Inamrueva@yandex.ru

Ph. D. in Sociology (Candidate of Sociological Sciences), Head of Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS. (Elista, Russian Federation). E-mail: Inamrueva@yandex.ru

Аннотация. В статье рассмотрен период с начала рыночных аграрных реформ по настоящее время, подведены некоторые итоги трансформации аграрного сектора Калмыкии. Проанализированы социальные последствия реформ в аграрной отрасли республики, глубинные причины перемен, происходящих в калмыцких сельских территориях. Широко использованы результаты социологических исследований, проведенных Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН (ныне Калмыцким научным центром РАН) в 1996 и 2016 г.

Ключевые слова: аграрный сектор, агропромышленное производство, сельское население, безработица, низкий уровень заработной платы

Abstract. The article reviews the period from the beginning of market agrarian reforms to the present days, summarizes some results of the transformation of Kalmykia's agrarian sector. It analyzes social consequences of the reforms in the agrarian sector as well as the fundamental causes of the current changes in the rural areas of Kalmykia. Results of the 1996 and 2016 sociological surveys conducted by the Kalmyk Institute

for Humanities of the Russian Academy of Sciences (at present — Kalmyk Scientific Center of the RAS) were used extensively.

Keywords: agrarian sector, agro-industry, rural population, unemployment, low level of wages.

В калмыцком, как и в целом российском, селе наблюдается огромное количество изменений, которые можно по-разному оценивать. За четверть века, прошедшую после начала аграрной реформы в стране, новые сельскохозяйственные предприятия фактически не возникли, сельское население значительно уменьшилось. Калмыцкие ученые, прежде всего экономисты, обращаясь к анализу трансформационных процессов в агропромышленном комплексе Калмыкии, основное внимание уделяют организационно-хозяйственным, экономическим и институциональным трансформациям в аграрном секторе республики и их эффективности. Гораздо в меньшей степени анализируются и оцениваются социальные последствия реформ. В данной статье, используя отдельные результаты социологических исследований 1996 и 2016 гг., мы постарались восполнить этот пробел, рассмотрев социальные результаты проведенных реформ. В 1996 г. крупное исследование «Об особенностях отношения различных социальных групп к современным экономическим преобразованиям» (N=500) было проведено под руководством К. П. Катушова, в то время являвшегося заведующим отделом социологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Среди опрошенных мужчины составили 49,3 %, женщины — 50,7 %. Распределение по возрасту выглядит следующим образом: респонденты в возрасте 18–29 лет — 18,3 %, 30–49 лет — 44,6 %, 50–59 лет — 27,7 %, 60 лет и старше — 9,4 %. Анализ результатов этого опроса изложен в монографии К. П. Катушова «Калмыкия в геопространстве России», изданной в г. Элисте в 1998 г. [Катушов 1998]. В данной статье рассмотрены ответы сельских респондентов (211 человек).

Автором статьи в 2016 г. был осуществлен массовый анкетный опрос в сельских районах республики в рамках выполнения государственного задания «Развитие сельских территорий Республики Калмыкия: проблемы и перспективы». Объем выборочной сово-

купности составил 387 человек — жителей 12 районов республики¹.

В аграрном секторе России с 1990-х гг. катастрофически сокращается сельскохозяйственное производство, неэффективно изменяется его структура, разрушается производственный потенциал, безвозвратно убывает и деградирует трудовой потенциал, ухудшается социально-экономическое положение сельского населения. Исследователи считают, что за время либерально-экономических реформ (1990–2005 гг.) удельный вес сельского хозяйства в ВВП России снизился с 16,4 до 5 %, более чем в 3 раза. Наполовину уменьшилось валовое производство сельскохозяйственной продукции: зерна — в 2 раза, скота и птицы в убойной массе — в 2,1 раза, молока — в 1,7, яиц — в 1,3 раза. Практически страна отброшена к уровню производства продукции 50-х гг. прошлого столетия. Наполовину уничтожено животноводство. Поголовье некоторых видов скота снижено до уровня 1913 г. [Лысенко 2006: 132].

В Республике Калмыкия за период 1991–1997 гг., как и в стране в целом, произошел спад производственного потенциала агропромышленного комплекса: снизилась материально-техническая база, а также уменьшилась продуктивность земледелия, животноводства и семеноводства. К. П. Катушов отмечает: «И без того низкая фондообеспеченность сельского хозяйства республики стала в пять раз ниже общероссийского уровня. Производство валовой продукции во всех категориях хозяйств в 1995 г. снизилось против среднегодового уровня 1986–1990 гг. на 52,2 %, в том числе продукции животноводства — на 46,6 %, а растениеводства — на 68,8 %.

¹ Из них 214 мужчин (55 %), 173 женщины (45 %). 226 респондентов проживают в сельских населенных пунктах (58 %), 161 — в районных центрах (42 %). Распределение по возрасту выглядит следующим образом: 2,6 % — респонденты до 20 лет, 16 % — 21–30 лет, 26,9 % — 31–40 лет, 24,3 % — 41–50 лет, 22,0 % — 51–60 лет, 8,0 % — старше 60 лет. По этническому составу в выборке представлены: 56,8 % — калмыки, 35,3 % — русские, 7,1 % выборки составляют представители других этнических групп. По виду деятельности представлены следующие социальные группы: студенты — 3,6 %, работники бюджетной сферы — 40,8 %, предприниматели — 5,2 %, работники по найму — 22,2 %, безработные — 12,9 %, пенсионеры — 11,4 %, находящиеся в отпуске по уходу за ребенком — 1,8 %.

Хозяйств, допустивших спад объемов производства (более 40 %), частично или полностью утративших кредитоспособность, насчитывается 75, что составляет свыше 80 % их общего количества по республике. Среди них полностью или большинство хозяйств Ики-Бурульского, Лаганского, Малодербетовского, Октябрьского, Кетченеровского, Целинного, Черноземельского, Юстинского, Яшкульского районов. Такие же утратившие свою кредитоспособность хозяйства имеются в остальных районах: Городовиковском, Сарпинском, Приютненском и Яшалтинском [Катушов 1998: 60].

Положение, сложившееся в агропромышленном комплексе Республики Калмыкия в 1990-е гг., можно объяснить рядом причин. По мнению исследователя, наиболее существенным из них является все возрастающий диспаритет цен на промышленную и сельскохозяйственную продукцию, который привел к финансово-экономической дестабилизации колхозов и совхозов, всего агропромышленного комплекса. Ослабление регулирующего влияния государственных органов на политику ценообразования и допущенный произвол коммерческих банков во взаимоотношениях с сельскими товаропроизводителями также сказались на положении сельского хозяйства Республики Калмыкия. К тому же неразвитость инфраструктуры сельскохозяйственного производства, ее товарно-сырьевая направленность, отсутствие возможностей по доведению продукции до конечной стадии переработки сделали нерентабельным содержание скота и птицы во многих бывших колхозах и совхозах, крестьянских и фермерских хозяйствах [Катушов 1998: 60].

Вследствие вышеуказанных факторов в республике были ликвидированы многие сельскохозяйственные предприятия, что привело не только к потере рабочих мест, но и ухудшению условий ведения подсобного хозяйства, снижению и без того низкого уровня жизни сельского населения, уменьшению привлекательности сельской местности, последующей активизации оттока населения. Естественно доходы на селе у большей части населения Калмыкии значительно сократились. По признанию 43,9 % сельских жителей, доходы их семей уменьшились. У 37,8 % респондентов се-

мейный доход резко упал [Катушов 1998: 296]. Результаты опроса 1996 г. показывают, что подавляющая часть опрошенных испытывает большие материальные затруднения. Об этом свидетельствуют и другие итоги анализируемого исследования (см. табл. 1). Так, и мужчин, и женщин прежде всего тревожат задержка зарплаты и пособий (72,9 %), низкий уровень заработной платы (35,8 %), социальное бесправие, беззащитность (30,0 %) [Катушов 1998: 295].

Таблица 1. *Распределение ответов на вопрос «Какие проблемы беспокоят, тревожат Вас (Вашу семью) более всего?» (Опрос 1996 г.) (в %)*

Варианты ответов	Муж.	Жен.
Задержка зарплаты, выплаты пособий	64,5	81,4
Низкая заработная плата	31,6	40,0
Социальное бесправие, беззащитность	30,3	30,0
Тяжелое материальное положение	30,3	24,3
Высокие цены	19,7	25,7

Разрыв доходов наиболее и наименее обеспеченного населения увеличивался на протяжении 1990-х гг. Вследствие усиления этой дифференциации резко обозначилась нелегальная и нетрудовая основа имущественного и социального расслоения, поэтому у части населения ослабли стимулы к созидательному труду. Пик этого негативного явления, отразившегося на материальном благополучии населения, пришелся на период 1994–1995 гг. и продолжался до конца 1990-х гг. Наиболее инициативные сельские жители стали искать рабочие места за пределами села, района, республики, не считаясь ни с их удаленностью, ни с нерешенностью бытовых условий, ни с психологическим дискомфортом пребывания вне семьи, вне родной земли.

Таблица 2. *Распределение ответов на вопрос «Как Вы оцениваете нынешнюю экономическую ситуацию в республике для себя?» (Опрос 1996 г.) (в %)*

Варианты ответов	Мужчины	Женщины
Благоприятной	3,9	2,9
Вполне терпимой	25,0	24,3
Терпимой с трудом	46,0	52,8

Крайне трудной, нетерпимой	23,8	17,1
Затрудняюсь ответить	1,3	2,9

Результаты опроса, проведенного в 1996 г., свидетельствуют, что в большинстве своем сельское население не удовлетворено своей жизнью и материальным положением (см.: табл. 2). Это те, кто считает экономическую ситуацию в республике терпимой с трудом, крайне трудной, нетерпимой (69,8 %). Их число более чем в два раза превышает число тех, кто ею удовлетворен, оценивает ситуацию в республике как благоприятную и вполне терпимую (28,7 %). К. П. Катусов выявил, что по итогам анкетирования женщины в сравнении с мужчинами оценивают обстоятельства личной жизни более пессимистично, что вполне объяснимо, так как тяготы перехода к рынку воспринимаются ими намного острее. Они менее защищены в социальном плане: ответили, что проживают за чертой бедности, среди женщин — 15 %, среди мужчин — 9,1 %, высказывают удовлетворение своей жизнью 25,2 % женщин и 30,8 % мужчин. Кроме социально-экономической сферы, женщины в большей степени вовлечены в область потребления, сферу культуры, духовной жизни, несомненные сдвиги в которых не остаются ими незамеченными [Катусов 1998: 295].

Данные мониторинга 1996 г. зафиксировали дальнейшее расслоение общества по уровню материального благосостояния. Уровень жизни большей части населения продолжал снижаться. 13 % (или каждый седьмой респондент) ответили, что не могут сегодня прокормить себя и свою семью. 26,3% опрошенных указали, что денег хватает лишь на самые необходимые продукты. 28 % — что на повседневные расходы и продукты денег хватает, но покупка одежды вызывает затруднение. По собственной оценке бедными считают себя 67,3 % респондентов, из них 13 % находятся по существу на грани нищеты и являются носителями крайних негативных эмоций [Катусов 1998: 147].

В 1990-е гг. животноводство перестало быть бюджетобразующей отраслью хозяйств республики. Содержание каждой овцы приносило убытки примерно в 100 рублей в деноминированных

ценах. Усиленные попытки поправить положение за счет строительства предприятий глубокой переработки продукции животноводства (заводы «Арсчи», «Элми» и др.) не дали ожидаемых результатов. К. П. Катушов с большим огорчением замечал, что эти предприятия, став монополистами в республике, диктуют свои условия поставщикам. Однако без надлежащей реанимации животноводства в республике эти предприятия обречены на застой, став источниками омертвления громадных в масштабе республики капиталов [Катушов 1998: 146].

Кризис социально-экономических процессов в стране на протяжении 1990–2000-х гг. наиболее остро проявляется в сельских районах, ухудшая и без того сложнейшее положение сельского населения. Село Калмыкии начала XXI в. наглядно иллюстрирует глубину кризиса в аграрном производстве. С целью изучения дальнейшего развития социально-экономических процессов, происходящих в сельских территориях республики, рассмотрим отдельные результаты анкетного опроса, проведенного автором в 2016 г.

Таблица 3. *Распределение ответов на вопрос: «Какие социальные проблемы села сильно влияют на Вашу жизнь?»*

Варианты ответов	Муж., в %	Жен., в %
Безработица	54,4	50,3
Низкий уровень оплаты труда	44,1	55,0
Молодежь покидает село, оставляя стариков	34,3	33,9
Отсутствие селообразующего предприятия	23,0	19,3
Отсутствие воды, газа	16,4	14,6

Данные анкетирования в 2016 г. показывают, что главными социальными проблемами, влияющими на жизнь селян, являются безработица (52,3 %), низкий уровень оплаты труда (49,5 %), активная миграция молодежи, оставляющей старшее поколение (33,6 %), отсутствие воды, газа (15,5 %). Мнение мужчин и женщин отличается приоритетностью указанных проблем. Так, первых (54,4 %) в большей степени беспокоит отсутствие занятости, а вторых (55,0 %) — низкие зарплаты.

Социологи села отмечают, что последние 25 лет (годы реализации аграрной реформы) изменили поселенческую реальность коренным образом, в настоящее время села стали различаться не уровнем урбанизации, а по элементарному показателю — наличию или отсутствию работодателя. По указанному признаку сельские поселения разделились на относительно медленно и ускоренно исчезающие [Великий и др. 2016]. Ситуация на рынке труда, для которой в 1990-е гг. характерны недостаточное развитие экономического потенциала, отсутствие инвестиционных ресурсов для развития производства, соответственно, ввода новых рабочих мест, и в 2000–2010-е гг. не изменилась. Ее продолжают характеризовать сложное финансовое положение сельскохозяйственных предприятий, низкий уровень занятости сельского населения. На научной конференции «Архаизм и модернизация в условиях устойчивого развития сельских территорий: современные проблемы и перспективы», состоявшейся в г. Элисте 31.10.2014, заместитель министра сельского хозяйства республики отметил, что половина сельских поселений республики не имеет селообразующих предприятий. Сельчан, занятых в аграрных предприятиях, небольшое количество [Намруева 2015а: 187]. Каждый пятый респондент анализируемого опроса 2016 г. указал, что более всего его волнует отсутствие селообразующего предприятия.

Функционирующие крупные хозяйства (крупхозы) базируются в селах, бывших центральных усадьбах колхозов, где еще остались и могут быть использованы производственные здания и другие сооружения. Согласны с утверждением исследователей из Института аграрных проблем РАН, что «жизнь в селах без работодателя обрекает их обитателей кормиться со своего огорода, стать трудовыми отходниками, либо переехать в другие места (последнее трудно осуществить, поскольку откладывать, копить нужные финансовые ресурсы здесь весьма сложно)» [Великий и др. 2016: 15].

В этой связи полностью разделяем мнение И. В. Кашаева о том, что «труд экономически активных граждан в личных подсобных хозяйствах, выполняющий роль своеобразного буфера между открытой безработицей и занятостью в реальном секторе, способен

лишь отчасти закамуфлировать усиливающиеся обнищание и де-профессионализацию работников, а потенциал получения доходов от занятости в теневом секторе в городе практически исчерпан» [Кацаев 2006: 104].

В данной ситуации важно знать, каковы социальное самочувствие, настроение у сельских жителей. Негативное настроение, связанное с неуверенностью в будущем, неопределенностью, безысходностью, пессимизмом, не способствует решению тех сложных проблем, которые стоят перед селом. Исследователи усматривают в этом опасность, потому что негативное воздействие социально-демографических проблем, отличающихся большей консервативностью, чем экономические, труднее преодолеть. Даже при благоприятном развитии событий и экономическом подъеме аграрного производства в сельской жизни еще долго будут продолжаться негативные явления, вызванные долговременностью действия социально-демографических процессов [Кацаев 2006: 105]. Данные процессы мы и наблюдаем в настоящее время в большинстве сельских территорий республики.

Таблица 4. *Распределение ответов на вопрос: «Не могли бы вы оценить, каким бывает Ваше настроение чаще всего в последнее время?» (Опрос 2016 г.)*

Варианты ответов	Муж., в %	Жен., в %
Чаще оптимистическое, приподнятое, хорошее	11,0	4,7
Чаще стабильное, уверенное	32,1	26,2
Когда как иногда хорошее, иногда тревожное, тяжелое	43,1	55,3
Чаще плохое, испытываю неуверенность, тревогу	12,9	10,7
Очень плохое, нет будущего	1,0	2,9

Результаты анкетирования, помещенные в таблице 4, свидетельствуют, что настроение у сельских жителей в последнее время чаще всего крайне противоречиво. Почти половина респондентов (49 %) чувствуют себя по-разному в зависимости от обстоятельств.

Такое состояние в большей степени характерно для женщин (55,3 %), нежели для мужчин (43,1 %). Они же более позитивно настроены (43,1 %), чем женщины (30,9 %). Отрицательные эмоции в равной мере испытывают и мужчины (13,9 %) и женщины (13,6 %). Эта группа, конечно, с трудом адаптируется к постоянно изменяющимся рыночным отношениям.

В условиях социально-экономического кризиса продолжает усиливаться дифференциация доходов сельского населения республики. Результаты социологического исследования, проведенного автором в 2016 г., свидетельствуют об увеличении тенденции расслоения в селах республики. Так, по мнению 23,5 % респондентов, их материальное положение за последние три года улучшилось. Около половины опрошенных считает, что оно у них не изменилось. Оставшаяся часть (26,6 %) призналась, что их положение ухудшилось. Согласно разделяемому нами мнению З. В. Калугиной, характерной особенностью сельской России является резкое ухудшение условий и качества жизни не отдельных социальных групп, а целых сообществ [Калугина и др. 2008: 120]. Это произошло вследствие тотальной, поспешной и по сути формальной реорганизации многих коллективных хозяйств, которые в советский период являлись основными работодателями на селе, а в постсоветский период прекратили свое существование.

Сибирские социологи выделяют три уровня бедности: обездоленность или крайнюю бедность (когда *«денег не хватает даже на питание»*), средний уровень (таким бедным *«средств хватает на скромное питание и оплату коммунальных услуг, но не хватает на приобретение недорогой одежды и других крайне необходимых вещей»*) и относительную бедность (для кого *«проблемой является покупка вещей длительного пользования»*) [Сергиенко 2016: 51–76]. Полученные нами данные, приведенные в таблице 5, позволяют определить два уровня бедности сельского населения республики. На уровне крайней бедности или обездоленности находятся 21,4 % опрошенных. У большей части респондентов (71,5 %) доходы свидетельствуют о средней бедности, когда такие бедные

могут приобретать только самое необходимое. Следует отметить, что женщинам (93,5 %) свойственно оценивать ниже свои доходы в большей степени, чем мужчинам (82,4 %).

Таблица 5. *Распределение самооценки уровня доходов*

Варианты ответов	Муж.	Жен.	Общ. сред.
Еле сводить концы с концами, ни на что не хватает, постоянно покупаю продукты в долг	17,1	25,7	21,4
Приобретать только самое необходимое	65,3	77,8	71,5
Приобретать необходимое и бытовую технику (без ущерба для бюджета)	10,0	—	5,0
Приобретать качественные продукты питания, бытовую технику, отдыхать за границей (без ущерба)	2,1	1,1	1,6
Приобретать качественные продукты питания, автомобиль, недвижимость, отдыхать за границей	1,0	0	0,5

Проведенный нами анализ показывает, что социально-экономическое развитие села и в 1990-е и в начале 2000-х гг. происходило и происходит в условиях упадка во многих областях общественной жизни. Картина, описанная К. П. Катушовым в середине 1990-х гг., наблюдается и через два десятилетия еще в больших масштабах. «Все более удручающий вид принимают отдельные фермы. Пустые глазницы окон, а то и развалившиеся остовы жилых и производственных помещений производят жалкое и странное впечатление [Катушов 1998: 185]. Статистические показатели свидетельствуют, что сельское население неуклонно уменьшается: если в 1995 г. насчитывалось 196,1 тыс. человек, то через 20 лет, в 2015 г. сельчан стало 154,0 тыс. человек [Калмыкия... 2016: 19]. За два десятилетия численность сельского населения сократилась более чем на 40 тыс. человек, т. е. исчезло население трех районов региона. Отток сельских жителей связан с проблемами социального и экономического характера, среди которых выделим основные: низкий уровень зарплаты, сокращение сельскохозяйственных организаций, отсутствие рабочих мест, недостаточно развитая социальная инфраструктура.

В начале 2000-х гг. государство изменяет свое отношение к аграрной отрасли: усилилась финансовая и институциональная поддержка сельских товаропроизводителей, расширились их возможности получения кредитных ресурсов. В этот период разработан и частично реализован приоритетный национальный проект по развитию агропродовольственного комплекса. Проект включал три основных направления: ускоренное развитие животноводства, стимулирование развития малых форм хозяйствования в агропромышленном комплексе (личных подсобных и фермерских хозяйств); обеспечение доступным жильем специалистов на селе [Калугина 2015: 120]. Безусловно, реализация этого проекта положительно сказалась на деятельности отечественного агропромышленного комплекса, однако не решила всех его проблем.

К положительным итогам указанного российского проекта следует отнести: увеличение производства сельскохозяйственной продукции, снижение числа убыточных сельскохозяйственных предприятий с 51 % в 2000 г. до 22 % в 2007 г., повышение рентабельности производства с 7 до 16 % [Российский статистический ... 2008: 444], уменьшение нагрузки на личные подворья населения, укрепление фермерского сектора.

Эти позитивные изменения наблюдаются и республике, что сказалось на восприятии социально-экономических процессов. Так, изменилась оценка, данная сельским населением экономической ситуации в республике (см. табл. 6). Значительно увеличилось количество тех, кто удовлетворен положением дел в регионе: с 33,7 % в 1996 г. до 52,1 % в 2016 г. При этом происходит уменьшение числа тех, кто с трудом терпит сложившуюся экономическую ситуацию (с 38,5 % в 1996 г. до 36,3 % в 2016 г.). Количество селян, с трудом переносящих сложности своего положения, уменьшилось за исследуемый период в два раза (с 19,3 % в 1996 г. до 9,0 % в 2016 г.). Можно констатировать, что экономическая ситуация в республике постепенно улучшается, что отражается на жизни сельского населения.

Таблица 6. *Распределение ответов на вопрос: «Как Вы оцениваете нынешнюю экономическую ситуацию в республике для себя?»*

№	Варианты ответов	Селяне 1996 г.	Селяне 2016 г.
1	Благоприятной	7,7	12,8
2	Вполне терпимой	26,0	39,3
3	Терпимой с трудом	38,5	36,3
4	Крайне трудной, нетерпимой	19,3	9,0
5	Затрудняюсь ответить	8,3	2,0

Специалисты отмечают, что реализация национального проекта способствовала положительной динамике увеличения удельного веса прибыльных организаций в стране (58,3 % в 2005 г. и 72,6 % в 2012 г.), однако их общее число неуклонно снижается (19,8 тыс. в 2005 г.; 9,0 — в 2008 г.; 6,4 — в 2012 г.). В среднем рентабельность аграрного сектора растет как в растениеводстве, так и в животноводстве. Наибольшую доходность в животноводстве среди регионов Юга России имеют Республика Адыгья (28,7 %) и Республика Калмыкия (16,8 %). Показатель рентабельности по растениеводству в Калмыкии равен 9 [Патракеева 2014: 102]. Для аграрного региона, на наш взгляд, этот результат очень высок, и он свидетельствует, что в республике стали уделять особое внимание развитию растениеводческой отрасли, без которой невозможна интенсификация животноводства.

С 2014 г. ситуация на отечественном продовольственном рынке существенно изменилась вследствие введения Россией продовольственного эмбарго. Отказ от импорта ряда продовольственных товаров, ориентация на внутреннее производство, направленное на импортозамещение, предоставили отечественному АПК исторический шанс для социально-экономического прорыва.

Республика Калмыкия активно включена в процессы импортозамещения, а именно мясной продукции. Современное состояние сельскохозяйственной отрасли в республике свидетельствует о том, что после ее затяжного кризисного состояния наметились определенные позитивные сдвиги, получили развитие рыночные формы хозяйствования, крестьянские (фермерские) хозяйства, личные подсобные хозяйства, сельскохозяйственные потребительские кооперативы [Намруева 2015б: 196].

Далее, анализируя результаты социологических исследований, сравним, как изменилось материальное положение сельских жителей за последние три года на момент опроса (см. табл. 7).

Таблица 7. Как изменилось Ваше материальное положение (Вашей семьи) за последние три года? (Опросы 1996, 2016 г.)

№	Варианты ответов	1996 г., в %	2016 г., в %
1	Стали жить значительно лучше	3,3	3,1
2	Стали жить несколько лучше	12,5	20,4
3	Не изменилось	17,7	49,1
4	Стали жить несколько хуже	28,9	19,4
5	Стали жить намного хуже	19,2	4,7
6	Жить стало невозможно, еле сводим концы с концами	14,3	2,6
7	Затрудняюсь ответить	1,4	0,5

Данные опросов показывают, что незначительно увеличилось количество тех, у кого улучшилось материальное положение, — с 15,7 % в 1996 г. до 23,5 % в 2016 г. За два десятилетия жизнь стабилизировалась у половины опрошенных, которые зафиксировали, что материальное положение не изменилось (17,7 % в 1996 г., 49 % в 2016 г.). Незначительное ухудшение в материальном плане испытывали 28,9 % в 1996 г. и 19,4 % в 2016 г. В значительном ухудшении признались 19,2 % респондентов первого опроса и 4,7 % респондентов второго опроса. Можно утверждать, что худшие времена остались в прошлом, в 1990-х гг. Численность тех, кто выбрал варианты ответа: «стали жить несколько хуже», «стали жить намного хуже», — сократилась вдвое (с 48,1 до 24,1 %). По прошествии 20 лет значительно, в 5,5 раза уменьшилось число тех, кому жить невозможно, кто еле сводит концы с концами. Можно констатировать, что текущая экономическая ситуация в республике по сравнению с 1996 г. постепенно улучшилась, и это отразилось на материальном положении сельских респондентов. По нашему мнению, они постепенно, иногда болезненно, вписываются в реально существующие рыночные условия.

В результате проводимых в регионе экономических преобразований функционирует 110 сельскохозяйственных предприятий, 2,7 тыс. крестьянских (фермерских) хозяйств и 13,97 тыс. личных подсобных хозяйств [Концепция... 2010]. Основу экономики аграрного сектора республики составляет животноводство, ориентированное в основном на мясное скотоводство, мясное и тонкорунное овцеводство. За последнее десятилетие в ходе аграрной реформы произошли структурная перестройка и перераспределение объемов производства между различными категориями хозяйств и отраслями сельскохозяйственного производства. П. П. Великий пишет: «После многих десятилетий раздаточной экономики и командных методов управления сельские жители получили формальное право самим выбрать одну из форм хозяйствования, основанных на рыночной философии» [Великий 2007: 15].

Таким образом, за 20 лет в агропромышленном комплексе Республики Калмыкия произошли радикальные изменения. Остановлен процесс развала сельского хозяйства, его основной отрасли животноводства. В 2010-е гг. в республике последовательно реализуется задача интенсификации животноводства и создания собственной современной перерабатывающей промышленности. Это способствует увеличению рентабельности сельхозпроизводства, созданию новых рабочих мест, повышению налоговых доходов. В настоящее время в республике действует шесть мясоперерабатывающих предприятий и шесть убойных цехов с общей производственной мощностью более 145 т в смену. Реализуется четыре инвестиционных проекта, направленных на переработку мясной продукции. Однако, наряду с реализацией важнейших задач развития аграрной отрасли, в функционировании сельских территорий республики наблюдается «парадокс современного сельского уклада аграрной политики» [Фирсов и др. 2014: 168]. Одновременно проявляются противоположно направленные тенденции: расширяется агропроизводство, но сокращается сельское население, государство увеличивает кредитную поддержку селян, а у них исчезает мотивация к сельскохозяйственным видам занятий. И список этих противоречий можно, к сожалению, продолжить. Прове-

денный нами анализ показал, что село имеет будущее, различные способы выживания не позволят ему бесследно кануть в Лету. Главные агенты социального воспроизводства села — власть, бизнес и сельская общность — обязаны согласовывать свои действия по укреплению продовольственной безопасности страны, где одну из ключевых позиций по мясному скотоводству занимает Республика Калмыкия.

Литература

Великий П. П. Социальная политика на селе: новые вызовы, старые ограничения // Журнал исследований социальной политики. 2007. Т. 5. № 2. С. 131–144.

Великий П. П., Мореханова М. Ю., Дакирова С. Т. Воспроизводство жизненного пространства российского села: настоящее и будущее // Региональные агросистемы: экономика и социология. 2016. № 1. С. 15.

Калмыкия в цифрах: краткий стат. сб. Элиста: КалмыкияСтат, 2016. 153 с.

Калугина З. И. Рыночная трансформация аграрного сектора России: социологический дискурс. Новосибирск: Изд-во ИЭОПП СО РАН, 2015. 342 с.

Калугина З. В., Фадеева О. П. Сельские сообщества в эпоху перемен: стратегии сопротивления экономической и социальной депривации // Вестник РГНФ. 2008. № 4. С. 120–127.

Катушов К. П. Калмыкия в геопространстве России. Элиста: Джангар, 1998. 336 с.

Кацаев И. В. Некоторые аспекты социально-экономической ситуации в сельской местности Ставропольского края // Устойчивое развитие агропродовольственного сектора как важнейший фактор социально-экономической стабильности России: мат-лы II Всерос. конгресса экономистов-аграрников (г. Москва, 13–15 февраля 2006 г.) Ч. II. М.: Росинформротех, 2006. С. 104–106.

Концепция устойчивого развития сельских территорий Российской Федерации на период до 2020 года (утв. Распоряжением Правительства РФ от 30 ноября 2010 г. № 2136-р) // СПС «ГАРАНТ».

Лысенко Е. Г. Лимитирующие факторы устойчивого развития сельского хозяйства России // Устойчивое развитие агропродовольственного сектора как важнейший фактор социально-экономической стабильности России: мат-лы II Всерос. конгресса экономистов-аграрников (г. Москва, 13–15 февраля 2006 г.). Ч. II. М.: Росинформротех, 2006. С. 131–135.

Намруева 2015а — Намруева Л. В. Сельские территории Республики Калмыкия: социально-демографическая ситуация в 2000-е и 2010-е гг. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 186–192.

Намруева 2015б — Намруева Л. В. Сельские поселения Республики Калмыкия в 2010-е гг.: типы и характеристика // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 192–197.

Патракеева О. Ю. Оценка инвестиционной привлекательности сельского хозяйства регионов Юга России // Модернизация полиэтничного макрорегиона и сопредельных государств: опыт, проблемы, сценарии развития: мат-лы Всерос. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 18–19 сентября 2014 г.) / отв. ред. акад. Г. Г. Матишов. Ростов н/Д: ЮИЦ РАН, 2014. С. 100–103.

Российский статистический ежегодник: стат. сб. 2008. М.: Росстат, 2008. 999 с.

Сергиенко А. М. Социально-экономические неравенства в сельском социуме: динамика, последствия и механизмы // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (г. Екатеринбург, 19–21 октября 2016 г.): мат-лы V Всерос. социол. конгресса / отв. ред. В. А. Мансуров. М.: Российское общество социологов, 2016. С. 51–76.

Фирсов А. И., Полулях Ю. Г., Ададимова Л. Ю. Критерии социальной справедливости и экономической целесообразности в вопросах функционирования сельских территорий // Настоящее и будущее агропромышленного комплекса России: мат-лы V Всерос. конгресса экономистов-аграрников, посвящ. 125-летию А. В. Чаянова (г. Москва, 21–22 ноября 2013 г.). Т. 2. М.: Росинформагротех, 2014. С. 168–173.

References

The Concept of Sustainable Development of Rural Areas of the Russian Federation for the Period up to 2020 (approved by Order of the Government of the Russian Federation of November 30, 2010. No. 2136-р). GARANT. (In Russ.)

Firsov A. I., Polulyakh Yu. G., Adadimova L. Yu. Criteria of Social Justice and Economic Expediency in Functioning of Rural Areas. In: Present and Future of the Agro-industrial Complex of Russia. Conf. proc., dedicated to the 125th anniversary of A. V. Chayanov (Moscow, 21–22 November 2013). Vol. 2. Moscow: Rosinformagrotech, 2014. Pp. 168–173. (In Russ.)

Kalmykia in Figures. Elista: Kalmykiastat. 2016. 153 p. (In Russ.)

Kalugina Z. I. Market Transformation of Agrarian Sector in Russia: Sociological Discourse. Novosibirsk: Institute for Economics and Organization of Industrial Production of the RAS Publ., 2015. 342 p. (In Russ.)

Kalugina Z. V., Fadeeva O. P. Rural Communities in the Age of Change: Strategies for Resistance of Economic and Social Deprivation. *Bulletin of Russian Scientific Fund for Humanities*. 2008. No. 4. Pp. 120–127. (In Russ.)

Kashchaev I. V. Some Aspects of the Socio-economic Situation in Rural Areas of Stavropol Territory. In: Sustainable Development of the Agrarian Sector as an Important Factor in the Socio-Economic Stability of Russia. Conf. proc. (Moscow, 13–15 February 2006). Part II. Moscow: Rosinformagrotech, 2006. Pp. 104–106. (In Russ.)

Katushov K. P. Kalmykia, in Russian Geospace. Elista: Dzhangar, 1998. 336 p. (In Russ.)

Lysenko E. G. Limiting Factors of Sustainable Development of Agriculture in Russia. In: Sustainable Development of Agrifood Sector as the Most Important Factor of Socio-Economic Stability of Russia. Conf. proc. (Moscow, 13–15 February 2006). Part II. Moscow: Rosinformagrotech, 2006. Pp. 131–135. (In Russ.)

Namrueva L. V. Rural Territories of the Republic of Kalmykia: Socio-demographic Situation in the 2000s and 2010s. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 3. Pp. 186–192. (In Russ.)

Namrueva L.V. Rural Settlements of the Republic of Kalmykia in the 2010s: Types and Characteristics. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 192–197. (In Russ.)

Patrakeeva O. Yu. Estimation of Investment Attractiveness of Agriculture of Regions of the South of Russia. In: Modernization of Poli-ethnic Macro-region and Neighboring States: Experience, Problems, Development Scenarios. Conf. proc. (Rostov-on-Don, 18–19 September 2014). Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of the RAS, 2014. Pp. 100–103. (In Russ.)

Russian Statistical Yearbook. Moscow: Rosstat, 2008. 999 p. (In Russ.)

Sergiyenko A. M. Socio-economic Inequalities in Rural Society: Dynamics, Consequences and Mechanisms. In: Sociology and Society: Social Inequality and Social Justice. Conf. proc. (Ekaterinburg, 19–21 October 2016). V. A. Mansurov (ed.). Moscow: Russian Society of Sociologists, 2016. Pp. 51–76. (In Russ.)

Velikiy P. P. Social Policy in Rural Areas: New Challenges, Old Limitations. *Journal of Social Policy Research*. 2007. Vol. 5. No. 2. Pp. 131–144. (In Russ.)

Velikiy P. P., Morekhanova M. Yu., Dakirova S. T. Reproduction of the Russian Village Life Space: Present and Future. *Regional Agrosystems: Economy and Sociology*. 2016. No. 1. P. 15. (In Russ.)

Сельское население Республики Калмыкия: основные демографические тенденции

Rural Population of the Republic of Kalmykia: the Main Demographic Trends

*Б. Б. Нусхаева (B. Nuskhaeva)*¹

¹ кандидат социологических наук, научный сотрудник, отдел комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: nuskhaevabb@kigiran.com

Ph. D. in Sociology (Candidate of Sociological Sciences), Research Associate, Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: nuskhaevabb@kigiran.com

Аннотация. На основе анализа статистических данных по сельскому населению Республики Калмыкия рассмотрены основные демографические тенденции. Одной из главных тенденций является сокращение численности сельского населения, причем этот процесс происходит более интенсивно, чем в городе. Данные о размещении населения по районам республики показывают большую плотность населения в более благоприятных природно-климатических территориях и районе, прилегающем к столице региона. Изучение возрастной структуры сельского населения свидетельствует о сокращении удельного веса детей в возрасте до 14 лет. Одной из благоприятных тенденций является рост ожидаемой продолжительности сельского населения, однако он стабильно ниже, чем у городского населения.

Ключевые слова: сельское население, возрастная структура населения, ожидаемая продолжительность жизни, плотность населения, миграция.

Abstract. The article considers the main demographic trends through the prism of analysis of statistical data on Kalmykia's rural population. One major trend is the rural population's decline, and the process is more intense than that in the city. The data on the distribution of the population throughout the districts of the republic show a sufficiently large population density in the naturally and climatically favorable territories as well as the district adjacent to the capital of the region. Studies of the age structure of the rural population indicated a reduction in the proportion of children aged 14 and below. One favorable trend is a growth in the expected lifespan of rural dwellers though it is still consistently shorter than that of urban residents.

Keywords: rural population, age structure of the population, expected lifespan, population density, migration.

Развитие демографических процессов в Калмыкии имеет региональную специфику, которая обусловлена природно-климатическими условиями и социально-экономической ситуацией в регионе. В Республике Калмыкия самая низкая плотность населения на Юге России: 3,8 человек на 1 км², что ниже общероссийского показателя в 2,2 раза [Республика Калмыкия 2015: 9]. Другой особенностью региона является преобладание сельского населения над городским. По данным Территориального органа федеральной службы государственной статистики по Республике Калмыкия, численность населения республики по состоянию на 1 января 2016 г. составляет 278 723 человека, из них 125 974 городского и 152 759 сельского населения, что составляет 45,2 и 54,8 % соответственно [Численность населения ... 2017]. В Российской Федерации можно выделить 7 регионов, где более 50 % населения проживают в сельской местности. К ним относятся в основном регионы Южного Федерального и Северо-Кавказского округов: Республика Адыгея, Республика Калмыкия, Республика Дагестан, Республика Ингушетия, Карачаево-Черкесская Республика, Чеченская Республика, а также Республика Алтай, где удельный вес сельского населения составляет 70,8 % от общей численности населения [Регионы России 2016: 41–42].

Рассмотрим изменение численности сельского населения Республики Калмыкия с 2001 по 2015 г. Согласно статистическим данным, численность сельского населения в 2001 г. составляла 175 296 человек. Можно отметить, что численность сельского населения с 2001 по 2016 г. сократилась на 22 537 человек, или 12,9 % [Республика Калмыкия 2010: 18]. Таким образом, одной из основных тенденций является сокращение численности сельского населения. Стоит отметить, что сокращение общей численности населения региона за указанный период составило 27 632 человека (9,0 %), городского населения с 131 985 до 125 974 человек, или на 6 011 человек (4,6 %). Другими словами, сокращение численности сельского населения происходит более интенсивно. Эта ситуация связана с высоким уровнем безработицы в сельской местности, активной миграцией населения трудоспособного воз-

раста и молодежи. Л. В. Намруева выделяет три миграционных вектора сельских жителей: миграция в крупные и средние сельские поселения, миграция в районные центры как наиболее крупные поселения, миграция в столицу региона, г. Элисту [Намруева 2015: 194]. Стоит дополнить, что существует активная миграция сельского населения в мегаполисы и районы Севера.

Если анализировать численность сельского населения по районам республики, можно отметить наибольшую численность населения в Целинном районе. Эта ситуация объясняется близостью к столице республики. На начало 2016 г. численность населения Целинного района составила 20 352 человека, или 7,3 % от общей численности населения региона. Следующим по численности является Яшалтинский район, население которого на начало 2016 г. составило 15 800 человек (5,7 %). Этот район характеризуется высокой плотностью населения по сравнению с другими районами республики, которая связана с более благоприятными природно-климатическими условиями. Далее по численности следуют Яшкульский район (14 707 человек, или 5,3 %), Сарпинский район (12 526 человек, или 4,5 %), Черноземельский район (12 618 человек, или 4,5 %), Приютненский район (10 880 человек, или 3,9 %), Ики-Бурульский район (10 552 человека, или 3,8 %), Малодербетовский район (10 037 человек, или 3,6 %), Юстинский район (9 958 человек, или 3,6 %), Кетченеровский район (9 740 человек, или 3,5 %). Наименьшая численность сельского населения приходится на Городовиковский и Лаганский районы (6 988 и 5 369 человек соответственно), что составляет 2,5 и 1,9 % от общей численности населения республики. Данная ситуация определяется сосредоточением большей части населения в районных центрах, г. Городовиковске и Лагани, удельный вес населения которых составляет 55,7 и 71,0 % от численности населения района.

Таблица 1. Численность сельского населения по районам Республики Калмыкия на начало 2016 г.

Районы	Численность населения	% от общей численности населения
Все население РК	278 733	100
Городовиковский район	6 988	2,5
Ики-Бурульский район	10 552	3,8
Кетченеровский район	9 740	3,5
Лаганский район	18 539	1,9
Малодербетовский район	10 037	3,6
Октябрьский район	8 636	3,1
Приютненский район	10 880	3,9
Сарпинский район	12 526	4,5
Целинный район	20 352	7,3
Черноземельский район	12 618	4,5
Юстинский район	9 958	3,6
Яшалтинский район	15 800	5,7
Яшкульский район	14 707	5,3

Изучение плотности населения по районам Республики Калмыкия свидетельствует о неравномерном расселении населения. Наибольшая плотность населения отмечается в Городовиковском (с учетом населения г. Городовиковска) и Яшалтинском районах, которые располагаются в более благоприятных природно-климатических условиях. Анализ взаимосвязи природно-климатических условий и расселения населения Республики Калмыкия, осуществленный Б. Б. Нусхаевой и Д. А. Буваевым, показывает, что наибольшая плотность населения приходится на районы, которые располагаются в слабо аридных зонах [Нусхаева, Буваев 2012: 66].

Рассматривая изменения численности населения районов с 2000 по 2015 г., можно подчеркнуть, что Целинный район является единственным районом в республике, в котором наблюдается миграционный прирост на протяжении первого десятилетия XXI в. (за исключением 2008 г.). Это связано с расположением района, а именно близостью к столице республики, и миграцией населе-

ния из других районов в поисках трудоустройства и улучшением социально-экономических условий жизни. Другие районы республики, а также г. Элиста и подчиненные его администрации сельские населенные пункты на протяжении рассматриваемого периода в целом характеризуются отрицательным сальдо миграции (за исключением некоторых лет в отдельных районах). Именно миграция является основной причиной убыли населения. Анализ миграционных процессов в Калмыкии, проведенный Н. В. Бадмаевой и Б. В. Иджаевой, позволил сделать вывод, что «тенденции всевозрастающей миграции населения негативно сказываются на демографическом потенциале региона» [Бадмаева, Иджаева 2013: 140].

Интересные данные, на наш взгляд, представляет анализ проблемы возрастной структуры сельского населения. В рамках данной статьи проанализирован удельный вес основных возрастных групп 11 районов республики, которые состоят только из сельских населенных пунктов, т. е. Лаганский и Городовиковский районы исключены из расчетов. Возрастной состав сельского населения Республики Калмыкия рассмотрен по следующим категориям: дети до 14 лет, взрослые, включающие молодежь в возрасте 15–34 лет и возрастную группу 35–60 лет, пожилые люди в возрасте 60 лет и старше. Расчеты произведены на основе данных, опубликованных Территориальным органом Федеральной службы государственной статистики по Республике Калмыкия в статистических ежегодниках [Калмыкия в цифрах 2004: 25; Республика Калмыкия 2015: 24]. По состоянию на 1 января 2014 г. в сельской местности проживают 28 272 ребенка в возрасте до 14 лет. Их удельный вес составил 20,6 % от общей численности населения 11 районов республики. Молодежь в возрасте 15–34 лет составляют 38 412 человек, или 28,1 % от сельского населения. Во второй группе взрослых насчитывается 50 992 человека, что составляет 37,2 % в структуре сельского населения. И 19 273 человека представляют возрастную группу в возрасте 60 лет и старше. Удельный вес пожилых людей равен 14,1 % от общей численности сельского населения. К возрастной группе «65 лет и старше» отнесено 9 656 человек, их

удельный вес составляет 8,3 %. Согласно шкале старения, принятой в демографии, население считается старым, если доля населения в возрасте 65 лет и старше превышает 7 % [Демография и статистика населения 2006: 129], т. е. сельское население Калмыкии можно считать старым. Если рассматривать динамику последних десятилетий, стоит отметить, что этот порог в Калмыкии был достигнут в 1995 г. [Нусхаева 2012: 5462].

Таблица 2. Удельный вес возрастных групп сельского населения Республики Калмыкия в 2000 и 2014 г. (в %)

	2000	2014
Дети до 14 лет	26,8	20,6
Взрослые, в том числе:		
молодежь (15–34 лет)	27,3	28,1
возрастная группа (35–59 лет)	32,6	37,2
Пожилые люди (60 лет и старше), в том числе:	13,3	14,1
в возрасте 65 лет и старше	8,2	8,2

Сравнение возрастной структуры сельского населения 11 районов Республики Калмыкия позволяет показать основные тенденции. Прежде всего, это сокращение удельного веса детей в возрасте до 14 лет. Если в 2000 г. на долю этой возрастной группы приходилось 26,8 % населения, то в 2014 г. ее доля сократилась до 20,6 %. Соответственно, с 2000 по 2014 г. возрастает удельный вес взрослого населения с 59,9 до 65,3 %. Также растет доля пожилых людей: с 13,3 до 14,1 %. В дальнейшем эта тенденция сохранится. Таким образом, можно сделать вывод об изменении возрастной структуры сельского населения региона.

Одной из благоприятных тенденций можно считать рост ожидаемой продолжительности жизни сельского населения. За период с 2001 по 2015 г. ожидаемая продолжительность жизни сельского населения возросла. В 2001 г. этот показатель составлял 66 лет, а в 2015 г. возрос до 71,8 лет. Сравнение ожидаемой продолжительности жизни сельского и городского населения свидетельствует о более низких показателях у сельского населения. В 2015 г. этот показатель у городского населения составил 72,5 лет [Ожидаемая продолжительность жизни ... 2017].

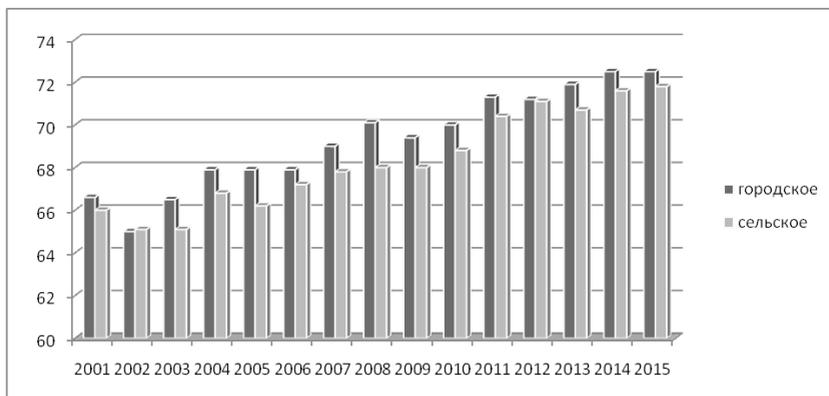


Рис. 1. Сравнение ожидаемой продолжительности жизни городского и сельского населения Республики Калмыкия с 2001 по 2015 г. (лет)

Стоит отметить, что на протяжении всего периода 2001–2015 гг. ожидаемая продолжительность жизни городского населения выше ожидаемой продолжительности жизни сельского населения. За исключением 2002 г., когда ожидаемая продолжительность жизни сельского населения составила 65,1 года, а городского — 65,0 года [Республика Калмыкия 2010: 31]. Таким образом, мы подтверждаем тезис о более сложной демографической ситуации в сельских поселениях и более высоких показателях смертности среди сельского населения. Вместе с тем отмечаем рост ожидаемой продолжительности жизни сельского населения.

Статистические данные свидетельствуют как о сокращении численности сельского населения, так и о сокращении числа населенных пунктов в Калмыкии. Согласно Реестру административно-территориальных единиц Республики Калмыкия, утвержденному указом Главы Республики Калмыкия от 01.11.2010 № 328, упразднено 6 населенных пунктов. И по состоянию на 1 января 2015 г. в регионе всего 262 сельских населенных пунктов [Указ... 2017].

Если в основу изменений, происходящих в сельской местности, взять классификацию изменений людности и численности сельских населенных пунктов, предложенную В. В. Падирковским, то Республику Калмыкию можно отнести к четвертому типу.

К данному типу относятся регионы, для которых характерными тенденциями являются сокращение людности и числа сельских поселений. Как отмечает исследователь, это является «признаками депопуляции и разрушения каркаса сельского расселения» [Пацирковский 2010: 86].

Анализ статистических данных по сельскому населению позволяет сделать вывод об основных демографических тенденциях в Калмыкии. Во-первых, сокращение численности сельского населения, которое происходит к тому же более интенсивно, чем городского. Во-вторых, миграционный рост численности Целинного района при миграционной убыли населения во всех районах республики, определяемый близостью района к столице республики. В-третьих, сокращение удельного веса детей в возрасте до 14 лет. В-четвертых, увеличение ожидаемой продолжительности жизни сельского населения, но этот показатель среди сельского населения стабильно ниже, чем городского.

Литература

Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Демографический и трудовой потенциалы Республики Калмыкия // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 138–144.

Демография и статистика населения: учебник / И. И. Елисеева, Э. К. Васильева, М. А. Клупт и др.; под ред. И. И. Елисеевой. М.: Финансы и статистика, 2006. 688 с.

Калмыкия в цифрах: стат. сб. Элиста: Джангар, 2004. 316 с.

Намруева Л. В. Сельские территории Республики Калмыкия в 2010-е гг.: типология и характеристика // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 192–197.

Нусхаева Б. Б. Смертность как демографическая проблема Республики Калмыкия // Социология и общество. Глобальные вызовы и региональное развитие: мат-лы IV Очеред. Всерос. социолог. конгресса. М.: РОС, 2012. С. 5459–5466.

Нусхаева Б. Б., Буваев Д. А. Влияние природно-климатических условий на размещение населения Республики Калмыкия // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 62–68.

Ожидаемая продолжительность жизни при рождении [электронный ресурс] // URL: http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/statrk/resources/fb0fba804cc740dcb1b5f71cb077b59e (дата обращения: 06.02.2017).

Пацирковский В. В. Сельско-городская Россия. М.: ИСЭПН РАН, 2010. 390 с.

Регионы России. Социально-экономические показатели. 2016: стат. сб. М.: Росстат, 2016. 1326 с.

Республика Калмыкия. Статистический ежегодник. 2010: стат. сб. Элиста: Калмыкиастат, 2010. 323 с.

Республика Калмыкия. Статистический ежегодник. 2015: стат. сб / Элиста: Калмыкиастат, 2015. 302 с.

Указ Главы Республики Калмыкия от 01.11.2010 № 328 «О внесении дополнений в Реестр административно-территориальных единиц Республики Калмыкия, утвержденный Указом президента Республики Калмыкия от 26 декабря 2001 года № 235 „Об утверждении Реестра административно-территориальных единиц Республики Калмыкия“» [электронный ресурс] // URL: <http://docs.cntd.ru/document/460201427> (дата обращения: 02.03.2017).

Численность населения Республики Калмыкия на начало 2016 г. [электронный ресурс] // URL: http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/statrk/resources/.htm (дата обращения: 03.02.2017).

References

Badmaeva N. V., Idzhaeva B. V. Demographic and Labour Potential of the Republic of Kalmykia. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2013. No. 1. Pp. 138–144. (In Russ.)

The Decree of the Head of the Republic of Kalmykia No. 328. 01.11.2010. “On Making Additions to the Register of Administrative and Territorial Units of the Republic of Kalmykia, Approved by the Decree of the President of the Republic of Kalmykia No. 235. 26 December 2001. “On Approval of the Register of Administrative and Territorial Units of the Republic of Kalmykia”. Available at: <http://docs.cntd.ru/document/460201427> (accessed: 2 March 2017). (In Russ.)

Demography and Population Statistics. I. I. Eliseeva, E. K. Vasilieva, M. A. Klupt et al. I. I. Eliseeva (ed.). Moscow: Finance and Statistics, 2006. 688 p. (In Russ.)

Kalmykia in Figures. Elista: Dzhangar, 2004. 316 p. (In Russ.)

Life Expectancy at Birth. Available at: http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/statrk/resources/fb0fba804cc740dcb1b5f71cb077b59e (accessed: 6 February 2017). (In Russ.)

Namrueva L. V. Rural Territories of the Republic of Kalmykia in the 2010s: Typology and Characteristics. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 192–197. (In Russ.)

Nuskhaeva B. B. Mortality as a Demographic Problem in the Republic of Kalmykia. In: *Sociology and Society. Global Challenges and Regional Development*. Conf. proc. Moscow: Russian Society of Sociologists, 2012. Pp. 5459–5466. (In Russ.)

Nuskhaeva B. B., Buvaev D. A. Influence of Natural and Climatic Conditions on the Placement of the Population of the Republic of Kalmykia. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2012. No. 4. Pp. 62–68. (In Russ.)

Patsirkovskiy V. V. Countryside-City Russia. Moscow: Institute of Socio-Economic Problems of Population of the RAS, 2010. 390 p. (In Russ.)

Population of the Republic of Kalmykia at the Beginning of 2016. Available at: http://statrk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/statrk/resources/.htm (accessed: 3 February 2017). (In Russ.)

Regions of Russia. Socio-Economic Indicators. 2016. Moscow: Rosstat, 2016. 1326 p. (In Russ.)

Republic of Kalmykia. Statistical Yearbook. 2010. Elista: Kalmykiastat, 2010. 323 p. (In Russ.)

Republic of Kalmykia. Statistical Yearbook. 2015. Elista: Kalmykiastat, 2015. 302 p. (In Russ.)

Трудовой потенциал и занятость сельского населения Калмыкии

Labor Potential and Rural Population's Employment in Kalmykia

Н. В. Бадмаева (N. Badmaeva)¹

¹ младший научный сотрудник, отдел комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: badmaevanv@kigiran.com
Junior Research Associate, Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: badmaevanv@kigiran.com

Аннотация. В статье рассматриваются трудовой потенциал сельского населения республики и различные проблемы, влияющие на его снижение, такие как демографическая, проблемы безработицы и низкой заработной платы. Анализ показал, что сокращение численности сельского населения моложе трудоспособного возраста, сокращение численности сельского населения в целом, высокий уровень миграции, увеличение численности в группах населения пенсионного возраста, — все это усиливает демографическую нагрузку и негативно влияет на трудовой потенциал сельского населения республики.

Ключевые слова: трудовой потенциал, факторы формирования трудового потенциала, занятость, безработица, миграция, сельское население, Республика Калмыкия.

Abstract. The article examines the labor potential of Kalmykia's rural population and the different adversely affecting factors, such as the demographic one, unemployment and low wages. The analysis showed that the decrease in rural population below working age, general rural population decrease, high migration rates as well as the increase in the share of retired people throughout population groups jointly intensify the demographic pressure and have negative impacts on the labor potential of the region's rural population.

Keywords: labor potential, labor potential development factors, employment, unemployment, migration, rural population, Republic of Kalmykia.

В условиях социально-экономического развития региона определенную значимость приобретают трудовой потенциал и его анализ. Трудовой потенциал представляет собой совокупную рабочую силу и совокупную общественную способность населения к труду. Особо остро стоит проблема трудового потенциала сель-

ского населения. В настоящее время происходит количественное и качественное ухудшение трудового потенциала сельских территорий [Ильин, Коноров 2013: 10]. Современные проблемы занятости и неэффективного использования трудовых ресурсов обостряются демографическими проблемами, что вызывает снижение уровня жизни сельского населения, которое ведет к снижению его трудового потенциала.

Трудовой потенциал сельского населения Калмыкии формируется на фоне неблагоприятной демографической ситуации. Демографические характеристики сельского населения оказывают значительное влияние на структуризацию сельского общества и социальную характеристику сельского населения. Их изучение дает возможность установить основные тенденции в изменении численности и состава сельского населения, раскрыть социальную мобильность и адаптивность определенных слоев к современным экономическим условиям жизни.

Ф. И. Мирзабалаева и П. Р. Алиева выделили следующие факторы формирования трудового потенциала населения сельских территорий [Мирзабалаева, Алиева 2016: 117]:

1) экономические — фондовооруженность предприятий сельского хозяйства, инвестиционный потенциал сельских территорий, обеспеченность и доступность финансовых ресурсов для развития малого и среднего бизнеса, численность и эффективность развития домохозяйств и самостоятельной занятости на сельскохозяйственных территориях и т. д.;

2) социальные — обеспеченность социальной инфраструктурой, состояние рынка труда, уровень оплаты труда, экономическая активность сельского населения, условия труда и т. д.;

3) демографические — миграция, продолжительность жизни, показатели смертности, структура образования и профессиональной подготовки кадров и т. д.;

4) природно-климатические — климатические особенности, географические особенности, степень освоения территории, качественное состояние земельных ресурсов, наличие природных ресурсов, плодородие почв и др.;

5) культурные — престиж аграрных специальностей, мобильность, жилищно-бытовые условия, наличие объектов культуры, организация досуга молодежи и т. д.

Рассмотрим динамику изменения численности сельского населения Республики Калмыкия (табл. 1, табл. 2).

Таблица 1. *Изменения численности городского и сельского населения в 2012–2015 гг.*

Население	2012	2013	2014	2015
Городское	127 425	127 091	126 520	126 544
Сельское	159 264	157 049	155 501	154 020

Таблица 2. *Изменения численности населения в 2016 г.*

	На 1 января 2016 г.	Изменения за 2016 г.			На 1 января 2017 г.
		общий прирост	естествен- ный прирост	миграци- онный прирост	
Все население	278 733	–958	766	1 724	277 775
Городское	125 974	–191	613	804	125 783
Сельское	152 759	–767	153	920	151 992

Таким образом, статистика свидетельствует, что наблюдается тенденция сокращения численности сельского населения. Анализ изменения численности сельского населения в течение 2016 г. показывает, что миграционный отток превышает естественный прирост населения в шесть раз. Естественный прирост городского населения в четыре раза превышает прирост сельского населения. Это подтверждается исследованиями Б. Б. Нусхаевой, отмечающей резкое сокращение рождаемости в сельской местности с 1990-х гг. [Нусхаева 2007: 109].

Одной из проблем трудового потенциала сельского населения является численное пополнение трудовых ресурсов села. По данным переписи населения 2010 г., численность экономически активного сельского населения трудоспособного возраста составля-

ла 104 484 человека, а населения моложе трудоспособного возраста — всего 33 392 человека. Поскольку динамика группы дотрудоспособного возраста (0–15 лет) определяет дальнейшие изменения в численности и структуре сельского населения, это явление необходимо рассматривать как негативную предпосылку. Динамика данной возрастной группы определяет дальнейшие изменения в численности населения трудоспособного возраста, выявленное сокращение приводит к соответствующим количественным и качественным изменениям в социальной структуре сельского населения, а в дальнейшем — в формировании трудовых ресурсов села. Эта тенденция характерна для всего населения республики [Бадмаева, Иджаева 2013: 142]

Занятость сельского населения — одна из актуальных проблем экономики страны. Сложное социально-экономическое положение аграрного региона влияет на региональный рынок труда. Республика Калмыкия отнесена к числу территорий с напряженной ситуацией на рынке труда. Здесь отмечается самый высокий в Южном федеральном округе уровень безработицы — 9,3 % (табл. 1) [Занятость... 2016].

Таблица 3. Занятость и безработица в Российской Федерации в июле 2016 г. (в %)

Субъекты Южного федерального округа	Июль 2016 г.
Республика Адыгея	9
Республика Калмыкия	9,3
Республика Крым	5,9
Краснодарский край	5,8
Астраханская область	7,6
Волгоградская область	6,2
Ростовская область	5,8

Среднее время поиска работы в республике является одним из самых длительных в России, в 2014 г. оно составляло 10,2 месяца. Спрос на рабочую силу намного превышает предложение. В начале 2014 г. на одну заявленную вакансию в республике приходи-

лось 4 человека. Как отмечает Е. А. Гунаев, ситуация хронической безработицы характерна для дотационных регионов с аграрной специализацией хозяйства [Гунаев 2016: 105].

Г. А. Шарина отмечает, что ситуация на рынке труда республики характеризуется следующими факторами [Шарина 2014: 172]:

- трудовая избыточность региона, обусловленная недостаточным развитием экономического потенциала, нехваткой собственных инвестиционных ресурсов для ввода новых рабочих мест;
- низкий уровень занятости сельского населения, доминирующее положение в структуре регистрируемых безработных продолжает сохраняться за гражданами, проживающими в сельской местности;
- ограниченные возможности в трудоустройстве граждан, проживающих в сельской местности;
- сложное финансовое положение сельскохозяйственных предприятий;
- территориальная разбросанность сельских населенных пунктов;
- сезонные колебания в спросе на рабочую силу в сельскохозяйственных предприятиях;
- сложность с трудоустройством ряда социально-демографических групп (женщины, молодежь).

Недостаточная реализация трудового потенциала вследствие сложного социально-экономического положения в селах региона пагубно сказывается на распределении трудовых ресурсов, уводит перспективные кадры в населенные пункты с более благоприятными условиями для трудовой реализации. Это отражается и на миграционной ситуации в регионе. Безработица на селе усиливает миграционные процессы и тем самым лишает село людских ресурсов. Продолжает ухудшаться гендерная структура сельского населения, так как молодые женщины покидают село активнее мужчин. В результате многие молодые мужчины-сельчане не могут создать семью, что усугубляет не только демографические, но и различные

социальные проблемы села, связанные с девиантным поведением (алкоголизм, преступность). Массовый выезд женщин в города, их освобождение от тяжелого физического труда на селе, высокий уровень образования, успешное профессиональное продвижение многих бывших селянок не лучшим образом отразились на институтах сельского домохозяйства и семьи [Намруева 2015: 195].

Л. В. Намруева отмечает, что сельская молодежь практически не имеет шансов найти постоянную работу на селе [Намруева 2015: 68]. Это подтверждается и результатами социологического опроса, проведенного в 2015 г. Рассмотрим мнения жителей республики о возможности устроиться на работу по специальности.

Таблица 4. *Распределение ответов на вопрос: «На Ваш взгляд, легко или трудно человеку вашей профессии, квалификации, возраста и состояния здоровья найти в Вашем населенном пункте работу по специальности?» (в %)*

Варианты ответов	Город	Село
Легко	1,5	—
Не легко, но вполне возможно	43,9	57,1
Практически невозможно	48,5	28,6
Затрудняюсь ответить	6,1	14,3

Как видно из представленной таблицы, более 57 % сельских жителей отмечают, что найти работу по специальности не легко, однако возможно, а чуть более 28 % отмечают, что найти работу людям определенных профессий, квалификаций, возрастных групп практически невозможно. Все это приводит к миграции сельского населения республики за пределы территории. В массовом порядке выезжают трудоспособные граждане, выпускники вузов не возвращаются домой из-за высокой безработицы и низкой средней заработной платы. Как отмечает Е. А. Гунаев, тенденция межрегиональной трудовой миграции за пределы республики остается устойчивой с начала 2000-х гг. [Гунаев 2015: 132].

Согласимся с мнением экономистов, что активная миграция молодых сельских жителей в город из аграрных районов, и без

того испытывающих большую потребность в сельскохозяйственных кадрах различной квалификации, особенно пагубно сказывается на развитии аграрной экономики региона [Эльдьева, Кованова 2015: 108]

В заключение можно сделать основной вывод: численность сельского населения моложе трудоспособного возраста в три раза меньше уровня трудоспособного населения, при этом высокий уровень миграции, увеличение численности в группах населения пенсионного возраста усиливают демографическую нагрузку и негативно влияют на трудовой потенциал сельского населения республики.

Таким образом, на основании рассмотренных данных статистики и анализа некоторых вопросов занятости и безработицы сельского населения можно сделать вывод об общем ухудшении количественного и качественного потенциала сельского населения республики.

Литература

Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Демографический и трудовой потенциалы населения Республики Калмыкия // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 138–144.

Гунаев Е. А. Безработица и безработные в Республике Калмыкия: социально-экономический анализ // Теория и практика общественного развития. 2016. № 12. С. 105–106.

Гунаев Е. А. Общая характеристика занятости населения Республики Калмыкия в начале XXI в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 1. С. 126–134.

Занятость и безработица в Российской Федерации в июле 2016 г. [электронный ресурс] // URL: http://www.gks.ru/bgd/free/B04_03/IssWWW.exe/Stg/d01/169.htm (дата обращения: 10.11.2016).

Ильин А. Е., Конорев А. М. Трудовой потенциал аграрного сектора Курской области // Вестник Курской государственной сельскохозяйственной академии. 2013. № 5. С. 10–12.

Мирзабалаева Ф. И., Алиева П. Р. Факторы формирования трудового потенциала населения сельских территорий // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: экономика и управление. 2016. № 4. С. 117–123.

Намруева Л. В. Миграционные установки молодежи Калмыкии // Вестник КалмГУ. 2013. № 2 (18). С. 64-70.

Намруева Л. В. Сельские территории Республики Калмыкия в 2010-е гг.: типология и характеристики // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 192–197.

Нусхаева Б. Б. Анализ рождаемости в городских поселениях и сельской местности Республики Калмыкия (1992–2005 гг.) // Вестник Института комплексных исследований аридных территорий. 2007. № 2. Т. 2. С. 104–110.

Шаринова Г. А. Рынок труда в Республике Калмыкия: проблемы формирования и регулирования // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 7–1. С. 172–173.

Эльдязева Н. А., Кованова Е. С. Оценка влияния внутренней трудовой миграции населения на социально-экономическое развитие региона // Статистика и экономика. 2015. № 6. С. 106–111.

References

Badmaeva N. V., Idzhaeva B. V. Demographic and Labour Potential of the Population of the Republic of Kalmykia. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2013. No. 1. Pp. 138–144. (In Russ.)

Eldyaeva N. A., Kovanova E. S. Estimation of the Internal Labor Migration Influence on the Regional Social and Economic Development. *Statistics and Economics*. 2015. No. 6. Pp. 106–111. (In Russ.)

Employment and Unemployment in the Russian Federation in July 2016. Available at: http://www.gks.ru/bgd/free/B04_03/IssWWW.exe/Stg/d01/169.htm (accessed: 10 November 2016). (In Russ.)

Gunaev E. A. General Characteristics of Employment of the Population of the Republic of Kalmykia in early XXI Century. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 1. Pp. 126–134. (In Russ.)

Gunaev E. A. Unemployment and Unemployed in the Republic of Kalmykia: Socio-economic Analysis. *Theory and Practice of Social Development*. 2016. No. 12. Pp. 105–106. (In Russ.)

Iyin A. E., Konorev A. M. Labor Potential of Agrarian Sector of Kursk Region. *Bulletin of Kursk State Agricultural Academy*. 2013. No. 5. Pp. 10–12. (In Russ.)

Mirzabalaeva F. I., Alieva P. R. Factors of Formation of Labor Potential of the Population of Rural Areas. *Bulletin of Tver State University. Ser. Economics and Management*. 2016. No. 4. Pp. 117–123. (In Russ.)

Namrueva L. V. Rural Territories of the Republic of Kalmykia in the 2010s: Typology and Characteristics. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 192–197. (In Russ.)

Namrueva L.V. Migration Preferences of Kalmykia Youth. *Bulletin of Kalmyk State University*. 2013. No. 2 (18). Pp. 64-70. (In Russ.)

Nuskhayeva B. B. Birth Rate Analysis in Urban Settlements and Rural Areas of the Republic of Kalmykia (1992–2005). *Bulletin of the Institute for Complex Research of Arid Territories*. 2007. No. 2. Vol. 2. Pp. 104–110. (In Russ.)

Sharinova G. A. Labor Market in Republic of Kalmykia: Problems of Formation and Regulation. *Actual Problems of Humanities and Natural Sciences*. 2014. No. 7–1. Pp. 172–173. (In Russ.)

Национальная государственность в аспекте этнокультурного самоопределения (на примере Республики Калмыкия)*

Ethnic Statehood in the Aspect of Ethnocultural Self-Determination (Evidence from the Republic of Kalmykia)

Е. А. Гунаев (E. Gunayev)¹

¹ кандидат юридических наук, ученый секретарь, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (г. Элиста, Российская Федерация). E-mail: gunayeva@kigiran.com

Ph. D. in Jurisprudence (Candidate of Juridical Sciences), Scientific Secretary, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: gunayeva@kigiran.com

Аннотация: В статье на примере Республики Калмыкия исследуются вопросы о природе государственности субъекта Российской Федерации, «национальном» аспекте государственности региона, правообязанностях и гарантиях сохранения и развития калмыцкой национальной культуры и языка. Обосновывается тезис о национальной государственности как органической части и основе более широкого понятия «государственность Республики Калмыкия», соответственно, этническая культура и язык выступают базисом этнокультурного самоопределения калмыцкого народа — субъекта-носителя национальной государственности.

Ключевые слова: Республика Калмыкия, субъект Российской Федерации, самоопределение, этническая культура.

Abstract. With evidence from the Republic of Kalmykia, the article studies the nature of statehood of the federal subject of Russia, “ethnic” aspect of the region’s statehood, rights, duties and guarantees for the preservation and development of Kalmyk national culture and language. The paper defends the thesis that ethnic statehood is an organic part and the basis for the wider concept “statehood of the Republic of Kalmykia” where the ethnic culture and language serve as the corner stone of ethnocultural self-determination of the Kalmyk people – the subject bearer of ethnic statehood.

Keywords: Republic of Kalmykia, federal subject of Russia, self-determination, ethnic culture.

* Исследование проведено при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Национально-территориальные и национально-культурные формы самоопределения народов в Российской Федерации в начале XXI века: политико-правовые аспекты»

Самоопределение народов (этнических общностей) имеет две формы реализации — национально-территориальную (субъект Федерации, регион, административно-территориальная единица в унитарном государстве) и национально-культурную (этнокультурная экстерриториальная автономия). Национально-территориальная форма включает и национально-культурное самоопределение в территориальных границах региона. Кроме того, принято считать, что национально-территориальная, а в особенности национально-государственная форма самоопределения в составе многонационального (многонародного) государства, более предпочтительна в вопросе сохранения и развития этнической культуры и языка. Рассмотрим указанный вопрос на примере Республики Калмыкия.

Прежде всего необходимо рассмотреть политико-правовую природу государственности субъекта Российской Федерации. В действующей Конституции РФ 1993 г. национально-территориальная форма самоопределения народов прямо не закрепляется, но фактически продолжает существовать, поскольку территориальное устройство страны унаследовано из советского прошлого и основывается на национально-государственном характере республик — субъектов Российской Федерации.

В научной общественно-политической и правовой литературе, прежде всего федерального уровня, продвигается идея о «наднациональности» субъектов Российской Федерации, их равноправном статусе, фактически как территориальных образований — регионах. Один из тезисов заключается в том, что Конституция РФ 1993 г. не закрепляет национальный принцип в числе принципов федеративного устройства и не предоставляет отдельным народам права на создание своих национально-государственных образований.

В республиках — субъектах Российской Федерации, наоборот, продолжает поддерживаться постулат о том, что данная форма самоопределения есть результат развития национальной государственности. Так, К. Н. Максимов отмечает, что «согласно Конституции РФ 1993 г., Республика Калмыкия стала равноправным

субъектом Российской Федерации в статусе национального государства» [Максимов 2013: 419]. Согласно С. Р. Власяну, «если взглянуть на самоопределение в исторической ретроспективе, то можно заметить, что данный принцип возник и развивался именно как право национальных общностей — отдельных народов, живущих на территории существующих государств» [Власян 2013: 121].

Р. М. Гибадулин рассматривает этнополитический компромисс как определяющий фактор в образовании Российской Федерации, в частности, в решении проблемы совмещения в ней национальной государственности двух типов: России в целом и республик в ее составе [Гибадулин 2011: 22].

По мнению Д. А. Ивайловского, «многообразие и самобытность национальностей в России обеспечивается конституционным равноправием субъектов в составе Российской Федерации, выражающим интеграцию свойств и закономерностей развития социально-территориального пространства России» [Ивайловский 2013: 46].

Таким образом, этнополитический фактор признается в развитии федеративного устройства страны, одновременно указывается на принцип равноправия субъектов РФ.

В современном мире в большинстве случаев государственными образованиями являются носители статуса субъектов федеративных государств. Государственность применительно к территориальным образованиям предполагает принадлежность им всей полноты власти, а значит, всей полноты государственной власти вне пределов ведения государства, ограниченное территориальное верховенство, а также гарантии от произвольного изменения их статуса [Иванов 2002: 69].

В республиках Российской Федерации ключевым понятием выступает «многонациональный народ республики», в качестве которого выступают проживающие на территории республики граждане независимо от их национальной принадлежности. Вместе с тем в политико-территориальной общности, обозначаемой

как народ республики, присутствует и этнический компонент. С учетом того, что в современной Российской Федерации с советского времени представлены «этнические» субъекты, прежде всего республики, думается, что термин «народ» несет в себе и этническую смысловую характеристику. Но общегражданский смысл, безусловно, первичен. Отсюда следует, что республика как субъект Российской Федерации реализует право на самоопределение как этнической общности, давшей имя республике, так и всего многонационального населения региона [Гунаев 2012: 123].

В тексте Степного Уложения нет характеристики или определения Республики Калмыкия как «государства». В статье 1 Калмыкия определена как «равноправный субъект Российской Федерации». Вместе с тем в преамбуле Степного Уложения содержится фраза: «...сохраняя нашу исторически сложившуюся государственность», тем самым указывается на преемственность государственности Республики Калмыкия с предшествующими формами государственности» [Степное Уложение...].

В этой связи представляется, что национальная государственность калмыцкого народа воплощается в более широком понятии «государственность Республики Калмыкия» как субъекта Российской Федерации, т. е. в государственно-территориальном образовании.

Одной из особенностей Степного Уложения (Конституции) Республики Калмыкия является закрепление норм, регулирующих права и обязанности республики и ее органов власти по сохранению самобытности и развитию культур народов, проживающих в регионе. Согласно статье 14, Республика Калмыкия всемерно содействует сохранению самобытности и этнической неповторимости традиций калмыцкого, русского и других народов республики. Статья 15 устанавливает, что Республика Калмыкия, являясь единственным очагом и хранителем калмыцкой национальной культуры, историко-культурного наследия, гарантирует их сохранение и развитие. Статья 16 закрепляет, что органы власти республики способствуют развитию культур народов, проживающих в

Республике Калмыкия, на основе равноправного межнационального культурного взаимодействия [Степное Уложение...].

В контексте этнокультурного самоопределения калмыцкого народа особо выделим значение статьи 15, в которой республика характеризуется как единственный «очаг» и «хранитель» национальной культуры и историко-культурного наследия, прямо закрепляется обязанность гарантирования их сохранения и развития. Определение «очаг» синонимично понятию «родная земля», т. е. подразумевается «государственность».

Вопросы этнокультурного самоопределения неразрывно связаны с языковой политикой. В Республике Калмыкия придают большое значение сохранению и возрождению калмыцкого языка. В этой связи он объявлен государственным в республике наряду с русским языком. Статья 17 Степного Уложения гласит: «Калмыцкий язык является основой национального самосознания калмыцкого народа. Его возрождение, сохранение, развитие и расширение среды употребления являются приоритетными задачами органов власти Республики Калмыкия» [Степное Уложение...].

Преамбула Закона Республики Калмыкия «О государственных языках и иных языках в Республике Калмыкия» от 15.12.2014 № 93-V-3 содержит положение, согласно которому, «Республика Калмыкия, являясь единственным государственным образованием калмыцкого народа, обеспечивает заботу о сохранении и развитии калмыцкого языка как основы его национальной культуры». На наш взгляд, актуальное значение, учитывая миграционные процессы, имеет также норма пункта 2 статьи 3 данного закона о том, что «Республика Калмыкия содействует сохранению, развитию и изучению калмыцкого языка за пределами Республики Калмыкия» [Закон... 2014].

В соответствии с Указом Главы Республики Калмыкия «О мерах государственной поддержки сохранения и развития калмыцкого языка» от 03.09.2014 № 110 в рамках Государственной программы «Развитие образования Республики Калмыкия на 2013–2017 годы» предусмотрена подпрограмма «Сохранение и развитие калмыцкого языка» [Указ... 2014].

Цель данной подпрограммы — сохранение и развитие калмыцкого языка через развитие и совершенствование национально-региональной системы образования Республики Калмыкия. Как отмечается в программе, «современная языковая ситуация в республике показывает, что для калмыцкого языка стало характерным ослабление его функционального развития, наблюдается неуклонное падение уровня владения родным языком среди представителей калмыцкой национальности» [Постановление 2013а]. В этой связи значительно повысилась роль образования в решении задач, связанных с сохранением и развитием родного языка.

В республике создана целостная система национально-регионального образования, обеспечивающая реализацию этнокультурных потребностей и языковых прав участников образовательного процесса. Сеть национальных образовательных организаций представлена разными видами: национальные группы в дошкольных образовательных организациях, национальные дошкольные образовательные организации, национальные классы, классы с углубленным изучением калмыцкого языка. На 1 января 2015 г. в Республике Калмыкия функционировало 170 общеобразовательных организаций, в 82-х из которых действовало 207 национальных классов (количество детей в них 2 968 человек). Калмыцкий язык изучается на всех уровнях обучения и воспитания в каждой образовательной организации республики, начиная с системы дошкольного образования [Постановление 2013а].

Согласно мнению М. П. Фомиченко, с учетом реального положения конкретных народов страны в различных субъектах РФ государственная политика России по вопросу определенных групп народов страны должна сопровождаться принятием соответствующих федеральных законов, разработкой и реализацией программ развития на краткосрочную, среднесрочную и долгосрочную перспективу, каждая из которых имела бы свои определенные цели и задачи. Эти программы должны реализовываться параллельно во взаимосвязях и в логической последовательности, поступательно, т. е. от достигнутого к новым положительным результатам [Фомиченко 2014: 20].

В 1990-х гг. действовала федеральная целевая программа социально-экономического развития Республики Калмыкия и национально-культурного возрождения калмыцкого народа [Постановление 1997].

В соответствии с Законом Республики Калмыкия «О культуре» от 01.10.2007 № 381-III-3 (ред. от 16.12.2016) одним из приоритетных направлений государственной политики в области культуры в Республике Калмыкия является «возрождение и сохранение культурного наследия народов и этнических групп, проживающих на территории Республики Калмыкия, признание его ценностей и проявление уважения к нему» [Закон... 2007].

В целях обеспечения гражданского мира и национального согласия, формирования гармоничных межнациональных отношений в республике действует подпрограмма «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов Республики Калмыкия» Государственной программы «Развитие культуры и туризма Республики Калмыкия на 2013–2020 годы». Задачами подпрограммы являются:

1) содействие этнокультурному многообразию народов Республики Калмыкия и сохранение межнационального мира и согласия в регионе;

2) создание условий для реализации творческих инициатив, проектов и мероприятий в области этнокультурного развития общественных или религиозных организаций Республики Калмыкия.

Как отмечается в подпрограмме, она «направлена на создание в республике максимально благоприятных условий для соблюдения национальных интересов всех народов, проживающих на ее территории, обеспечения их полноправного участия в политическом, социально-экономическом и национально-культурном развитии республики, сохранения межнационального мира и согласия в регионе» [Постановление 2013б].

И. С. Тарбастаева полагает, что нынешний акцент на защиту собственно многообразия вместо поддержки его конкретных носителей — этнических общностей видится не вполне правомер-

ным. Многообразие априори будет присутствовать в российской действительности, в то же время степень социального самочувствия представителей разных этнических групп может значительно варьироваться. Обеспечение необходимой среды, при которой они могли бы в достаточной степени поддерживать свою уникальность, — одна из ключевых государственных задач. Поэтому необходимо сохранять и развивать этнические общности носителей этнокультурного многообразия, повышать их правовой статус, что влечет за собой возможность наделения правосубъектностью, которая реализуется при помощи института коллективных прав. В этом случае право служит легальным способом защиты этнических общностей и создания достаточных условий для их существования [Тарбастаева 2015: 102–105].

В этой связи отметим, что в отдельных республиках (например, в Башкортостане и Татарстане) приняты специальные государственные программы по сохранению и развитию этнической уникальности, национальной идентичности народов, давших наименование республикам (обеспечение доступа к изучению родного языка, истории и культуры народа, к культурному наследию республики, сохранение этнокультурной самобытности). Данные программы в основном ориентированы на представителей диаспор, проживающих за пределами республик в Российской Федерации.

Таким образом, национальная (этническая) культура и язык являются базисом этнокультурного самоопределения, которое в свою очередь, выступает одной из основ самоопределения народа (этнической общности), в том числе и в национально-государственной форме.

Источники

Закон Республики Калмыкия «О государственных языках Республики Калмыкия и иных языках в Республике Калмыкия» от 15.12.2014 № 93-V-3 // Хальмг үнн. 2014. 20 дек.

Закон Республики Калмыкия «О культуре» от 01.10.2007 № 381-III-3 (ред. от 16.12.2016) // СПС «Консультант Плюс».

Постановление 2013а — Постановление Правительства Республики Калмыкия «О Государственной программе „Развитие образования Республики Калмыкия на 2013–2020 годы“» от 07.05.2013 № 214 (ред. от 24.01.2017) // СПС «Консультант Плюс».

Постановление 2013б — Постановление Правительства Республики Калмыкия «О Государственной программе Республики Калмыкия „Развитие культуры и туризма Республики Калмыкия на 2013–2020 годы“» от 28.06.2013 № 327 (ред. от 22.06.2016) // СПС «Консультант Плюс».

Постановление Правительства РФ «О федеральной целевой программе социально-экономического развития Республики Калмыкия и национально-культурного возрождения калмыцкого народа» от 14.03.1997 № 303 // Рос. газ. 1997. № 62.

Степное Уложение (Конституция) Республики Калмыкия от 05.04.1994 (ред. от 29.06.2012) // СПС «Консультант Плюс».

Указ Главы Республики Калмыкия «О мерах государственной поддержки сохранения и развития калмыцкого языка» от 03.09.2014 № 110 (ред. от 20.04.2015) // Хальмг үнн. 2014. 6 сент.

Sources

The Decision of the Government of the Republic of Kalmykia “About the State Program “Education Development of the Republic of Kalmykia for 2013–2020”. 7.05.2013. No. 214 (ed. 24.01.2017). Consultant Plus. (In Russ.)

The Decision of the Government of the Republic of Kalmykia “About the State Program of the Republic of Kalmykia “Development of Culture and Tourism of the Republic of Kalmykia for 2013-2020”. 28.06.2013. No. 327 (ed. 22.06.2016). Consultant Plus. (In Russ.)

The Decree of the Head of the Republic of Kalmykia “About Measures of the State Support for Preservation and Development of the Kalmyk Language”. 3.09.2014. No. 110 (ed. 20.04.2015). Halmg үнн. 2014. 6 September. (In Russ.)

The Law of the Republic of Kalmykia “On Culture”. 1.10.2007. No. 381-III-3 (ed. 16.12.2016) . Consultant Plus. (In Russ.)

The Law of the Republic of Kalmykia “On State Languages of the Republic of Kalmykia and Other Languages in the Republic of Kalmykia”. 15.12.2014. No. 93-V-3. Halmg үнн. 2014. 20 Dec. (In Russ.)

The Resolution of the Government of the Russian Federation “On the Federal Target Program of Socio-economic Development of the Republic of Kalmykia and the National-cultural Revival of the Kalmyk People”. 14.03.1997. No. 303. Ros. gaz. 1997. No. 62. (In Russ.)

The Steppe Law Code (Constitution) of the Republic of Kalmykia. 5.04.1994 (ed. 29.06.2012). Consultant Plus. (In Russ.)

Литература

Власян С. Р. Субъект права на самоопределение // Вестник Челябинского государственного университета. Сер.: Право. 2013. № 11 (302). Вып. 36. С. 120–124.

Гибадуллин Р. М. Советская концепция государственности российских республик как этнополитический компромисс // Вестник Чувашского университета. 2011. № 1. С. 21–25.

Гунаев Е. А. Принцип равноправия и самоопределения народов в контексте правовой природы республики — субъекта Российской Федерации (на примере Республики Калмыкия) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 2. С. 122–127.

Ивайловский Д. А. Национальная государственность в конституционном строе России (природа, особенности, статус) // Гражданин. Выборы. Власть. Научно-аналитический журнал. Приложение к журналу «Вестник Центральной избирательной комиссии Российской Федерации». 2013. № 2. С. 26–46.

Иванов В. В. Новые подходы к теории территориального устройства и федеративная система России // Известия вузов. Сер.: Правоведение. 2002. № С. 63–84.

Максимов К. Н. Калмыкия в советскую эпоху: политика и реалии. Элиста: Герел, 2013. 464 с.

Тарбастаева И. С. Коллективные права этнических общностей: к проблеме правосубъектности в этнонациональной политике // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 101–110.

Фомиченко М. П. Особенности самоопределения народов в Российской Федерации // Вестник Российской правовой академии. 2014. № 4. С. 18–22.

References

Fomichenko M. P. Features of Self-determination of Peoples in the Russian Federation. *Bulletin of the Russian Law Academy*. 2014. No. 4. Pp. 18–22. (In Russ.)

Gibadullin R. M. The Soviet Concept of the Russian Republics Statehood as an Ethno-political Compromise. *Bulletin of Chuvash University*. 2011. No. 1. Pp. 21–25. (In Russ.)

Gunaev E. A. The Principle of Equality and Self-determination of Peoples in the Context of the Legal Nature of the Republic — the Subject of the Russian Federation (on the example of the Republic of Kalmykia). *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2012. No. 2. Pp. 122–127. (In Russ.)

Ivanov V. V. New Approaches to the Theory of the Territorial Structure and the Federal System of Russia. *Bulletin of Higher Educational Establishments*. Ser. Jurisprudence. 2002. No. 2. Pp. 63–84. (In Russ.)

Ivaylovskiy D. A. National Statehood in the Constitutional Order of Russia (Nature, Features, Status). *Citizen. Elections. Power. Bulletin of the Central Election Commission of the Russian Federation*. 2013. No. 2. Pp. 26–46. (In Russ.)

Maksimov K. N. Kalmykia in the Soviet Epoch: Politics and Realities. Elista: Gerel, 2013. 464 p. (In Russ.)

Tarbastaeva I. S. Collective Rights of Ethnic Communities: Concerning Legal Personality in the Ethno-national Politics. *Knowledge. Understanding. Ability*. 2015. No. 4. Pp. 101–110. (In Russ.)

Vlasyan S. R. The Subject of the Right for Self-determination. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. Ser. Law. 2013. No. 11 (302). Is. 36. Pp. 120–124. (In Russ.)

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 10

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета *Д. В. Татнинов*

Подписано в печать 01.06.2017. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 14,6. Тираж 300 экз. Заказ 16-16.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр РАН».
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8