



МОНГОЛОВЕДЕНИЕ



МОНГОЛ СУДЛАЛ

MONGOLIAN STUDIES

ЭЛИСТА
2017

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

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

(Монгол судлал)

Выпуск 11

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. *С. А. Арутюнов*; д-р филол. наук, д-р ист. наук *А. А. Бурыкин*;
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 Вып. 11 / гл. ред. В. В. Куканова. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. —
216 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 978-5-906881-45-8 (вып. 11)

ISBN 978-5-903833-35-1

ISSN 2500-1523

© Калмыцкий научный центр
Российской академии наук, 2017

© Коллектив авторов, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

АРХЕОЛОГИЯ

Буратаев Е. Г., Очир-Горяева М. А., Кекеев Э. А. Погребения эпохи бронзы с орудиями труда и оружием из курганных групп Восточный Маныч	5
---	---

ЭТНОЛОГИЯ

Тюхтенева С. П. К вопросу о взаимоотношениях «человек – животное» у современных алтайцев	20
Бакаева Э. П. О символике наконечников в женском костюме калмыков	36
Шараева Т. И. Сувенирная продукция и развитие туризма (на примере этнического предпринимательства мастеров народных ремесел Калмыкии)	70
Батыров В. В. Калмыцкое буддийское духовенство и Российское государство в первой половине XIX в.: некоторые аспекты взаимодействия глазами российских чиновников	81
Хейчиева А. Б. Сакральные места (объекты) в культуре калмыков: Одинокый тополь	91

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Убушиева Д. В. Заимствованная лексика в волшебных сказках калмыков	102
Манджиева Б. Б. К изучению образа героя калмыцкой богатырской сказки	113
Селеева Ц. Б. Богатырские сказания о Джангаре и Гесере в калмыцкой сказочно-эпической традиции: к проблеме переходности фольклорного текста	120
Музраева Д. Н. К проблеме датировки поздних ойратских текстов на основе палеографического и графико-орфографического описания (по архивным материалам Республики Калмыкия)	132
Бичеев Б. А. Демонический персонаж сказки об Унекер Торликут хане	145

ЛИНГВИСТИКА

Бачаева С. Е. Описание значений заголовочных слов в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“»	152
Мулаева Н. М. О соматической лексике в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» (на примере лексем <i>толһа</i> 'голова', <i>чирэ</i> 'лицо')	165

Мирзаева С. В. О терминах <i>kilinče</i> и <i>nisvanis</i> в монгольском и ойратском переводах «Царя благих пожеланий»	177
---	-----

СОЦИОЛОГИЯ

Бадмаева Н. В., Гунаев Е. А., Омакаева Э. У., Эрдэнчимэг Омбосурэн Демографические аспекты старения населения в регионе России (на примере Калмыкии)	187
Намруева Л. В. Сельский уклад жизни (по материалам полевых исследований 2017 г. в Калмыкии)	196
Нусхаева Б. Б. Религия: по рождению или сознательный выбор? . .	206

УДК 902

DOI 10.22162/2500-1523-2017-11-5-19

Погребения эпохи бронзы с орудиями труда и оружием из курганных групп *Восточный Маныч*

The East Manych Mound Group: Bronze Age Burials Containing Tools and Weapons

Е. Г. Буратаев (E. Burataev)¹, М. А. Очир-Горяева (M. Ochir-Goryaeva)², Э. А. Кекеев (E. Kekeev)³

¹ младший научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук. E-mail: burataev1981@mail.ru

Junior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: burataev1981@mail.ru

² доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук. E-mail: mariaochir@gmail.com

Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mariaochir@gmail.com

³ научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук. E-mail: kekeev.kekeev@yandex.ru

Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: kekeev.kekeev@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу погребений ямной и катакомбной культур с орудиями труда и оружием из камня и металла в составе погребального инвентаря из курганных групп *Восточный Маныч*. Проведенное исследование выявило различные аспекты, связанные с культурно-хронологическими и половозрастными особенностями погребенных. Социальный статус погребенных также находит отражение в качественном составе каменных и бронзовых орудий труда и оружия. Наиболее ярко на материале изученных памятников проявилась профессиональная специализация ремесленников и мастеров.

Ключевые слова: *Восточный Маныч*, курганы, погребения, орудия труда, оружие, жертвенники, кенотафы, половозрастные особенности.

Abstract. The article analyzes burials of the Yamna (Pit Grave) and Catacomb cultures containing stone and metal tools of trade and weapons from the East Manych Mound Group. The survey revealed a number of facts connected with cultural, chronological, age and gender characteristics of the buried individuals. Their social status is also prompted by the quality of stone and bronze tools and weapons. The studied materials most vividly show the occupational specialization of the craftsmen.

Keywords: East Manych, barrows, burials, tools of trade, weapon, sacrificial altars, cenotaphs, age and gender characteristics.

Изучение курганных групп *Восточный Маныч* было проведено в рамках спасательных археологических раскопок в 1965–1967 гг. За три полевых сезона было исследовано 329 курганов, 1 541 погребение, что без малого составляет половину всех изученных памятников археологии в Республике Калмыкия (всего было в период с 1929 г. было исследовано более 1 200 курганов, 3 900 погребений). Результаты полевых работ были введены в научный оборот в виде двух монографий и серии статей под авторством руководителей раскопок — профессоров И. В. Синицына и У. Э. Эрдниева [Синицын 1978; Синицын, Эрдниев 1979; 1981; 1982; 1985; 1987a; 1987б; 1991; Эрдниев 1982].

Под названием «Восточный Маныч» объединено семь курганных групп, каждая из которых насчитывала до нескольких десятков курганов. Наименьшее количество курганов было в группе ВМПБ-1-1965¹ (30 курганов), наибольшее количество — в группе ВМЛБ-2-1966² (83 кургана). Группы были расположены на обоих берегах р. Восточный Маныч на площади протяженностью с востока на запад примерно 20 км, с юга на север — около 5 км. Столь высокая степень концентрации курганов в одном определенном месте — явление не частое даже в таких регионах, как полупустынные степи между р. Волгой и Манычем. В силу исторических и ландшафтно-географических особенностей именно этот регион

¹ Курганная группа Восточный Маныч, правый берег, через дефис указывается год раскопок (далее — ВМПБ).

² Курганная группа Восточный Маныч, левый берег, через дефис указывается год раскопок (далее — ВМЛБ).

отличается от остальных участков восточноевропейских степей необычайно высоким количеством сохранившихся археологических памятников.

Судя по степени концентрации курганов и их многочисленности, долина р. Кумы и Восточного Маныча отличалась в эпоху бронзы оптимальными условиями проживания и жизнеобеспечивающими ресурсами. Долина р. Кумы и Восточного Маныча занимает восточную часть Кумо-Манычской впадины, узкой низменности, расположенной между Ергенинской возвышенностью на севере и Ставропольской возвышенностью на юге. В геологическом прошлом (20–30 млн лет назад) это был пролив, соединявший нынешние Черное и Каспийское моря. Этим обусловлено наличие множества болот, лиманов, протоков, составляющих крупную древнюю разветвленную водную систему, называемую Манычской. Таким образом, долина р. Кумы и Восточного Маныча являлась наиболее обеспеченной водными источниками частью волго-манычских степей в древности.

В последние годы авторским коллективом проводится работа по переработке результатов масштабных археологических работ, их переоценке и вводу в научный оборот тех аспектов изучения материалов курганных групп *Восточный Маныч*, которые до сих пор остаются до сих пор мало исследованными. В предыдущих работах авторского коллектива был создан свод памятников, исследованных в долине р. Восточный Маныч, в процессе работы была заново проведена инвентаризация фондов археологических коллекций, а также ряд исследований посвященным отдельным аспектам погребальной традиции бронзового века [Кекеев 2014; Кекеев, Буратаев 2015].

В данной работе будет продолжено изучение погребений раннего и среднего бронзового века с оружием и орудиями труда. Целью является исследование погребальных комплексов, содержащих данные категории инвентаря. Для анализа были отобраны все погребения, содержащие изделия из бронзы и камня (в том числе кремнь), относящиеся к орудиям труда и оружию. Таким образом, было отобрано 145 погребений и три жертвенника из 102 курганов. В данную выборку вошли погребения, отнесенные авторами

раскопок к ямной и катакомбной культурам с инвентарем, содержащим изделия из камня (в том числе кремьны), за исключением бус, и изделия из бронзы, исключая скрепы, бусы и другие украшения. В целом необходимо отметить, что процент погребений, относящихся к данной группе, составляет 10,9 % всех погребений рассматриваемой эпохи, что говорит нам о высокой ценности этой категории предметов.

Доля погребений раннего этапа бронзового века (отнесены авторами раскопок к ямной культуре) составляет 4 %, 19 погребений из 479. Среди погребений катакомбной культуры этот процент заметно выше — 14,9 %, 126 погребений из 846, хотя остается достаточно низким. Увеличивающуюся долю этих погребений можно объяснить техническим прогрессом, который влиял, в том числе, на сакральную сферу древнего населения. Появившиеся технологии позволили создавать новые орудия, облегчали создание традиционных предметов быта, вслед за этим появилось заметное разнообразие среди предметов погребального инвентаря среднего этапа эпохи бронзы.

Сделана попытка через вещи реконструировать жизнь людей, владельцев этих предметов. Хотя изделия из камня составляют заметную долю погребального инвентаря, они остаются менее изученной категорией погребального инвентаря.

Рассматривая регион Кумо-Манычской впадины как регион, отличающийся высокой плотностью погребальных памятников археологии, приведем данные подобного исследования среди памятников Калаусско-Егорлыкского междуречья эпохи бронзы (раннего этапа средней бронзы), где только 61 погребение из 22 могильников содержало предметы из бронзы (нож бронзовый — 14, шило бронзовое — 14, топор бронзовый — 2, долото — 2 и т. д.). Из 67 погребений семи курганных групп *Восточного Маныча* происходят 57 бронзовых ножей (рис. 7), 58 бронзовых шильев, 5 бронзовых крюков (рис. 8), 2 иглы, 2 долота, 2 бронзовых топора. В Закубанье из 51 погребения раннего этапа эпохи средней бронзы происходило 46 ножей и 43 шила, что близко сопоставимо с материалами из курганных групп *Восточный Маныч* [Клещенко 2011: 88–99].

Из 87 погребений с бронзовыми орудиями и оружием к ямной культуре отнесены 6 погребений, из которых 4 были основными, 2 погребения отнесены к «ямно-катакомбной культуре», из которых одно погребение было основным. Остальные погребения (81) отнесены к катакомбной культуре, основными были только 4 погребения (два мужских, одно женское и одно погребение ребенка).

В ходе изучения погребений с предметами из бронзы было установлено, что эти предметы представлены в обеих группах аналогичными формами. Как и изделия из камня, бронзовые орудия труда и оружие несут определенную функцию, которая и диктует форму и размеры предмета.

Важным признаком, указывающим на социально-культурное единство (близость) ямной и катакомбной культур, являются мраморные булавы и диоритовые топоры, а также одинакового типа кремневые наконечники стрел ассиметричной формы, интерпретируемые как символы власти и оружия. По данным современных исследований, представители ямной культуры сосуществовали в степной зоне с раннекатакомбной и восточноманычским вариантом катакомбной культуры с XXVI по XXIII в. до н. э. [Шишлина 2007; Андреева 2014], т. е. в течение трех веков, потому единство символов власти и оружия представляется вполне логичным.

В ходе изучения группы погребений ямной культуры они были рассмотрены отдельно, согласно половозрастной характеристике погребенного или погребенных. Чаще всего изделия из камня и бронзы входили в состав инвентаря погребений мужского пола (рис. 1, рис. 3, рис. 9). Из 16 погребений ямной культуры с каменным инвентарем только три были женскими (рис. 2, рис. 4) и одно было детским — в погребении ребенка 3–4 лет находился пест серого цвета.

Таким образом, рассмотренная группа погребений ямной культуры с каменным инвентарем показала, что единичные предметы из камня в ямных погребениях, с одной стороны, свидетельствуют об использовании населением ямной культуры в повседневной, профанной сфере каменных орудий и оружия, с другой — дает основания для предположения о символическом значении этих предметов в могиле. Погребенные, в могилу которых были положены

каменные песты, скорее всего, сами лично не пользовались этими пестами в жизни в силу их высокого социального статуса и/или малолетнего возраста.

Несколько иная картина вырисовывается при рассмотрении погребений с орудиями и оружием из бронзы. В нашей выборке насчитывается 9 погребений (4 женских, 4 мужских, одно неопределенное). Доля женских и мужских погребений примерно равна. Четыре женских погребения содержали бронзовое шило (рис. 6), а два еще и бронзовый нож. При этом 3 женских погребения были основными и только одно из мужских погребений было основным, инвентарь состоял из изделий из бронзы (нож, шило и крюк).

При анализе группы погребений катакомбной культуры с орудиями труда и оружием выявлен более высокий процент по отношению к общему числу, а также разнообразие самих предметов по сравнению с погребениями ямной культуры. Следующим различием рассматриваемых групп погребений является то, что среди катакомбных погребений выделяются погребальные комплексы не с единичными орудиями из металла, а с целым комплектом различных изделий из камня и необработанных камней. В археологии такие погребения традиционно интерпретируются как погребения ремесленников, что подтверждается результатами изучения как самих предметов, так и костных останков погребенных.

Символические погребения без останков умершего (кенотафы) являются одним из характерных признаков катакомбной культуры, их не сооружало древнее население степной зоны ни до катакомбной культуры, ни после нее. В нашей выборке насчитывается 10 кенотафов (все были впускными) и содержали по одному каменному предмету (каменный пест или необработанный камень).

В анализируемую группу вошли три жертвенника: один из них содержал три экземпляра каменных пестов (один четырехгранный (рис. 5) и два овальных в сечении) и одну зернотерку.

Погребение 2 из кургана 1 группы ВМПБ-1-1967 было интерпретировано как погребение ремесленника, в состав погребального инвентаря входили следующие предметы: пест каменный, орудие каменное продолговато округлой формы, предмет каменный в виде поделки, орудие каменное долотовидной формы. Аналогич-

ные погребения были открыты в курганных группах *Овата-5* (курган 4 погребение 1) [Арапов 1992] и в курганной группе *Шатта* (курган 1 погребение 2) [Кольцов, Дремов 2012: 27–37]. Погребения ремесленников из курганных групп *Восточный Маныч* явно заслуживают отдельного рассмотрения с привлечением анализов костного материала и трасологического исследования самих орудий труда. Перспективность подобного исследования хорошо продемонстрирована результатами палеопатологического и специального химического анализа костей человека из курганной группы *Невинномысский-3*. Кроме индикаторов интенсивной прижизненной нагрузки, было установлено наличие в костях следов металлов: Cu, Cr, Co, Ni, Pb, As, что не оставляет сомнений в том, что в погребении бронзового века был похоронен профессиональный литейщик [Berezina, Dobrovolskaya, Kalmykov 2016: 21].

Нами проанализировано 80 погребений с орудиями труда и оружием из бронзы. Среди них 27 мужских погребений, 24 женских, 4 погребения детей, 8 коллективных, один кенотаф и несколько неопределенных. Половую специфику в распределении бронзовых орудий труда и оружия отражают всего несколько комплексов. В трех мужских погребениях были найдены бронзовые топоры и долота (погребение 7 из кургана 34 группы ВМЛБ-2-1965, погребение 10 из кургана 16 и погребение 5 из кургана 30 группы ВМПБ-1-1967). В двух женских погребениях были найдены, кроме ножа и шила, еще и бронзовые иглы с футляром (погребение 12 из кургана 43 группы ВМЛБ-1-1966 и погребение 9 из кургана 16 группы ВМЛБ-3-1966). Бронзовыми ножами и шильями пользовалось население и раннего, и среднего этапов бронзового века без различия пола и возраста. Если бронзовые шилья и иглы однозначно можно отнести к орудиям труда, то бронзовые ножи в силу их двулезвийности рассматриваются также как наконечники боевых копий [Chapman 2004: 101–143]. Являются ли бронзовые ножи свидетельством вооруженности населения или отражают специфику натурального хозяйства, когда каждый мог обеспечить себя одеждой из шкур и кожи животных, пользуясь ножом и шилом? В пользу второго предположения склоняет наблюдение антропологов об отсутствии следов боевых ранений у населения бронзового века

по сравнению с ранними и средневековыми кочевниками, несмотря на многие сотни изученных скелетов.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что содержание орудий труда и оружия в погребении раннего и среднего бронзового века является показателем высокого статуса погребенного. Изъятие из бытового использования столь ценного предмета, как например, качественная зернотерка или хороший нож, скорее всего, происходило редко. Не всегда предметы могли использоваться погребенным при жизни, как в случае с детским погребением с каменным пестом, некоторые предметы несут символический характер. Представление о загробном мире и том, что погребальный инвентарь будет сопровождать усопшего, позволяет нам изучать древнее население и уровень развития технологий через элементы обряда погребения и предметы погребального инвентаря.

Литература

Андреева М. В. Восточноманычская катакомбная культура: анализ погребальных памятников. М.: Таус, 2014. 272 с.

Арапов С. В. Отчет об археологических исследованиях у с. Овата Целинного района Республики Калмыкия в 1992 г. // Архив Института археологии РАН. Р-1 17070 // НА КалмНИЦ РАН. Ф. 14. Оп. 2. Д. 69.

Кекеев Э. А. Спасательные археологические раскопки курганной группы Восточный Маныч // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 2. С. 73–77.

Кекеев Э. А., Буратаев Е. Г. База данных археологических коллекций из раскопок курганной группы Восточный Маныч // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 70–73.

Клеценко А. А. Бронзовые ножи и шилья раннего этапа эпохи средней бронзы Закубанья // Краткие сообщения Института археологии. 2011. Вып. 225. С. 88–99.

Кольцов П. М., Дремов И. И. Курганная группа Шатта 1 // Исследования курганов и старокалмыцких поселений Калмыкии (по материалам раскопок 2002–2009 гг.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. С. 27–37.

Синицын И. В. Древние памятники в низовьях Еруслана (по раскопкам 1954–1955) // Материалы и исследования по археологии СССР. 1960. № 78. С. 10–168.

Синицын И. В. Древние памятники Восточного Маныча. Ч. 1–2. Саратов: Изд-во Саратов. гос. ун-та, 1978. Ч. 1. 130 с. Ч. 2. 117 с.

Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Археологические памятники Калмыцкой степи. Элиста: КНИИИФЭ, 1979. С. 25–94.

Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Археологические памятники эпохи бронзы и средневековья. Элиста: КНИИИФЭ, 1981. С. 29–66.

Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Памятники Калмыкии каменного и бронзового веков. Элиста: КНИИИФЭ, 1982. С. 59–62.

Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Древности Калмыкии. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1985. С. 43–78.

Синицын, Эрдниева 1987а — Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Археологические исследования Калмыкии. Элиста: КНИИИФЭ, 1987. С. 83–98.

Синицын, Эрдниева 1987б — Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1987. 173 с.

Синицын И. В., Эрдниева У. Э. Древности Восточного Маныча // Материалы по археологии Калмыкии. Элиста: КИОН АН СССР, 1991. С. 4–21.

Эрдниева У. Э. Курганный могильник Восточного Маныча (правый берег) // Археологические памятники Южных Ергеней. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. С. 6–52.

Berezina N., Dobrovolskaya M., Kalmykov A., etc. Grave offerings of actual Tools: evidence of professional activity with anthropological methods // The 21st European meeting of the paleopathology association. Moscow, 2016. P. 21.

Chapman J. The origin of warfare in the prehistory of Central and Eastern Europe // Ancient Warfare. Archaeological Perspectives / ed. by J. Chapman and A. Harding. Sutton Publishing, 2004. P. 101–143.

References

Andreeva M. V. Eastern Manych Catacomb Culture: Analysis of Funerary Monuments. Moscow: Taus, 2014. 272 p. (In Russ.)

Arapov S. V. The Report on the Archaeological Research in the Village of Ovata, Tselinniy District of the Republic of Kalmykia in 1992. In: The Archive of the Institute of Archaeology of the RAS. R-1 17070. The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. Fund 14. Invent. 2. Case 69. (In Russ.)

Berezina N., Dobrovolskaya M., Kalmykov A., etc. Grave offerings of actual Tools: evidence of professional activity with anthropological methods. *The 21st European meeting of the paleopathology association*. Moscow, 2016. P. 21. (In Eng.)

Chapman J. The origin of warfare in the prehistory of Central and Eastern Europe. In: *Ancient Warfare. Archaeological Perspectives* / ed. by J. Chapman and A. Harding. Sutton Publishing, 2004. Pp. 101–143. (In Eng.)

Erdniev U. E. Barrow Burial Ground of the Eastern Manych (the Right Bank). In: *Archaeological Monuments of Southern Yergeny*. Elista: Kalm. Book Publ., 1982. Pp. 6–52. (In Russ.)

Kekeev E. A. Rescue Archaeological Excavations of the Eastern Manych Barrow Group. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2014. No. 2. Pp. 73–77. (In Russ.)

Kekeev E. A., Burataev E. G. Database of Archaeological Collections from the Excavations of the Eastern Manych Barrow Group. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 3. Pp. 70–73. (In Russ.)

Kleshchenko A. A. Bronze Knives and Awls of the Early Stage of the Middle Bronze Age in the Kuban Region. In: *Brief Reports of Institute of Archaeology*. 2011. Is. 225. Pp. 88–99. (In Russ.)

Koltsov P. M., Dremov I. I. Barrow Group of Shatta 1. In: *Research of Barrows and Old Kalmyk Settlements of Kalmykia (on Materials of Excavations 2002–2009)*. Elista: Kalmyk State University Publ., 2012. Pp. 27–37. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of the Eastern Manych. Elista: Kalm. Book Publ., 1987. 173 p. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of the Eastern Manych. In: *Archaeological Research of Kalmykia*. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1987. Pp. 83–98. (In Russ.)

Sinitsyn I. V. Ancient Monuments in the Lower Yerulan (on Excavations 1954–1955). *Materials and Research on Archeology of the USSR*. 1960. No. 78. Pp. 10–168. (In Russ.)

Sinitsyn I. V. Ancient Monuments of the Eastern Manych. Parts 1–2. Saratov: Saratov State University Publ., 1978. Part 1. 130 p. Part 2. 117 p. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of Eastern Manych. In: *Monuments of Kalmykia of the Stone and Bronze Age*. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1982. Pp. 59–62. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of the Eastern Manych. In: *Antiquities of Kalmykia*. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1985. Pp. 43–78. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of the Eastern Manych. In: *Archaeological Monuments of Bronze Age and Middle Ages*. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1981. Pp. 29–66. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities of the Eastern Manych. In: *Materials on Archaeology of Kalmykia*. Elista: Kalmyk Institute of Social Sciences of the USSR Acad. of Sciences, 1991. Pp. 4–21. (In Russ.)

Sinitsyn I. V., Erdniev U. E. Antiquities the Eastern Manych. In: *Archaeological Monuments of Kalmyk Steppe*. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1979. Pp. 25–94. (In Russ.)

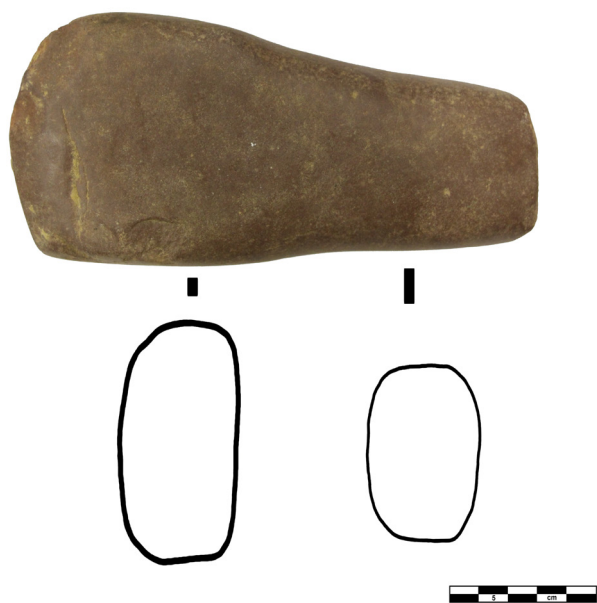


Рис. 1. *Пест каменный. ВМЛБ-2-1965. Курган 8. Погребение 5*

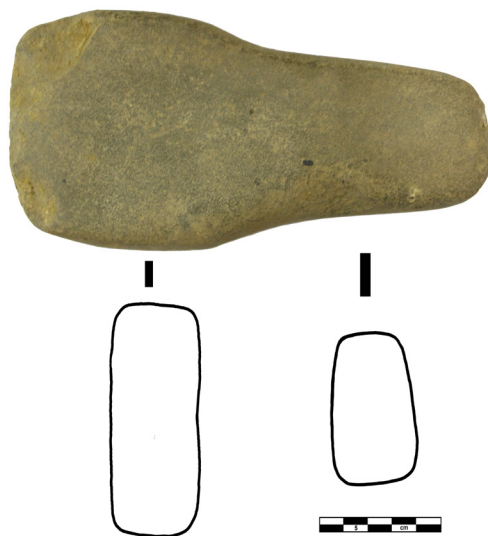


Рис. 2. Пест каменный. ВМЛБ-2-1965. Курган 8. Погребение 10

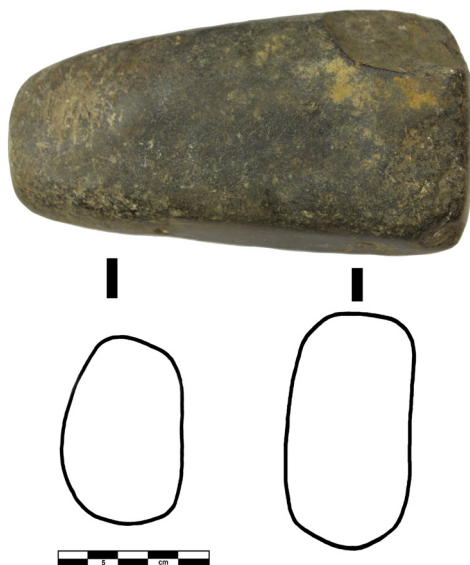


Рис. 3. Пест каменный. ВМЛБ-2-1965. Курган 8. Погребение 14



Рис. 4. *Пест каменный. ВМЛБ-2-1965. Курган 9. Погребение 1*



Рис. 5. *Пест каменный. ВМЛБ-2-1965. Курган 23. Жертвенник*



Рис. 6. Шило бронзовое. ВМПБ-1-1965. Курган 5. Погребение 5

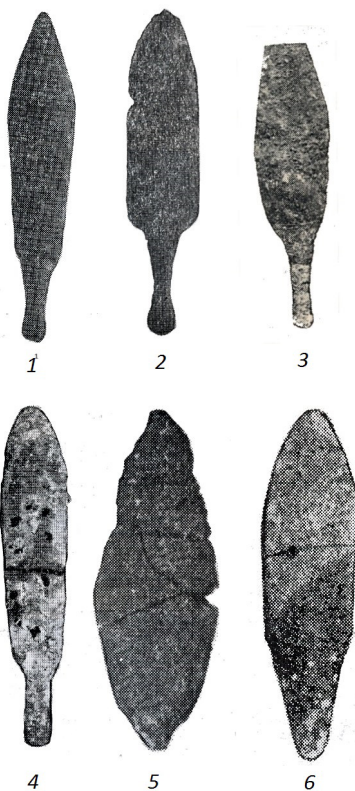


Рис. 7. Ножи бронзовые: 1 – ВМЛБ-1-1965, к. 6 п. 2; 2 – ВМЛБ-1-1965, к. 11 п. 3; 3 – ВМЛБ-3-1966, к. 17 п. 8; 4 – ВМЛБ-1-1965, к. 19 п. 3; 5 – ВМЛБ-1-1965, к. 21 п. 12; 6 – ВМЛБ-1-1965, к. 7 п. 5



Рис. 8. Крюки бронзовые: 1 – ВМЛБ-2-1965, к. 8 п. 1; 2 – ВМЛБ-2-1965, к. 33 п. 1; 3 – ВМЛБ-3-1966, к. 17 п. 8; 4 – ВМЛБ-3-1966, к. 20 п. 3; 5 – ВМПБ-1-1967, к. 16 п. 8; 6 – ВМПБ-1-1967, к. 16 п. 8

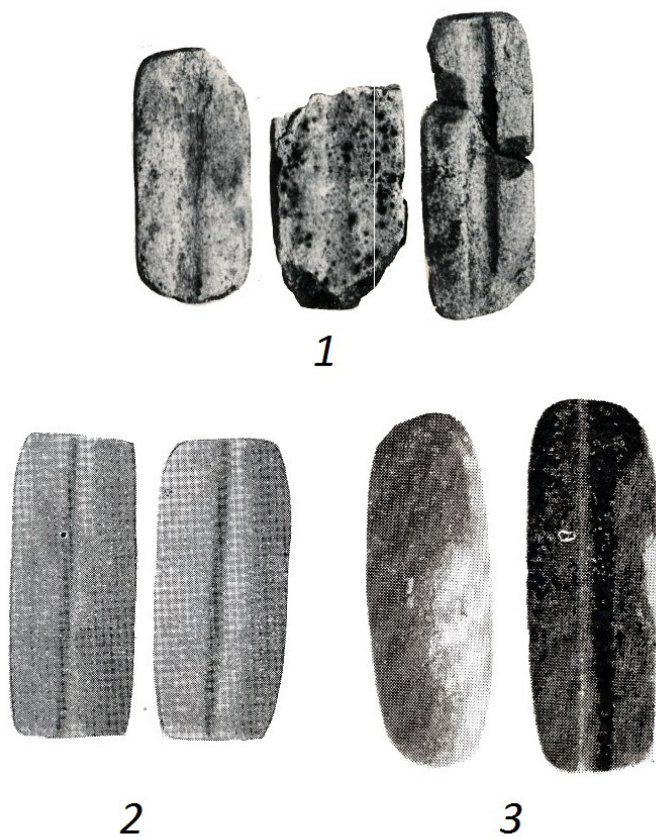


Рис. 9. Выпрямители древков стрел каменные: 1 – ВМЛБ-1-1965, к. 21 п. 11; 2 – ВМЛБ-1-1965, к. 6 п. 2; 3 – ВМЛБ-2-1965, к. 34 п. 4

УДК 39

DOI 10.22162/2500-1523-2017-11-20-35

К вопросу о взаимоотношениях «человек – животное» у современных алтайцев

Modern Altaians: Human-Animal Relations Revisited

*С. П. Тюхтенева (S. Tyukhteneva)*¹

¹ доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр РАН (Элиста, Российская Федерация). E-mail: kere163@mail.ru

Ph. D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: kere163@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрены взаимоотношения «человек – животное» у современных алтайцев. Этническая культура алтайцев, скотоводов горной части Южной Сибири, сегодня стремительно трансформируется. Вместе с тем, в ней продолжают бытовать представления, верования и практики, сохранившиеся издревле. Взаимоотношения «человек – животное» представляют собой все еще малоизученный комплекс этнической культуры алтайцев. Опираясь на труды классиков этнологии, собственные полевые материалы, труды этнографов, посвященные скотоводческим практикам народов, в традиционной экономике которых скотоводство являлось ведущей или одной из главных отраслей, автор предпринимает попытку рассмотреть взаимоотношения «человек – животное» у современных алтайцев.

Ключевые слова: алтайцы, скотоводство, взаимоотношения «человек – животное».

Abstract. The article considers 'human – animal' relations of contemporary Altaians. The ethnic culture of Altaians — livestock breeders of Southern Siberia — is experiencing rapid transformations nowadays. However, the community so far retain some ancient beliefs, concepts and practices. And 'human – animal' relations are still an understudied aspect of Altaian culture. Proceeding from works by classical ethnology scholars, the author's field materials, ethnographic monographs dealing with livestock

breeding practices of peoples traditionally and basically engaged in such activities, the paper attempts to examine human – animal relations inherent to present-day Altaians

Keywords: Altaians, livestock breeding, human – animal relations.

В Республике Алтай, судя по нашим полевым материалам, современные алтайцы разводят овец, лошадей, коров, коз, яков, верблюдов и свиней. Наличие того или иного вида скота зависит от природно-экологических условий каждого из районов Республики Алтай. Распределение поголовья скота неравномерно: увеличение численности идет от севера к югу. Так, к примеру, в северных районах (Майминском, Турочакском, Чойском) разводить овец и коз невозможно из-за сырости климата, но можно разводить коров, лошадей и свиней; верблюды могут обитать только в высокогорной степи Кош-Агачского района. Яков разводят в южных Кош-Агачском и Онгудайском районах. Численность разных видов скота зависит еще и от рыночной конъюнктуры, в том числе в связи с развитием туризма, к примеру, увеличилось поголовье овец и лошадей. Большая часть скота принадлежит частным лицам. Говоря об алтайцах-скотоводах, мы имеем в виду, прежде всего, аборигенное население некоторых сел Чемальского, Шебалинского, большей части сел Онгудайского, Усть-Канского, Улаганского, Кош-Агачского и Усть-Коксинского районов, в хозяйственной деятельности которого приоритет принадлежит скотоводству.

Следует также заметить, что не все алтайцы разводят скот. Понятно, что подавляющее большинство алтайцев-горожан не имеют скота, хотя есть и исключения (статистически незначительная доля алтайского населения единственного города республики, Горно-Алтайска, имеет возможность содержать коров, проживая в зоне частной застройки в тех окраинных микрорайонах и пригороде, которые расположены вблизи пригодных для пастбища земель). Мало или совсем нет скота и у жителей районных центров, чаще всего ограничивающихся одной коровой. Большая часть алтайцев, непосредственно не занятых скотоводством, имеет, тем не менее, скот, это может быть одна овца, корова или лошадь, подаренные алтайцу-горожанину, которых содержит даритель-селянин. Чаще

всего этих животных забивают на мясо в начале зимы, поэтому, собственно, владением и скотоводством назвать это нельзя. Особо следует сказать о детях — владельцах скота, — которым дарят животных, чаще всего на первый или двенадцатый день рождения. Такие животные продолжают пастись и размножаться в стадах дарителя, а весь приплод от них считается принадлежащим детям. Как правило, родители-горожане не спешат забивать на мясо такие «подарки», считая их ресурсом, который может быть использован в дальнейшем в случае крайней необходимости для обеспечения важных потребностей ребенка (лечение, обеспечение всем нужным при поступлении в школу, училище или вуз). То же верно в отношении детей селян.

Цели, которые ставит перед собой сегодняшний скотовод, практически не отличаются от тех, которые стояли перед его предками. Это увеличение численности скота, благополучный выход поголовья из осенне-зимнего сезона, своевременное получение и сохранение приплода и, соответственно, рост благосостояния его владельца. Эти цели достижимы при сохранении плодородия земли, благосклонности богов и духов, наличии счастья и благодати у самого человека, чему должны способствовать соответствующие акции скотовода.

Задача данного исследования состоит в представлении комплекса взаимоотношений «человек – животное» на примере скотоводческих практик у современных алтайцев на основе полевых материалов, собираемых в разных районах Республики Алтай с 1986 г. Рациональные скотоводческие практики алтайцев позволяют рассматривать их как комплекс взаимоотношений «человек – животное». Исследовательская проблема «человек – нечеловек», «человек – животное» относится к классическим вопросам западной культурной антропологии и этнографии, ей посвящено достаточно большое количество литературы (см., например: [Ingold 1988: 1–16; Mullin 2002; Mullin 1999: 201–224; Zeder 2012: 161–190] и мн. др.). В отечественной науке тема отношений «человек – животное» в подавляющем большинстве представлена работами этологов и биологов, зоологов, ветеринаров и медиков. Среди немногочисленных работ зоологов, посвященных теме

взаимоотношений «человек – животное», привлекает внимание работа С. Л. Баскиной, в которой описаны результаты впервые проведенного этологического анализа взаимодействий собак, лошадей, коров с человеком [Баскина 2010: 4]. На основе проведенного диссертационного исследования автор приходит к выводам, весьма актуальным не только для зооэкологии, но и этнологии: отношения между человеком и животными строятся на основе подчинения животного человеку, и отбор человеком животных производится именно на основе этого признака. Более того, один из ее выводов прямо указывает, что «отношения между человеком и домашними животными можно рассматривать как аналог социальных» [Баскина 2010: 22], в рамках которых человек встраивается в структуру группы домашних животных [Баскина 2010: 22]. В этой работе автор указывает на прямые аналогии, наблюдаемые в воспитании детей и собак, с целью приучения к послушанию и подчинению взрослому.

Из работ этнографов, посвященных взаимоотношениям «человек – животное», обращают на себя внимание работы В. Н. Давыдова, посвященные практикам оленеводов Севера: эвенков южной Якутии, Северобайкальского района Бурятии, Забайкалья, долган Таймыра [Давыдов 2016: 67–80; 2015: 44–66; 2014а: 95–117; 2014б: 365–371; 2013а: 23–42; 2013б: 267–280; Тюхтенева 2006; 2007; 2008; 2009а; 2009б; 2016]. В указанных работах автор, рассматривая современные практики эвенков, долган и якутов в комплексе взаимоотношений «человек – животное», ссылается на мнения оленеводов, весьма важные для нашего исследования. Суть их заключена в том, что, во-первых, для оленевода его животное имеет не морду, а лицо (В. Н. Давыдов ссылается на представление о «нечеловеческой личности»), иными словами, это отношения, аналогичные алтайским «субъект – субъект», во-вторых, владея одомашненными много тысяч лет назад оленями, каждый владелец с каждым животным проходит процесс приучения и обучения каждый раз заново, и, в-третьих, весь комплекс взаимоотношений «человек – животное» строится на внимательном и уважительном отношении человека к животному, а конечной целью является приучение оленя к послушанию и подчинению. Скотоводческие прак-

тики современных оленеводов Севера и скотоводов Сибири во многом схожи, как и представления, связанные с этими отраслями.

Взаимоотношения «человек – животные», таким образом, рассматриваются отечественными исследователями с позиции разных отраслей науки, благодаря чему растет количество публикаций, посвященных анализу тех практик, которые человек осуществляет вот уже более 10 тыс. лет, прошедших со времени одомашнивания многих видов животных.

Проблема взаимоотношений «человек – животное» на примере культуры алтайцев еще не становилась предметом изучения. Вместе с тем, следует отметить, что в последнее десятилетие скотоводство и скотоводческие практики у алтайцев исследуются этнографом Э. Г. Торусевым [2007а; 2007б; 2012; 2013; 2014].

Содержание скота в селах зависит от его количества и ресурсов домохозяйства. Если скота достаточно много, его сложно содержать в селе. Поэтому большую часть скота семьи содержат на стоянках. На одной стоянке, как правило, группируется совокупно крупный и мелкий рогатый скот, лошади, принадлежащие нескольким семьям; скот выпасается по очереди мужчинами. Редко и не везде в указанных выше районах владельцы проживают на стоянках постоянно. Однако, только круглогодично живя на стоянке, можно увеличивать количество скота, потому многие семьи алтайцев-селян стремятся на паевых землях возвести жилище и загоны. К примеру, семьи отца и женатого сына К. из Онгудайского района на протяжении последних трех лет аккумулировали финансовые ресурсы для строительства стоянки [ПМА 2017]. Летом 2017 г. строительство дома, юрты, загонов, кошары для овец и стойла для коров было в целом завершено. Как планирует семья К. М., ближе к зиме весь скот они перегонят из тайги на эту стоянку. При этом проживать на стоянке будет только сын К., его жена и дети останутся в селе. Отец и мать будут приезжать на стоянку по мере возможности и необходимости, поскольку семья отца содержит в селе три дойных коровы и телят этого года рождения. Такая ситуация в целом типична для современных алтайцев.

Взаимоотношения «человек – животное» у алтайцев имеют явно выраженный гендерный характер:

1) отношения «женщина – корова», а также овца, коза, верблюдица, т. е. самки всего домашнего скота, с которыми женщину, хозяйку, владелицу этих животных, объединяет самое важное свойство биологического характера — рождение новой жизни, материнство. Речь идет о дойных коровах и небольшом, до 20 голов, количестве овец, содержащихся в селе (особняком стоят отношения между женщиной-хозяйином и кобылой, что следует в дальнейшем тщательно изучить. Во всяком случае, в семье родителей автора весь уход за лошадьми, в том числе присмотр за отелом кобылицы, входил в круг деятельности отца);

2) отношения «мужчина – лошади», а также самцы всех видов скота, собаки-чабаны и собаки-охотники, вне зависимости от пола животного. Здесь важным признаком нам представляется свойство психологического характера — лидерство человека (мужчины) над животным, проявляющееся в умении контролировать его поведение с целью подчинения в процессе приучения к определенной деятельности.

Вместе с тем, особо оговоренных ограничений нет — мужчина может взаимодействовать со всем своим скотом и, как правило, делает это повседневно, поскольку все еще сохраняется представление о том, что жена заботится обо всем, что внутри жилища (и потому жена именуется «домашний человек», *уй киж*), а муж — обо всем, что за порогом жилища. Кормить, поить животных, очищать от навоза стойла, иногда доить — все эти повседневные рутинные действия сегодня, как правило, исполняют мужчины-алтайцы. Женщины, как правило, доят коров (редко кобыл и ячих в тех селах, где их разводят), следят за процессом прохождения стельности у коров, овец, коз и кобыл. Активность женщины повышается в случае отсутствия мужа дома в связи с поездкой на охоту, или если основное поголовье скота семьи находится на стоянке и пришла очередь их семьи присматривать за животными. В этом случае в процесс ухода за скотом включаются также дети семьи. Если же скот находится на стоянке, то присмотр за отелом

является уделом мужчин. Как правило, коров на стоянках не доят, чтобы телята могли круглосуточно находиться с коровой и, питаясь молоком матери, вырасти более крупными.

Эти взаимоотношения, «человек – животное», основаны на сохранении в современной скотоводческой практике алтайцев весьма архаичных анимистических представлений о наличии «души» (*тын* ‘дыхание’) у любого животного, не только у человека. Их можно рассматривать как отношения «субъект – субъект». Для обоснования этого положения предпримем небольшой экскурс. Исследование различного рода представлений о душе у алтайцев (об этом много написано в отечественной этнографической литературе, например: [Анохин 1929: 253–289; 1994: 1–65; Баскаков 1973: 108–113; Потапов 1991; Вербицкий 1993: 77–78; и мн. др.]), которая может произвольно и непроизвольно покидать тело человека, а также о душах домашних животных, приносимых в жертву божествам и духам-хозяевам, позволяет предположить, что тело — это форма и условие существования души в так называемом срединном, лунно-солнечном мире, мире людей. Для миров богов и духов, верхнего и нижнего, актуальна душа. И человек, и животные обладают душой=дыханием. Современные алтайцы чаще всего под словосочетанием *тынар тынду* (‘/с/ дышащей душой /живое/’) имеют в виду ‘все живое в целом’ и *тынду* ‘животное’. Но в экспрессивной речи, когда хотят сказать: «Каких только людей не бывает на свете!», могут использовать *тынду* вместо слова «человек» (*кижи*). Когда хотят уничижительно отозваться о каком-либо человеке, говорят: *Мал эмес, кижси эмес* ‘Ни скотина, ни человек’ (эквивалент ‘ни рыба, ни мясо’). А когда женщина проявляет гнев в отношении своей коровы, она называет ее «бабой», *кадыт* (впрочем, сегодня могут называть корову и матерными словами женского рода).

Говоря о равнозначности и равноценности (или эквивалентности) души человека и животного, сошлюсь на текст из камлания алтайского шамана, приведенный профессором Л. П. Потаповым в его труде «Алтайский шаманизм», в контексте нашего исследования имеющий большое значение:

*Сус спеленутого ребенка,
Сус громко ржашего скота,
К священной березе чтобы спустились...*
[Потапов 1991: 62] (курсив автора. — С. Т.).

Профессор Л. П. Потапов полагал, что равнозначные «сус и кут», вероятно, отражают представления о жизненной силе, заключенной в *зародыше*, который даруется божеством для рождения детей и размножения скота» [Потапов 1991: 62]. В приведенном отрывке, представляющем собой обращение-просьбу шамана к божествам верхнего мира даровать души будущих детей и души будущих лошадей, очевидно, указано на равноценность (эквивалентность) этих душ — и те, и другие названы *сус*.

И, наконец, представление об эквивалентности душ человека и животного подтверждается бытующей по сей день шаманской практикой замены души человека, находящегося в потенциально опасной ситуации ее утраты, душой скота. Эта практика описывается при помощи слова *солынты* 'обмен'. В глагольной форме *сол-* (*солынган*) обозначает случайный или намеренный обмен чем-либо, вещью, одеждой, обувью, не имеющий коммерческого характера, без цели извлечь прибыль. Существительное *солынты*, в отличие от сходного по значению, но отличного по смыслу слова *толыжу*, означающего «обмен как сделка», следовательно, означает просто «обмен» или «замена». *Солынты* производят в случае длительной болезни или иной ситуации, чреватой смертью человека. Взамен души мужчины «отправляется» душа его любимого ездового коня, взамен души женщины — душа коровы. Как правило, это любимый конь или самая высокоудойная корова. *Солынты* проводит шаман или «знающий» человек, или сказитель. Такие способности признавали, например, за известным, ныне покойным, сказителем А. Г. Калкиным. Желаящий помочь больному, а им может быть только член семьи, обращается к шаману с просьбой о посредничестве в «обмене» душ. Больной может знать, но может и не знать об этом. После проведения ритуала замены души владельца на душу его животного последнее умирает без объективно видимых причин. Последующее выздоровление человека недвусмысленно связывается с успешным обменом. Ино-

гда случается так, что в семье, в которой есть больной пожилого возраста, внезапно умирает здоровый человек молодого возраста. Такие случаи считаются результатом *солынты*, но в таких ситуациях — уже обмен души больного на душу здорового человека. Общественное мнение крайне отрицательно относится к такой практике, считая моральным обмен души человека на душу его скота [Тюхтенева 2011: 118; Доронин 2013: 214–229]. Таким образом, взаимоотношения между человеком и его скотом у алтайцев в силу указанных выше мировоззренческих обстоятельств не будет неверным описывать как отношения «субъект — субъект».

В целом в основе взаимоотношений «человек — животное» лежит социальное взаимодействие, основанное на доверии животного человеку и ответственности человека за животное. В ситуации отношений «хозяйка — корова» первая уделяет достаточно времени своей корове: когда еще это теленок, она постоянно разговаривает с нею, поглаживает, начиная от головы, переходя к ушам, затем хребту, обязательно касается, слегка массируя, вымени и области заднего прохода, обеспечивая, таким образом, спокойное в будущем отношение к процессу доения и кормления приплода. С раннего возраста хозяйка приучает будущую корову к своему голосу, разговаривая с нею, обращаясь к ней по кличке, и к своему запаху, с этой цельюнося определенную одежду именно для ухода за скотом. Чтобы выработать у животного навык самостоятельного возвращения домой с пастбища, женщина готовит пойло (сливая в определенное ведро остатки чая с молоком, прокисшее молоко, кусочки сухого хлеба, в тех селах, где выращивают фрукты и овощи, в пойло кладут резаную картошку и очистки, некондиционные огурцы, мелкие яблоки и пр., но не остатки от мясной пищи. До середины XX в. для коров предназначались корыта, устанавливаемые справа при входе в юрту, в которые сливали молочную сыворотку. В этой связи до сих пор бытует благопожелание семье: «Из корытца пусть собака ест, из корыта корова пусть пьет», означающее пожелание иметь скот и пищу), иногда «деликатес» в виде размоченного комбикорма или зерна. Животное, привыкшее получать такую подкормку, охотнее возвращается домой и согласно выработанному рефлексу «сообщает» требовательным

мычанием о своем приходе. Обычно можно наблюдать такого рода «диалог» — в ответ на мычание коровы хозяйка, даже если она внутри жилища, говорит: «Пришла моя корова? Подожди-подожди, вот сейчас я выйду». Некоторые алтайки дают пойло сразу после возвращения коровы с пастбища, другие — перед самой дойкой. В этом случае перед доением хозяйка также поглаживает корову, заодно осматривая состояние ее туловища, вымени, рогов и копыт. Поскольку территория Республики Алтай относится к территориям эндогенного обитания клещей, этот осмотр важен для состояния здоровья коровы и качества ее молока. При обнаружении впившегося клеща его выкручивают, замазывая место укуса дегтем.

Что требует хозяин от коровы? Прежде всего, возвращаться самостоятельно домой, мычанием дать знать о своем приходе, продуцировать столько молока, чтобы его хватало как хозяевам, так и телятам (то есть она «обязана» «хитрить» и «придерживать» больше молока для телят, причем вслух хозяйка может корить ее за такое поведение, но одновременно и одобрять). Другой важный во взаимодействии «человек – животное» параметр — это голос. Корова также «обязана» узнавать голос, запах хозяйки и членов ее семьи, откликаться мычанием, когда ее зовут. Последнее, впрочем, требуется и от любого другого животного, отношения с которыми высоко индивидуализированы, в частности, лошадей и собак.

При наличии в хозяйстве (в ЛПХ, личном подсобном хозяйстве или К(Ф)Х, крестьянском фермерском хозяйстве) большого количества коров среди них всегда есть самая важная (так и называемая «коров голова» или «скота голова») для семьи корова, ведущая за собой все стадо. Это обычно та корова, которую подарили молодой семье родители жены и от которой родились молодые коровы, телочки и бычки, составляющие стадо крупного рогатого скота семьи. При достижении старости такую корову нельзя продать ни живьем, ни в виде мяса. Ее можно заколоть на мясо только для употребления самой семьей. В этом смысле отношение к главной корове хозяйства релевантно отношению к посвященному духу-хозяину Алтая животному, *ыйык мал*, овце или лошади — их забивают на мясо по достижении старости, а кости, сложив в ана-

томическом порядке, сжигают. Череп посвященного Алтаю животного хозяин должен отнести на возвышенное «чистое» место, например, *обоо*.

Один их важных для животных параметров — запах хозяина и хозяйки, других членов семьи. Поэтому, когда нужно доить корову в отсутствие супруги, алтайцы надевают ее куртку или фуфайку, халат, фартук и платок, чтобы «обмануть» корову. Мамину одежду для дойки могут надеть и дочери, и сыновья. Алтайцы полагают, что коровы прекрасно чувствуют обман, и некоторые, особо привередливые животные, дают меньше, чем обычно, молока, могут лягнуть ведро и пролить молоко. Другие коровы обходятся ударами хвоста по дояру, выражая свое недовольство. Такое же требование предъявляется и к собакам: собаки должны «узнавать» по запаху родителей, сестер и братьев своих хозяев, поскольку, как полагают алтайцы, у них одна кровь и потому схожий запах. Помимо этого, собаки «обязаны» узнавать по запаху скот своего хозяина, даже если это обычная, а не собака-чабан. Впрочем, и для людей запах выступает важным элементом при определении степени родства: «Для обозначения дальних родственников алтайцы используют выражение „родственный запах имеющие“, *төрөөн жытту*. Оно используется в случае, когда кровное родство подтверждается генеалогически, но тесные связи между родственниками не поддерживаются. Для обозначения тех, кого считают родственниками, хотя родство с ними подтвердить сложно, используют выражение „родственное имя имеющие“, *төрөөн атту*» [Тюхтенева 2015: 73].

Взаимоотношения «мужчина — лошадь», как было сказано выше, носят скорее партнерский характер, причем хозяин для лошади — лидер, в противном случае (то есть при психологической несовместимости человека и лошади, отсутствии позитивного взаимодействия, выраженного в отказе лошади подчиняться) с нею расстаются, продавая ее или забивая на мясо. Хозяин приучает лошадь к езде под седлом, объезжая ее с трехгодовалого возраста, к езде в упряжи и с выюком. Как правило, одной лошастью современные алтайские семьи обходиться не могут ввиду сохранения важной роли лошадей в быту, содержа по 3–5 и более голов. Хо-

зьяин обязан обучить ездовых лошадей для себя, для жены, своих детей, подбирая характер и норов лошади к будущему ездоку. Также хозяин должен заботиться о лошади, вовремя поить, кормить, чистить, ухаживать за копытами. Помимо этого, мужчина обязан внимательно наблюдать за молодыми жеребцами в табуне, чтобы определить тех лошадей-самцов, которые смогут стать вожакom будущего табуна, и тех, которых следует холостить, или вообще продать / обменять. Точно также владелец скота поступает в отношении овечьей отары, чтобы выделить будущих самцов-производителей, а остальной молодняк самцов холостить. Бычков, как правило, алтайцы сдают на мясо живым весом.

Говоря о взаимоотношениях «хозяин – лошадь», нужно подчеркнуть, что, согласно традиционному мировоззрению алтайцев, полноценной личностью мог быть человек, который владеет скотом, имеет свое жилище, семью и детей, питается мясомолочной пищей [Тюхтенева 2015: 71]. Если принять этот ценностный аспект мировоззрения во внимание, становится понятной ситуация с большим количеством лошадей у современных алтайцев и важностью коневодства вообще для этнической культуры народа. Довольно много среди современных алтайцев любителей лошадей, специально обучающих их для скачек и спортивной игры «козлодрание». В этой игре, называемой у алтайцев *Көк бөрү* ('Синий волк'), самым явственным образом проявляется партнерство мужчины и его коня. Азартом оказываются охвачены не только всадники, стремящиеся отобрать у противника козла, но и лошади: в 2012 г. во время праздника *Эл Ойын* автору удалось увидеть, как боролись две лошади, плечами отталкивая друг друга в тот момент, когда сидящие на них ребята тянули тушу козла.

Таким образом, вся скотоводческая деятельность алтайцев направлена на установление доверительных отношений с животными. С каждым значимым животным — с лошадыю, обучаемой для езды и перевозки грузов, с коровой, от которой получает человек молоко, — владелец проходит каждый раз заново весь процесс не только обучения, но и приручения. Некогда одомашнив животных, человек не автоматизировал этот процесс. Для благополучного хозяйствования от скотовода требуется много усилий, много внима-

ния к скоту. Вся деятельность человека, направленная на животных, схожа с воспитанием детей: и в том, и в другом случае человек ставит целью воспитать послушание и подчинение, в основе которого может лежать лишь доверие. Как доверие человека обученному им животному, так и доверие животного хозяину. Наиболее явно такого рода отношения проявляются во взаимоотношениях хозяина и его ездовой лошади. Как говорят алтайцы, ум и чутье лошади позволяют ей пройти в таких опасных горных кручах, что седок просто ослабляет повод, чтобы животное самое выбирало безопасный путь. Именно доверие лежит в практике сажать в седло сильно пьяного человека — лошадь сама довезет хозяина до дома.

Современные алтайцы скот дарят, продают и покупают, крадут и обменивают, используя его во всех обрядах перехода, изменения статуса личности. Скот для них является основой традиционной и современной народной экономики, он выступает показателем статуса и престижа личности, его богатства, его состоятельности как человека. Помимо социального значения, домашние животные играют важную роль в символических, ритуальных акциях. Взаимоотношения «человек – животное» в культуре алтайцев по сей день занимают важное место, проявляясь в представлениях, верованиях и ритуально-магической практике.

Источники

ПМА 2017 — Полевые материалы экспедиции автора в села Яконур Усть-Канского, Бичикту-Бом Онгудайского, Каспа Шебалинского районов Республики Алтай. Март 2017 (тетрадь 1).

Sources

The field materials of the author's expedition to the villages of Yakonur, Ust-Kansk District, Bichiktu-Bom, Ongudai District, Kasp, Shebalinsk District, Altai Republic. March 2017 (notebook 1). (In Russ.)

Литература

Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии (СМАЭ). Л.: Изд-во Рос. АН, 1929. Т. 8. С. 253–289.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского

Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Горно-Алтайск: Изд-во Российской Академии Наук, 1994. Репринтное издание. [4], VIII, 248, IV с.

Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая: (Термины, их значение и этимология) // Советская этнография. 1973. № 5. С. 108–113.

Баскина С. Л. Методы исследования, факторы влияния и закономерности развития поведенческих взаимодействий между домашними животными и человеком: автореф. дис. ... канд. биол. наук. Петрозаводск, 2010. 24 с.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / под ред. А. А. Ивановского. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 270 с.

Давыдов 2013а — *Давыдов В. Н.* Борьба с хищниками и повседневные практики современных оленеводов: отношения человека и животных на Северном Байкале (по результатам полевых исследований 2007–2012 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 12 / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 23–42.

Давыдов 2013б — *Давыдов В. Н.* Власть проводника: каюры-эвенки и использование оленного транспорта на Северном Байкале // Ранние формы потестарных систем / отв. ред. В. А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 267–280.

Давыдов 2014а — *Давыдов В. Н.* Исследование отношений человека и оленя в Южной Якутии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 14. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 95–117.

Давыдов 2014б — *Давыдов В. Н.* От дикого к домашнему: стратегии доместикации оленя в Северном Забайкалье // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов, СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 365–371.

Давыдов В. Н. Отношения человека и животных на Крайнем Севере: заметки о полевом исследовании на Таймыре в июле – августе 2014 г. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 15. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 44–66.

Давыдов В. Н. Долганы Восточного Таймыра: опыт полевых исследований в поселках Новорыбное и Сындасско в 2015 г. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 16: Памяти наших коллег-полевиков / под ред. Е. Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 67–80.

Доронин Д. Ю. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 214–229.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм / отв. ред. Р. Ф. Итс. Л.: Наука, 1991. 320 с.

Торушев 2007а — Торушев Э. Г. Некоторые кости животных в ритуалах алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов южной Сибири. Вып. 6. Горно-Алтайск: АКИН, 2007. С. 127–129.

Торушев 2007б — Торушев Э. Г. Земледелие в религиозных ритуалах, обрядах и устном народном творчестве алтайцев // Изучение историко-культурного наследия народов южной Сибири. Вып. 5. Горно-Алтайск: АКИН, 2007. С. 154–168.

Торушев Э. Г. Обряды плодородия в скотоводческой деятельности алтайцев // Наследие хакасского ученого, тюрколога, доктора сравнительного языкознания, востоковеда Николая Федоровича Катанова: мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения ученого (16–19 мая 2012 г., Абакан). Т. 2. Абакан: Хакасс. кн. изд-во, 2012. С. 188–189.

Торушев Э. Г. Сельскохозяйственная деятельность коренного населения Горного Алтая (кон. 1990-х – нач. 2010-х гг.) // Studia Culturae. 2013. № 18. С. 66–82.

Торушев Э. Г. Скотоводство // Алтайцы: этническая история, традиционная культура, современное развитие / отв.ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики, 2014. С. 149–172.

Тюхтенева С.П. Верхом на лошади и в шубе или пешком и без шубы (представления алтайцев о богатстве и бедности) // Восток в исторических судьбах народов России: мат-лы V Всерос. съезда востоковедов (г. Уфа, 26–27 сентября 2006 г.). Уфа, 2006. Кн. 3. С. 263–266.

Тюхтенева С. П. Алтайцы. Среда обитания, хозяйственная деятельность и основные характеристики материальной культуры; Социальная организация и семейная обрядность; Духовная культура: Шаманизм // Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2007. (Сер.: Народы и культуры). С. 392–412; 413–428; 431–436.

Тюхтенева С. П. «Крутить хвосты баранам» как метафора трансформационных процессов у алтайцев // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ.: УНІСЕРВ, 2008. Вип. 26. С. 78–84.

Тюхтенева 2009а — Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан Алтай. Этническая культура алтайцев в XX веке. Элиста: КалмГУ. 2009. 169 с.

Тюхтенева 2009б — Тюхтенева С. П. Деньги — бумага, человек — золото // Этнографическое обозрение. 2009. № 2. С. 16–22.

Тюхтенева С. П. Скотоводство у современных алтайцев // Гуманитарный вектор. Сер.: Педагогика, психология. 2011. № 3. С. 120–123.

Тюхтенева С. П. Личность и общество у алтайцев: от родовой принадлежности до общеалтайской идентичности. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 72–81.

Тюхтенева С. П. Скотоводство у алтайцев в начале XXI века // Полевые исследования. Элиста: КалмНИЦ РАН, 2016. С. 65–81.

Ingold T. Introduction // What Is An Animal? London: Routledge, 1988. P. 1–16.

Mullin M. Animals and anthropology // Society and Animals. 2002. Vol. 10. No. 4. P. 387–393.

Mullin M. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships // Annual Review of Anthropology. 1999. No. 28. P. 201–224.

Zeder M. A. The domestication of Animals // Journal of Anthropological Research (Formerly Southwestern Journal of Anthropology). 2012. Vol. 68. No. 2. P. 161–190.

References

Anokhin A. V. Soul and its Properties according to the Teleuts Representation. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Leningrad: Russian Academy of Sciences Publ., 1929. Vol. 8. Pp. 253–289. (In Russ.)

Anokhin A. V. Materials on Shamanism among the Altai People Collected during Travels in the Altai in 1910–1912 by Order of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia. Gorno-Altaiisk: Russian Academy of Sciences, 1994. Reprint ed. VIII, 248, IV p. (In Russ.)

Baskakov N. A. Soul in the Ancient Beliefs of the Altai Turkis: (Terms, their Meaning and Etymology). *Soviet Ethnography*. 1973. No. 5. Pp. 108–113. (In Russ.)

Baskina S. L. Methods of Research, Factors of Influence and Regularities of Development of Behavioral Interactions between Domestic Animals and Man. Cand. Sc. thesis (biology) abstract. Petrozavodsk, 2010. 24 p. (In Russ.)

Davydov V. N. Dolgans of Eastern Taimyr: Experience of Field Research in Settlements Novorybnoye and Syndassko in 2015. In: Proceedings of Field Research of the Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS. Is. 16. In Memory of our Colleagues in the Field. E. G. Fedorova (ed.). St. Petersburg: MAE of the RAS, 2016. Pp. 67–80. (In Russ.)

Davydov V. N. From Wild to Domestic: Strategies for Domestication of the Deer in Northern Transbaikalia. In: Radlovsky Collection. Scientific Research and Museum Projects of the Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS in 2013. Yu. K. Chistov (ed.). St. Petersburg: MAE of the RAS, 2014. Pp. 365–371. (In Russ.)

Davydov V. N. Investigation of Human and Deer Relations in Southern Yakutia. In: Proceedings of Field Research of the Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS. E. G. Fedorova (ed.). Is. 14. St. Petersburg: MAE of the RAS, 2014. Pp. 95–117. (In Russ.)

Davydov V. N. Power of a Guide: Evenks, Reindeer-Team Drivers, and Use of Reindeer Transport in the Northern Baikal. In: Early Forms of Potestary Systems. V. A. Popov (ed.). St. Petersburg: MAE of the RAS, 2013. Pp. 267–280. (In Russ.)

Davydov V. N. Predator Control and Daily Practice of Modern Reindeer Herders: Human-Animal Relations in Northern Baikal (Based on the Results of Field Studies in 2007–2012). In: Materials of Field Studies of the Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS. Is. 12. E. G. Fedorova (ed.). St. Petersburg: MAE of the RAS, 2013. Pp. 23–42. (In Russ.)

Davydov V. N. Relations between Humans and Animals in the Far North: Notes on Field Research in Taimyr in July–August 2014. In: Proceedings of Field Research of the Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS. E. G. Fedorova (ed.). Is. 15. St. Petersburg: MAE of the RAS, 2015. Pp. 44–66. (In Russ.)

Doronin D. Yu. Shamans, Money and Spirits: Trade or Exchange?. *Anthropological Forum*. 2013. No. 18. Pp. 214–229. (In Russ.)

Ingold T. Introduction // What Is An Animal?. London: Routledge, 1988. Pp. 1–16. (In Eng.)

Mullin M. Animals and anthropology // Society and Animals. 2002. Vol. 10. No. 4. Pp. 387–393. (In Eng.)

Mullin M. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships // Annual Review of Anthropology. 1999. No. 28. Pp. 201–224. (In Eng.)

Potapov L. P. Altai Shamanism. R. F. Its (ed.). Leningrad: Nauka, 1991. 320 p. (In Russ.)

Torushev E. G. Agricultural Activity of the Indigenous Population of the Altai Mountains (late 1990s — early 2010s). *Studia Culturae*. 2013. No. 18. Pp. 66–82. (In Russ.)

Torushev E. G. Agriculture in Religious Rituals, Rites and Oral Folk Arts of Altai People. In: Studying of Historical-cultural Heritage of the Peoples of Southern Siberia. Is. 5. Gorno-Altaiisk: Agency for Cultural and Historical Heritage of Republic of Altai, 2007. Pp. 154–168. (In Russ.)

Torushev E. G. Cattle-breeding. In: Altaians: Ethnic history, Traditional Culture, Modern Development. N. V. Yekeev (ed.). Gorno-Altaiisk: Research Institute of Altaic Studies, 2014. Pp. 149–172. (In Russ.)

Torushev E. G. Rites of Fertility in Cattle-breeding Activity of the Altai People. In: Legacy of Khakassian Scientist, Turkologist, Doctor of Comparative Linguistics, Orientalist Nikolai Fyodorovich Katanov. Conf. proc., dedicated to the 150th anniversary of the birth of the scientist. 16–19 May 2012, Abakan. Vol. 2. Abakan: Khakassk Book Publ., 2012. Pp. 188–189. (In Russ.)

Torushev E. G. Some Animal Bones in Altai Rituals. In: Study of Historical and Cultural Heritage of the Peoples of Southern Siberia. Is. 6. Gorno-Altaiisk: Agency for Cultural and Historical Heritage of Republic of Altai, 2007. Pp. 127–129. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. “Twist the Tails of the Rams” as a Metaphor of the Altaian Transformation Processes. In: European Ethnic History. Kyiv National University. Kyiv: UNISERV, 2008. Is. 26. Pp. 78–84. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Altaians. Habitat, Economic Activity and Main Characteristics of Material Culture; Social Organization and Family Ritualism; Spiritual Culture: Shamanism. In: Turkic Peoples of Siberia. D. A. Funk, N. A. Tomilov (ed.). Moscow: Nauka, 2007. Ser. Peoples and Cultures. Pp. 392–412; 413–428; 431–436. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Cattle Breeding among Altaians in early XXI Century. In: Field Research. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Pp. 65–81. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Cattle Breeding among Modern Altaians. *Humanitarian Vector*. Ser. Pedagogy, Psychology. 2011. No. 3. Pp. 120–123. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Earth. Water. Khan Altai. Ethnic Culture of the Altaians in the 20th Century. Elista: Kalmyk State University Publ., 2009. 169 p. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Money — Paper, Person — Gold. *Ethnographical Review*. 2009. No. 2. Pp. 16–22. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. On Horseback and in Fur Coat or on Foot and without Fur Coat (Altaians’ Ideas about Wealth and Poverty). In: The East in the Historical Destinies of the Peoples of Russia. Conf. proc. Ufa. 26–27 September 2006. Ufa, 2006. Book 3. Pp. 263–266. (In Russ.)

Tyukhteneva S. P. Personality and Society among Altaians: from a Patrimonial Belonging to All-Altai Identity. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 72–81. (In Russ.)

Verbitskiy V. I. Altai Non-Russians: Collection of Ethnographic Articles and Studies of an Altai Missionary, Archpriest V. I. Verbitskiy. A. A. Ivanovskiy (ed.). Gorno-Altaiisk: Ak-Chechek, 1993. 270 p. (In Russ.)

Zeder M. A. The domestication of Animals // Journal of Anthropological Research (Formerly Southwestern Journal of Anthropology). 2012. Vol. 68. No. 2. Pp. 161–190. (In Eng.)

О символике накосников в женском костюме калмыков

The Kalmyk Women's National Costume: Symbolism of Plait Covers

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 (Doct. of Historical Sc.), Associate Professor, Deputy Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Аннотация. В статье автор анализирует вопросы символики традиционного женского украшения — накосных чехлов и подвесок к ним *токуг*, которые были характерны для культуры западных монголов (ойратов) и калмыков, а также ряда тюрко-монгольских народов.

Ключевые слова: ойраты, калмыки, одежда, женское платье, накосники, символика.

Abstract. The article analyzes symbolic features inherent to the Kalmyk women's traditional adornment — plait covers and their charms *toqug* that had been typical for the cultures of the Western Mongols (Oirats) and Kalmyks, as well as those of some Turco-Mongolic populations.

Keywords: Oirats, Kalmyks, clothes, women's dress, plait covers, symbolism.

Обычай ношения чехлов для волос *шиврлг* / *шивэрлиг* характерен для традиционной культуры ойратских по происхождению народов. *Шиврлг* / *шивэрлиг* / *шивэргэл* — термины, имевшие распространение в основном в среде указанных народов: «*Шиврлг* — *уст*. чехол (для женской косы)» [КРС 1977: 669]; в Большом академическом монгольско-русском словаре даны два варианта написания данного термина: *шивэргэл* (с пометкой *уст.*) — «1) чехлы для кос, чехольники, надеваемые женщинами на косы; 2) коса»; *шивэрлиг* — «1 лесистый; *шивэрлиг газар* лесистая местность; 2) косы в чехлах; чехлы для кос» [БАМРС 2002: 352]. Ч. Боуден

в «Монгольско-английском словаре» дает помету, что *шивэргэл* — торгутское (т. е. ойратское) слово: «Шигэрмэг (see шивэргэл) (Torgut)» [Bawden 2017]. У других монголов использовался термин *үсний гэр* — «футляры-накосники (через которые пропускались две заплетенные косы у женщин)» [БАМРС 2001в: 421], или *үсний гэр-шивэргэл*.

Волосы в традиционной культуре монгольских народов символически связаны с представлениями о жизненности и жизненной силе, в пословицах и загадках сравнивались с человеком, например, о косе девушки: *Уулын ард ут хар хүмн* ‘На той стороне горы длинный черный человек’ [Пословицы, поговорки и загадки 2007: 635]. Считалось, что волосам необходимо обеспечить магическую защиту, что производилось при помощи оберегов и амулетов. Так, по свидетельству И. А. Житецкого, и девочкам, и мальчикам в семьях калмыцких зайсангов в конце XIX в. волосы отращивали, в остальных же семьях детям волосы отпускали «только на темени, больше или меньше, смотря по привязанности семьи к национальным обычаям, выстригая гладко везде, причем амулеты привешиваются к теменным волосам. По мере отрастания волосы несколько подрезаются, за исключением тех локонов, к которым подвешены монеты или раковины: эти растут свободно и висят по бокам детской головки. С 12–13 лет девочки снимают подвески и начинают носить волосы, подрезанные до плеч, а лишь наступают период половой зрелости (обыкновенно с 14 лет), волосы девушки, если только позволяет их длина, заплетаются сзади в одну косу; при чем, впрочем, собираются в косу только волосы со лба, темени и отчасти с затылка, а височные волосы лежат незаплетенные по обоим бокам головы; коса девушки плетется высоко, так что она спускается почти с половины головы» [Житецкий 1893: 13–14]. В работе И. Г. Георги зафиксирован более ранний обычай, когда девочкам-калмычкам заплетали много кос: «Волосы отращивают; девки заплетают оные, как и татарские, во многия, около затылка висящие, косы; а бабы, в две только косы» [Георги 1799: 13]. Однако в середине XIX в. П. И. Небольсин также отмечал, что девочкам до 14 лет волосы стригли «для опрятности», а затем они начинали носить одну косу сзади и облачались уже в девичье

платье; при этом «волосы наперед разделяются пробором и приглаживаются у висков» [Небольсин 1852: 56]. Традиция ношения двух кос была характерна для замужних женщин: «...когда девушка выходит замуж, то волосы ее разделяются на две косы и прячутся в „шиберлик“ и, которые спускаются на груди к поясу — как бы ни были коротки волосы, но „шиберлик“ всегда доходит до пояса и здесь к нему подвешивают „токок“» [Житецкий 1893: 14].

В возрастной стратификации ойратов Монголии и калмыков прослеживается сходство как в выделении основных этапов жизни человека, так и в терминологии [Бакаева 2014б: 89–95]. Известно наименование девушки на выданье у калмыков *гижгтэ куукн, севгр куукн* [КРС 1997: 446]; ойраты именуют девушку на выданье *сэвгэр*. Понятие *гижгтэ куукн* отражает одну из знаковых черт девушки на выданье, которую внешне отличала одна коса¹, заплетенная сзади и свисавшая вдоль спины (позвоночного столба). Отличительная черта прически замужней женщины у ойратов и калмыков — две косы, свисающие на грудь. Знаками социального статуса замужней женщины являлись костюм, состоящий из двух платьев *цегдг* и *терлг*, а также две косы, закрытые чехлами *шиврлг*; в этом проявлялась числовая символика «от одного — к двум» [Бакаева, Гучинова 1989: 15]. Традиционный комплекс одевания замужней женщины у ойратов и калмыков обязательно должен включать эти три предмета, как и головной убор, характерный для ее статуса. Потому комплексный характер костюма, являющегося знаком, маркером этнического, социального статуса того, кто в него облачен, должен сохраняться, и семантическое значение кос и накосников должно сохраняться в современном сценическом или праздничном костюме. Данное положение важно отметить во избежание включения в современный национальный (сценический или бытовой) костюм элементов с разной семантической нагрузкой: так, облаченная в *цегдг* женщина не должна иметь одну

¹ У родственных калмыкам западных бурят одним из маркеров достижения девушкой половой зрелости являлись накосное украшение *сааж* (в виде черных нитей, коралловых бус или серебряных пластин) и налобное украшение *юбруу* (серебряная пластинка в форме сердечка), а у восточных бурят девушки украшали косу лентой из черной ткани с нашитыми на нее кораллами или серебряными пластинами с насечками [Обряды... 2002: 127].

косу, а ее косы (или даже их имитация) обязательно должны быть закрыты наконечниками. Соответственно, недопустимо сочетание традиционного костюма с распущенными (даже и красиво уложенными) волосами: этой прическе более соответствует современное платье не этнического характера. Кроме того, волосы должны быть закрыты и сверху, что предполагает обязательное наличие головного убора в комплексе традиционного женского костюма ойратов и калмыков.

Ношение наконечников для замужних женщин являлось в традиционном обществе обязательным: в литературе находим свидетельства о том, что в отсутствие специальных наконечных чехлов женщины находили им замену (*Зүүдг шиврлг уга болсн учрар, Бадмин эк, үсән хойр үзүринь хар кенчрар негдүлэд боочкдг билэ* 'Из-за того, что не было у нее шиверликов, чтобы одеть на косы, мать Бадмы связывала черной тканью концы своих двух кос, объединяя их' (Балакаев А. Г. Алтн Бумб [НККЯ])). Свадебная обрядность калмыков включала переодевание новобрачной в одежду замужней женщины (платья *терлг* и *цегдг*), наделение ее новым именем, поклонение родовым предкам и божествам-покровителям (обряд вхождения в род) и ритуал разделения волос¹ невесты, после чего на заплетенные две косы молодой надевали чехлы *шиврлг*. Народный поэт Калмыкии К. Э. Эрендженов в книге «Цецн булг», описывая старинный обычай благословения невестки, приводит сведения об обязательном переодевании невестки в иное платье, одевании наконечников и укладывании височных прядей: *Севгр гижгтэ күүкн цагтан самлад, хурвар гүрэд ар нурун деерән саглрулад хайчкдг атлс хар үсинь асхнаһа хуваһад, хойр әңг кеһэд, үзүртнь цаһан мөңгн токуг бооһад, шиврлг зүүһэд хойр белднь дүүжлэж <...> Шиврлг зүүхәр үсинь гүрхләрн хойр чикнәннь өмн үлдсн хойр заһрмг халхинь дахж һаңһна, терүндән шин бер әвр сәәхн зокж*

¹ У калмыцких девушек на выданье прическа представляла собой одну косу, заплетенную от темени, свисавшую по спине. Интересно, что у бурят перед молением семейно-родовым покровителям жениха невесте делали свадебную прическу: на висках заплетали косички: на правой (мужской) стороне — девять косичек, на левой (женской) стороне — восемь косичек [Обряды... 2002: 130]. По другим данным, на одной стороне заплетали 10 косичек, на другой — 8 косичек [Клюева, Михайлова 1988: 117].

‘В положенное время, еще вечером, атласные черные волосы молодой девушки, которые ранее, заплетенные в одну косу, были за спиной, поделили на две части и заплели в две косы, привязали к их концам серебряные токуги, одели на косы шиверлики и подвесили их к *бел* <...> Когда плели косы для того, чтобы одеть шиверлики, то височные пряди, оставленные перед ушами, уложили плавно у щек, что очень шло новобрачной’ [Эрендженев 1980: 127; НККЯ]. У. Д. Душан приводил сведения о том, что ритуал проводился сразу после церемонии поклонения родовым покровителям в хотоне (поселении) жениха, женщины уводили молодую в кибитку, переодевали ее в новое платье замужней женщины и делали ей новую прическу, «при этом волосы прямым пробором делились на две части, каждая из этих частей сплеталась в отдельную косу и включалась в „шивырлык“ — специально сделанный узкий чехол для косы из бархата или атласа, но чаще всего из плиса. Длина чехла равнялась 72 сантиметрам, редко бывало длиннее, а ширина — 8–9 сантиметрам. К концу волос прикрепляли особые металлические подвески — „токуги“, специально сделанные для этой цели из настоящего или из „польского“ серебра. „Токуги“ прикреплялись с обеих сторон верхнего платья женщины в специально для этого приготовленные петли (бель)» [Душан 1976: 39]. Т. И. Шараева уточняет: перед тем как женщины заплетали волосы в две косы, к ним должен был прикоснуться мужчина — глава свадебной делегации со стороны жениха или самый старший в его роду [Шараева 2011: 124], что символично: именно мужчина благословлял «трансформацию» девушки в женщину, что маркировалось прической. Прямой пробор после разделения волос могли смазать топленным маслом или жиром — этот калмыцкий обычай сопоставим с алтайским обычаем смачивания молоком волос невесты перед заплетанием ей женских кос [Традиционное мировоззрение ... 1989: 194].

По данным И. Бентковского, обряд разделения волос и надевания на них шиверликов проводился непосредственно перед первой брачной ночью, без привлечения к нему внимания: «Спустя час или два среди усиливавшегося говора и шума две ближайшие родственницы, если есть — тетки, незаметно для пирующих уводят

молодую в ее кибитку и там втихомолку, без всяких уже церемоний расплетают ее девичью косу на две, надевают на них „шыбирлик“ и, пожелав доброй ночи, уходят. Молодая долго остается одна; молодой должен к ней войти, никем не замечаемый» [Бентковский 2011: 458].

Калмыки к накосникам обычно прикрепляли подвески-токуги (калм. *токг*, *токуг*). У ойратов бытовали и токуги, и другие украшения на накосниках, завершавшиеся длинными кистями. Типологически сходные действия совершали и буряты, которые после замужества «надевали на женские косы накосники *туйба*, *хонтуул*, *шэбэргэл*, а также специфические украшения *даруулга* (которые не снимали даже на ночь)» [Обряды... 2002: 127].



Фото 1. Калмыки у хурула. Внешним отличием одежды замужних женщин являются шиверлики



Фото 2. *Шиврлг* калмычки обычно шили шириной около 8–9 см

Очевидна разграничительная символика этих предметов, связанная с гендерной и возрастной стратификацией: обычай заплетать волосы в две косы характерен у тюрко-монгольских народов для замужних женщин. Однако символика *шиврлг* / *шивэрлиг* не ограничивается социальными характеристиками и связана и с глубинными пластами традиционной культуры. Семиотический статус вещей, как показал А. К. Байбурин, позволяет рассматри-

вать их как явления, сходные с мифом (т. е. повествовательным текстом), так как «их общим содержанием является одна и та же система представлений, которую они реализуют на субстанционально различных семиотических языках» [Байбурин 1981: 226].

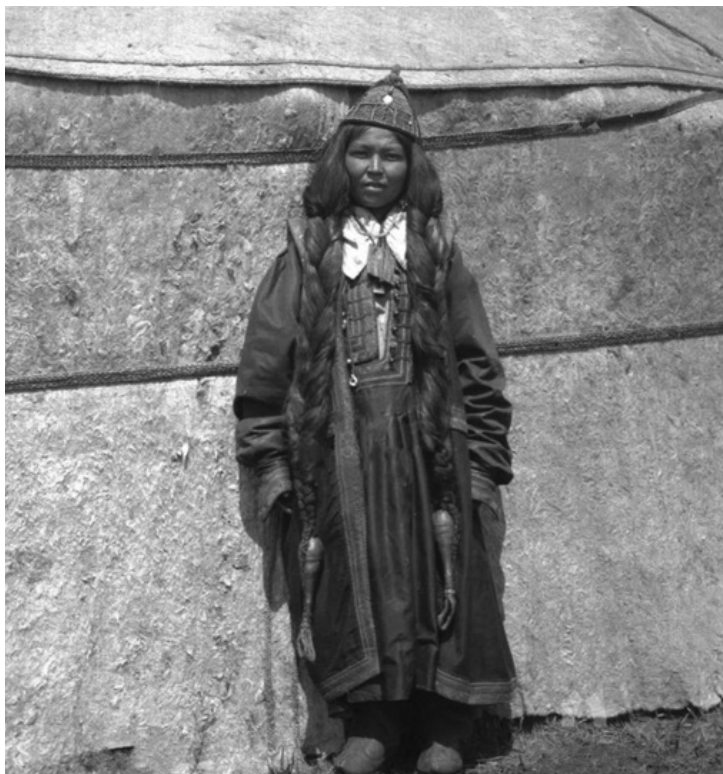


Фото 3. «Долина реки Текес. Жена богатого калмыка Насамбатина» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма 1906–1908 гг. (URL: <http://humus.livejournal.com/5055768.html>).

У ойратки на фото накладные волосы, к которым привязаны украшения типа токугов

Практическая роль накосников заключается в их функциональном значении как защищающих волосы (косы) от внешнего воздействия, загрязнения. Вместе с тем, отмечая, что традиция надевания специальных чехлов на косы не была характерна у ойратов и позже, калмыков, для девушек, необходимо рассматривать сим-



Фото 4. «Юлдуз. Торгутка (28 лет)» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма. 1906–1908 гг.
(URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)

волику *шиврлг* в аспекте статуса замужней женщины и семантики ее костюма, а также в аспекте изучения проблемы происхождения нагосников в культуре разных народов мира — привлечение к анализу типологических параллелей при изучении археологических культур и этнографических реалий методологически обосновано в работах ученых: «...универсальный характер отношений между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представле-

ниями о структуре „мира“» позволяет исследователям «сопоставлять систему „материальная культура“, с одной стороны, и „мифология-ритуал“ — с другой» [Умеренкова 2011: 90].



Фото 5. «Юлдуз. Жена калмыцкого хана в своей юрте» (Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма. 1906–1908 гг. (URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)



Фото 6. Женщина-дербетка в национальном костюме (Монголия). К шиверликам подвешены металлические украшения, завершающиеся длинными кистями



Фото 7. Женщины-калмычки в традиционных костюмах.
К шиверликам подвешены токуги
в форме стрелы и трилистника



Фото 8. Шиверлики как часть национального костюма широко использовали в 1920–1930-х гг.

Накосники (или накосные чехлы) появляются в культуре народов мира в раннее время¹, известны многочисленные накосные украшения периода бронзового века. «Женские накосные украшения являются одними из ярких маркирующих артефактов для степных культур эпохи бронзы Южного Зауралья, Казахстана и, отчасти, Поволжья. Накосники этого культурно-хронологического горизонта обладают особым стилем, выражающимся в устойчивом сочетании элементов, а сама идея такого украшения, зародившись в этот период, оказалась одной из самых ранних традиций в евразийском степном костюме² <...> В дальнейшем

¹ Так, происхождение накосников у населения уральско-казахстанских степей исследователи связывают с петровской [Куприянова 2015: 32] или с синташтинской археологическими культурами бронзового века [Усманова 2010: 57]. По мнению Е. В. Куприяновой, накосникам с применением бронзовых накладок у носителей указанных культур предшествовали накосные украшения из естественных материалов (клыков-амулетов), нашивавшихся на ластовицу из органической основы (к примеру, кожаную полосу, крепившуюся к головной повязке) [Куприянова 2015: 40].

² Здесь автор ссылается на работу Э. Р. Усмановой «Костюм женщины эпохи бронзы Казахстана» [2010: 30].

идея накосного украшения разнообразно использовалась и воплощалась многими народами Центральной Евразии от древности до этнографической современности¹ [Куприянова 2015: 32]. Учеными высказывалось предположение о происхождении накосников в культурах Приуралья и Западной Сибири от мигрантов с территории Ордоса. Так, А. А. Ковалев отмечает, что к накосникам можно отнести часть бронзовых трубочек эллипсоидного сечения («обойм»), обнаруженных в культурах бронзового века Приуралья и Западной Сибири [Ковалев 1992: 96], и предполагает их связь с подобными изделиями, обнаруженными в большом количестве в погребениях кочевников V–I вв. до н. э. на территории Ордоса, при этом «уникальность конструкции ордосских и западносибирских обойм, огромное расстояние между местами находок, совпадение по времени захвата „земель к югу от Хуанхэ“ китайцами, а затем сюнну, — и появления „накосников“ на западе делают наиболее вероятной гипотезу о переселении в Западную Сибирь и на Урал части ордосского населения» [Ковалев 1992: 97].

И в более позднее время, по археологическим данным, головной убор и связанные с ним накосные украшения были «одной из самых заметных деталей костюма», «видимо, такое повышенное внимание и столь определенная знаковость по отношению к головному убору возникает из понимания головы как средоточия жизненных сил, присущего традиционным народам Сибири. При условии, что данные украшения были характерны для женских захоронений вне зависимости от пространства и времени, главное предназначение этих сложносоставных изделий связано со стремлением покрыть волосы» [Умеренкова 2011: 93], при этом подвески выполняли апотропейную функцию. В последующие эпохи у населения Приуралья и Сибири также имели широкое распространение накосники и украшения для волос².

¹ Здесь автор ссылается на работу Е. В. Куприяновой [2008: 60].

² Так, к примеру, у башкир существовали различные виды накосников: в виде полос ткани, на которые нашивали ряды монет, в виде бисерных нитей (плотно скрепленных между собой или перехваченных посередине полоской) [Камалиева 2015: 192]. По мнению А. С. Камалиевой, «в фундаментальных категориях, определяющих основу их самобытности и уникальности, таких как виды и форма одежды, крой, принципы построения декоративной композиции», прослеживается

Согласно Е. М. Яковлевой, у тюрко-монгольских народов Сибири в конце XIX – начале XX в. накосные украшения были наиболее разнообразными среди всех украшений, среди них выделено шесть типов¹, имевших распространение среди разных народов, в том числе три типа накосников, которые были распространены в основном только у народов монгольской группы: парный косник; чехлы, надеваемые на косы; футляры, которые вставляются в основание косы [Яковлева 2011: 221]. Таким образом, согласно предложенной типологии, *шиврлг* / *шивэрлэг* ойратов и калмыков относится к четвертому типу накосных украшений и имеет распространение именно у монгольских народов.

Возможно, в прошлом у калмыков бытовала традиция увеличения волос путем вплетения в них конских волос — у калмыков в Синьцзяне, судя по фото Азиатской экспедиции Маннергейма, этот обычай сохранялся до начала XX в. (см. фото), хотя женщины разных социальных слоев в быту носили шиверлики. Такие же обычаи бытовали у бурят [Клюева, Михайлова 1988: 117]. Обычай увеличивать длину и толщину волос, очевидно, обусловлен желанием увеличить их силу, что также достигалось путем подвешивания к косам кистей и бахромы, имевших магическое и охранительное значение.

В калмыцкой культуре разделение волос невесты сразу после церемонии поклонения родовым покровителям рода жениха (т. е. включения в род жениха и изменения статуса невесты на статус замужней женщины) символически означает, что женщина становится хранительницей жизненной силы не только своей,

родство между одеждой горнолесных и части лесостепных башкир и одеждой народов Сибири [Камалиева 2016: 179].

¹ Первый тип — косоплетка в виде бахромы — встречался у алтайцев (девичье украшение), тувинцев (девичье украшение), бурят (женское украшение), сибирских татар (девичье украшение), хакасов (девичье украшение); второй тип — косоплетка в виде низок бус — у алтайцев (девичье, мужское украшения), хакасов (девичье украшение), якутов (женское украшение). Третий тип — парный косник — у алтайцев, бурят (женское украшение). Четвертый тип — чехлы, надеваемые на косы, — у бурят (женское украшение). Пятый тип — футляры, которые вставляются в основание косы, — у бурят (женское украшение). Шестой тип — в виде пластин — у хакасов, алтайцев, тувинцев, якутов, бурят [Яковлева 2011: 221].

но и мужа. Подобные представления сохранялись у родственных калмыкам дербетов Монголии до XX в., когда Л. П. Потапов со слов тувинцев записал сведения об ойратском обычае заплетать девочкам волосы в ряд косичек по числу ее братьев [Потапов 1959: 111]. Исследователи бурятской культуры утверждают, что «сущность обычая заплетения двух кос, возможно, заключалась в том, что, выйдя замуж, девушка становилась хранительницей жизненной силы своего мужа, теперь они составляли одно целое. Поэтому, может быть, вдове полагалось срезать одну косу, которую погребали вместе с ее покойным мужем» [Обряды... 2002: 131]. Н. И. Ключева и Е. А. Михайлова упоминают и такой обычай: у народов Южной Сибири у вдовы разъединяли косы, объединенные перемычкой косника, а при захоронении вдовы волосы вновь соединяли, так как считалось, что вдова встретится с мужем после смерти [Ключева, Михайлова 1988: 126] (Обычай соединять одним шнуром или одной лентой концы двух кос известен и у калмыков.)

У калмыков подобные вышеуказанным представления широко бытовали: так, до конца XX в. среди представителей старшего поколения порицалась стрижка волос замужней женщиной, и в случае нарушения женой этого старинного обычая поступок считался равным магическому уничтожению жизненной силы ее мужа, что особенно обсуждалось в случаях безвременной смерти супруга [ПМА 1985]. Соответственно, две косы замужней женщины после свадебного обряда разделения волос получают семантическую нагрузку вместилища жизненной силы супругов, при этом жизненность / жизненная сила женщины в культуре калмыков связывается с правой стороной, и ее внешним знаком является правая коса; жизненная сила мужчины связывается с левой стороной, и ее знаком является левая коса [Бакаева 2003: 238–251]. Это подтверждает следующий обычай, упоминаемый И. Бентковским, — замужняя калмычка, социальное положение и прирожденная скромность которой не позволяли проявлять внешне любовь и ласку по отношению к супругу, проявить признательность могла, погладив рукой левую косу: «Замужняя женщина изъявляет благодарность мужчине, проводя рукою сверху донизу по левой косе; девушка может благодарить только потуплением глаз — безмолвно» [Бент-

ковский 2011: 463]. Утилитарная основа магических представлений калмыков о том, что с косами женщины связана жизненная сила ее мужа, прослеживается в обычаях, зафиксированных у тюркских народов Южной Сибири: у хакасов жена вплетала в правую косу прядь волос из косы мужа, которая считалась ее оберегом, а у сагайцев и кызыльцев замужние женщины вплетали в свои косы пряди волос посаженной матери и жениха, причем прядь волос жениха называлась «броня жизни», и лишь после смерти мужа его вдова убирала из своей косы эту «броню» [Традиционное мировоззрение... 1989: 203]. В плане реконструкции семантической связи обряда с волосами и супружеской жизни, главной целью которой в традиционном обществе являлось рождение детей, дополнительным свидетельством является тувинский обряд «тухтеп», заключавшийся в соединении волос жениха и невесты, после которого считались возможными интимные отношения между женихом и невестой, хотя могло пройти еще достаточно времени до завершения свадьбы (ее третьего этапа) [Традиционное мировоззрение... 1989: 202]¹. Сплетение кос, сопровождающее вступление в брак, и их распускание в случае вдовства («гражданской смертью в мире кочевников было отрезание косы мужчине») исследователи тюркских культур связывают с эротической символикой волос в традиционном сознании; «возможно, коса также была воплощением *кут*» [Традиционное мировоззрение... 1989: 79]. Эти выводы ученых, сделанные на основе анализа материалов по культурам, родственным монгольской, имеют значение и для исследования культуры ойратов и калмыков.

¹ Связь представлений о волосах и жизненной силе, жизненном пути молодоженов прослеживается и тувинцев во время свадебного этапа «закрепление намечаемого брака» (тув. *тухтен*), когда проводили гадание о перспективах брака через манипуляции с волосами. Во время «распознавания волос» невесту и жениха усаживали рядом. Родственник, подойдя сзади, соединял концы их косичек, зажимал их в кулак и подносил им близко к глазам, после чего они должны были распознать волосы друг друга. После такого символического соединения волос / жизни просватанной девушке меняли прическу на ту, которую носили замужние женщины [Потапов 1959: 112], и надевали накосное украшение «чабага», очевидно, что соединение волос символизировало в этом обряде соединение судеб.

Обратим внимание на типологическую параллель в свадебном обряде ойратов и калмыков, связанную с шиверликами и платками, которые подвешивают к петле *бел / бель / бэл* на ее платье. Т. И. Шараева убедительно показала, что «символика бэл с платочками на одежде замужних женщин связана с представлением о женщине как хранительнице домашнего очага, матери, покровительнице, связующем звене и между разными родами, породнившимися через свадебные обряды, и между предками и потомками» [Шараева 2015: 179]. Платок в фольклоре может представлять как предмет, с помощью которого производится оживление богатыря: так, в одной из сказок воскрешают богатыря три сестры, поочередно достающие свои платки и проводящие по его лицу [Сарангов 2012: 120]. Если у калмыков одними из символов замужней женщины являются накосники и белые платки, то в культуре других монголоязычных народов сохранились представления об одаривании белым платком во время свадебного обряда жениха: так, у торгутов Монголии отец невесты дарит жениху дэли и пояс, за который с правой стороны затыкают белый платок [Нанзатов, Содномпилова 2013: 150]; у мингатов Монголии родственники дарили жениху платки *даавуу алчуур*¹, которые затыкали ему за пояс [Содномпилова 2013: 157], а у западных бурят *ариуур* (в виде мешочка с разрезом сбоку), даримый зятю матерью невесты, считался знаком приобщения жениха к роду невесты [Содномпилова 2013: 157]. При этом следует учитывать, что белые (либо синие у синьцзянских торгутов) платки являлись головными уборами, которые ныне предстают в качестве этнических маркеров ойратов [Бакаева 2014а: 4–28], и исследования показывают, что в прошлом они имели распространение у дербетов, мингатов, олетов, торгутов, хошутов, алтайских урянхайцев [Бакаева 2016: 143–159]. Таким образом, дарение платка жениху во время свадебного обряда предстает как одаривание головным убором и одновременно сим-

¹ То есть платок или кусок хлопчатобумажной материи: *даавуу* — 1) хлопчатобумажная ткань; 2) материя, ткань [МРС 1957: 135]; *алчуур* I — 1) платок; 2) полотенце, салфетка; тряпка, тряпица; 3) *перен.* подарок; II *саадаг алчуур (устар.)* — походный матерчатый мешочек для чашки к поясу [БАМРС 2001а: 73].

волизирует приобщение к роду невесты. Вместе с тем, в указанном обряде ойратов можно усмотреть элементы архаического свадебного обычая матрилокальности брака и матрилинейного счета родства, а мифоритуальную символику *ариуур* в виде мешочка с разрезом сбоку связать с архаическими представлениями о «вместилище будущих „душ“ детей» или об утробе и расплоде: так, в калмыцких обрядах древнейшего происхождения, направленных на обеспечение расплода в мире людей и животных, именно белый мешок (ранее из шкуры, позднее из белой ткани), в котором помещали отваренные органы дыхания, сердце и печень жертвенного животного, символически обозначал вместилище будущих «душ», передаваемых мальчикам во время откусывания ими кусочков сердца.

Сравнение мешка с живым существом прослеживается в культурах тюрко-монгольских народов, при этом человек сравнивается в фольклоре с «разумным» вместилищем. Так, в ойратском мире, в том числе у калмыков, бытовали загадки: *Улан уутыг уудл эс баржэ* 'Сколько не вынимай, не истощить красный мешок' (ум), *Улан уутыг уудлв, уудлв эс чилжэ* 'Сколько не доставай из красного мешка — он не пустеет' (ум) [Пословицы, поговорки, загадки 2007: 655]. Исследователи традиционных представлений о человеке приводят стереотипные обороты тувинцев при обозначении глупого человека, который «представал пустым, лишенным внутренностей (— сути) существом, подобным „зубастому“ или „живому“ мешку», например: «*Дириг тулуп*: глупец, дармояд (букв.: „живой мешок“); *Пиштинг тулуп*: глупец, дармояд (букв.: „зубастый мешок“))» [Традиционное мировоззрение... 1989: 58].

Можно сделать вывод, что и платок *алчур* / *алчуур* (головной убор и магический предмет, используемый в сказках при исцелении / оживлении) или бурятский *ариуур* (мешочек с разрезом сбоку) и накосные чехлы *шиврлг* семантически могут быть сопоставимы с мешком / оболочкой, или формой, наполненность которых превращает их в целое, вместилище жизни и жизненности.

Важным элементом накосников у ойратских народов являлись токуги (обычно из серебра или белого металла с чернением), у кал-

мыков имевшие, как правило, форму стрелы (реже трилистника), хотя в некоторых случаях вместо них косы «удлиняли» черными нитями. Исследователями подобные по форме подвески к волосам прослеживаются уже в культурах развитой бронзы: ученые выделяли в качестве характерных форм подвесок к накосным украшениям подвески в форме листа дерева, что имеет коннотацию с семантической связью волосы / растения (с идеей женского плодородия) [Умеренкова 2011: 14], но также и подвески в форме наконечника стрелы, что связывалось с символикой стрелы и кузнечным мифом [Михайлов 2005: 60–61]. «Если исходить из семантической связи волосы — растения, за которой стоит культовая идея женского плодородия, в накосной подвеске больше видится форма листа. Хотя не исключено, что она соединяла в себе несколько значений и ее образ был полисемантичен», — пишет О. В. Умеренкова [2011: 14] со ссылкой на работу Э. Р. Усмановой [2010: 84]. В этой связи типологичными можно считать, во-первых, значения термина *шивэрлиг* в монгольском языке — «накосный чехол» и «лесистый»¹ [БАМРС 2002: 352], во-вторых, стреловидные формы калмыцких токугов.

Семантическая связь стрелы и токуга прослеживается в калмыцком героическом эпосе, когда женщина-целительница трижды перешагивает через героя и трижды наносит удары ему токугами, после чего богатырь восстает [Кичиков 2008: 116–117]. В песне «Присоединение ясновидца Алтан Чэджи к Джангару»

¹ В свете значения «лесистый» термина, означающего накосник, логично привести изображение раннекочевнического времени (о котором далее будет сказано подробнее) на известной золотой поясной бляхе из Сибирской коллекции Петра I, на которой женщина изображена в высоком цилиндрического типа головном уборе, на вершине которого «вертикально укреплен толстый крученный жгут из конского волоса, а к нему присоединены продетые в пару отверстий на „шапочке“ две косы женщины с нарощенными к ним шерстяными шнурами, и все это вместе обвито войлочной полоской» [Грязнов 1961: 7–31]; волосы подняты вверх к кроне раскидистого дерева, под которым сидит женщина, и словно утопают в его кроне. Изображение на раннекочевническом предмете ярко иллюстрирует возможное происхождение второго значения в монгольском языке термина *шивэрлэг*, обозначающего не только накосные чехлы, но и прилагательное «лесистый».

мать Хонгора Шилтэ Зандан Герел трижды переступает через раненого Джангара, после чего стрела, застрявшая в лопатке, выпадает и герой исцеляется [Джангар 1990: 18, 204]. В сказке об Улада Мергене обряд проводит сестра богатыря, трижды перешагнув и трижды ударив токугами своих кос, после чего части тела богатыря срastaются [Сарангов 2012: 119–120]. Подобный сюжет, как отмечал А. Ш. Кичиков, был чрезвычайно популярен на юге Сибири еще в древности (V–III вв. до н. э.) и в архаической форме сохранился в эпосе киргизов и калмыков. Этимологию термина *токуг* А. Ш. Кичиков видел в тюркском *токы-ок* ‘стрела для битья’ [Кичиков 2008: 120] и объяснял происхождение представлений об исцеляющей силе токугов тем, что в традиционном мировоззрении монгольских народов стрелы, найденные после грозы там, где ударила молния, считались магическими буудалами (не характерными для данной местности предметами, которые считались спустившимися во время грозы). Вместе с тем, в эпическом обряде исцеления прослеживается и семантика передачи жизненной силы целительницы через ее волосы и их продолжение в виде токугов.

Как отмечает А. Ш. Кичиков, в разных национальных вариантах женщина-целительница представляется либо небесной девой, либо непорочной земной женщиной [Кичиков 2008: 120]. Примечателен факт, отмеченный У. Д. Душаном: «Женщины аристократического происхождения (ага) не прикрепляли „токуг“, а спускали обычно в длину спереди плеч. Между прочим, такое ношение волос отличало женщину-аристократку от простой калмычки» [Душан 1976: 39] (см. фото 9).



Фото 9. Княгиня Эльзята Бегалиевна Тундутова. На шиверликах княгини подвешены не токуги, а украшения в виде разноцветных нитей



Фото 10. «Юлдуз. Жена торгутского хана в своей юрте»
(Синьцзян, Китай). Фото Азиатской экспедиции Маннергейма.
1906–1908 гг. (URL: <http://career.mgimo.ru/page/adaptive/id31258/blog/4493846/>)

Как отмечено выше, в эпическом тексте в сюжете исцеления пятилетнего Джангара матерью Хонгора не упоминается применение токугов. В эпическом цикле «Джангара», записанном от сказителя Ээлян Овла, упоминаются шелковые накосники у Ага Шавдал (*Аһ Шавдл*), супруги главного героя, но также не говорится о токугах:

*Сол солван үсиг
Халхинь герл дахулгсн,
Хар торһн шиврлгнь
Халхинь даһн һаңһад...*
[Джангар 1990: 14].

Ее волосы, заплетенные в косы,
ниспадая на щеки, блестят.
Черные шелковые шивырлыки
Колышутся у каждой щеки
[Джангар 1990: 200].

В одном из ранних по времени записи — Багацохуровском — циклов в описании супруги Джангара упоминаются токуги: «Косы ее не туго заплетены; Голеней достигают токуги ее») [Джангар 1989: 308].

В эпическом цикле джангарчи Мукебюна Басангова встречается сюжетный мотив, когда просьбу об исцелении ясновидец Алтан Чеджи высказывает ханше Ага Шавдал: *[Стрелы] выпадут только тогда, / Когда целомудренная женщина / Перешагнет [Хонгора] и ударит его токугом, / Другого способа нет. / Обратились к Шавдал, супруге Джангара: / — Может, Вы сделаете это? / — Дорогие мои, не сумею я. / Ведь Джангар отправляет туда, куда захочет, / Двенадцать сыновей мангасов, / Таких же, как он сам. Я была исполнительницей / Всех их желаний, — ответила [она]* [Джангар 1988: 67–68]. Не может совершить ритуал и супруга Хонгора, и лишь супруга Савара совершает ритуал троекратного перешагивания и трижды ударяет токугом раненого Хонгора, чтобы из его тела вышла стрела [Джангар 1988: 68]. Неясным остается контекст отказа героини эпоса от совершения обряда исцеления богатыря и статус второй героини, которая также не может его совершить. А ритуал пробуждения от мифологического сна Хонгора ханша Ага Шавдал совершает другим способом: положив его голову к себе на правое колено, поглаживая пальцами волосы, сияющие двенадцатью золотистыми отливами, и произнося заклинание. Мотив пробуждения от сна Хонгора [Джангар 1988: 46] сопоставим с изображением на паре золотых поясных блях из Сибирской коллекции Петра I (V–III вв. до н. э.), обнаруженных еще в XVIII в. и интерпретировавшихся как бытовая сцена отдыха всадников до публикации М. П. Грязнова, который впервые связал изображения на этих бляхах с сюжетом исцеления богатыря в эпосе тюрко-монгольских народов [Грязнов 1961: 9]. А. Ш. Кичиков связал эту сцену на золотой поясной бляхе раннекочевнического времени с сюжетом из калмыцкого героического эпоса [Кичиков 2008: 116–117]. М. А. Очир-Горяева, анализируя рисунок, сопоставляет его с мотивом пробуждения от сна Хонгора [Джангар 1988: 46] и приходит к выводу о том, что Ага Шавдал выполняла жреческие функции [Очир-Горяева 2004: 376–386].



Фото 7. Парные золотые поясные бляхи
из Сибирской коллекции Петра I

Таким образом, в описании ритуала оживления в эпосе токуги упоминаются, но не во всех случаях: исцеление Джангара проводится матерью Хонгора путем перешагивания, но она не ударяет героя токугами; исцеление Хонгора проводит жена Савара, ударяя его трижды токугами и перешагивая тело; пробуждение от мифологического сна Хонгора проводится Ага Шавдал посредством другого магического ритуала. Тем не менее, на наш взгляд, представления калмыков (о которых писал У. Д. Душан) о том, что высокопоставленные женщины (*ah*) не должны навешивать токуги на косы, вероятно, зиждутся на представлении о том, что высшее сословие принадлежит к лицам, признаваемым *теңгрин йозурта* ('с небесным корнем'), что было принято в отношении нойонов и зайсангов. Соответственно, отсутствие токугов в их костюме не имело для них значения, так как в народе считалось, что люди «с небесным корнем» и сами обладают уникальными магическими способностями. Обращение к рассмотрению накосных украшений на фото княгини Э. Б. Тундутовой показывает, что они не цельнометаллические (как токуги). Верхняя часть выполнена в виде узорчатого украшения, нижняя длинная часть представляет собой кисть из разноцветных нитей. Очевидно, что накосные украшения в виде удлиняющих нитей — более ранние по происхождению,

чем металлические, и в традициях аристократических семей, вероятно, они сохранились как знак магической силы, увеличивающей жизненную силу, заключающуюся в волосах. Тогда как обережная функция токугов была связана также и с представлениями об очищающих свойствах серебра, из которого изготавливали токуги, и они являлись символом стрелы / оплодотворяющей силы. Токуги также являлись утяжелителями кос, что необходимо в бытовых условиях кочевого жилища.

Таким образом, накосники и украшения к ним в культуре калмыков полисемантичны. Утилитарное значение шиверликов — обеспечение опрятности, защиты от внешнего воздействия, устранение волос как помехи в хозяйственных работах, для чего также используются токуги и закрепление накосников в специальных петлях на платье. Черный цвет накосных чехлов в культуре ойратов и калмыков определен цветом волос и практичностью такой ткани. Накосники являются символом социокультурной стратификации и определяют возрастную и гендерную принадлежность носящих их. Вместе с тем мифоритуальная символика накосных чехлов заключается в выполнении ими функции внешней оболочки, хранящей жизненную силу супругов. Вертикаль кос и накосников подобна нити, связующей человека с верхним миром, дарующим потомство. В этом смысле непроизводительный верх в архаическом сознании также имел эротическую символику соединения двух начал (через сплетение волос, у некоторых народов выполнявшееся буквально, а также разделение волос новобрачной на прямой пробор, сопровождавшееся смазыванием его жиром). Две линии накосных чехлов, располагающихся от головы через грудь и живот женщины, обозначают семантически два тела, две жизни, и сама женщина между ними семантически приравнивается к лону новой жизни.

В традиционных культурах мифоритуальные представления о сакральном верхе совмещаются с представлениями о производительном низе. Символика кос и накосников заключается в осуществлении связи между сакральным верхом и производительным низом и, соответственно, в том, что они семантически приравниваются к жизненной силе и ее защите. Поздний обычай в случае от-

сутствия шиверликов соединять концы двух кос женщины черной лентой, тканью семантически обозначает закрытие «прорехи» и объединение силы. В этом аспекте оптимальные размеры, которые отмечены У. Д. Душаном (до 8–9 см в ширину и около 72 см в длину) [Душан 1976: 39] для традиционного кроя шиверликов, не стоит нарушать в современном этническом костюме.

Если же рассматривать семантику накосников в контексте всего костюма замужней женщины, то следует отметить: в целом семантика платья *терлг* может быть связана с образом копытного животного, о чем свидетельствуют особенности его кроя и терминологии, а также элементы обрядов [Бакаева 2015: 81–82]. Семантика безрукавки *цегдг* нами была связана со значением удержания [Бакаева 2017: 68–70]. Термины *терлг*, *цегдг* в вариантах использовались как западными монголами (ойратами), так и тюркоязычными народами. Потому рассмотрение этимологии терминов возможно как на монгольской, так и на тюркской основе. Известно, что аффикс *-lïγ / -lig* характерен для тюркских языков, он «образует прилагательное, обозначающее наличие того, что выражено исходной основой», например *kü-lig qaγan* (слабый каган); *küč-lig qaγan* (сильный каган) [Каиржанов 2016: 31]. Аффикс *-дг* характерен для монгольских языков, он обозначает «многократно повторяющееся во времени действие» *көдл-дг кун* ‘работающий человек’, *мед-дг кун* ‘знающий человек’ [КРС 1977: 753]. При этом логично основу термина искать в языке, аффикс которого употреблен при его образовании. Так, калм. *цэгдг*, монг. *цэгдэг* могло образоваться от глагола основы *цеглх*, среди значений которого «взвиваться; метать, подбрасывать» [КРС 1977: 631], *цэглэх*, среди значений которого «прекращать, прерывать; оканчивать; умерять, ограничивать, соблюдать меру» [БАМРС 2002: 289], что точно соответствует символическому значению верхней безрукавки ойратов, которую надевали в знак покорности мужу, а также воину за проступок на поле боя. Если же использовать тюркский вариант термина *чегедек*, то в основе могло быть слово *ček* со значениями «тянуть, затягивать, завязывать» [ДТС 1969: 143], что также связано с семантикой удержания. Наше предположение противоречит явной этимологии от слова *чегеж* (грудь,

душа). Однако последняя этимология термина *цэгдэг* уже была подвергнута критике С. С. Харьковой: «В порядке семантического генезиса рассматриваемого слова ср. бур. *цээжэ дэгэл* „женский халат (утепленный до половины)“, *сээжэбшэ* „куртка-безрукавка; жилет“, монг. *цээжмэл* „специальная одежда борцов, состоящая из рукавов и узкой спинки“, калм. *чеежвг* „1) нагрудник; 2) безрукавка“. Последний ряд, безусловно, восходит к **čegeġi* „верхняя часть груди, грудь“ > калм. *чееж* „1.1) грудь; 2) перен. сердце; 3) перен. лоно, просторы (атр. передний)“. Однако рассматриваемое слово не связано с **čegeġi* „верхняя часть груди, грудь“ <...> Очевидно, наименование данной реалии связано с монг. **čege* „граница, предел, конец“» [Харькова 2004: 61]. Версия, предложенная лингвистом, подтверждает приведенный нами выше вариант этимологии термина *цэгдэг* от значения «ограничивать, стягивать», хотя сама С. С. Харькова предполагала, что значение «конец, граница» связано «с контекстом фасона одежды, очерчивающего либо отсутствие рукавов, либо ее короткость» [Харькова 2004: 61].

Этимологию слова *терлег* / *тэрлэг* С. С. Харькова рассмотрела «на исконном материале монгольских языков», возводя к местоимению *tere* ‘тот (та, то)’ и, соответственно, слово *терлг* рассматривая как *tere+lig*: поскольку «-*lig* — аффикс со значением выражения общих качеств, присущих выражаемому основой», что *tere+lig* исследователь понимала как «то, что присуще той, тем (то есть женщинам)» [Харькова 2004: 59]. Однако в этом случае нам представляется, что правильнее рассматривать этимологию термина *терлг* / *тэрлэг* в контексте семантики самого платья как знака копытного животного, и потому более вероятным признать вариант, упоминаемый С. С. Харьковой: в Древнетюркском словаре зафиксировано со ссылкой на Словарь Махмуда Кашгарского (МК I 476) значение слова *terlik* как ‘потник’ [ДТС 1969: 555], такого же мнения придерживался Г. Рамстедт, проводивший сравнение тюркского *terlig* с общетюркским *ter* ‘потеть’ [цит. по: Харькова 2004: 59].

Учитывая этимологию терминов *терлг* (‘потник’) и *цэгдэг* (от ‘ограничивать, стягивать’) и семантику этих предметов как знаков копытного животного и его удержания [Бакаева 2015; 2017], можно обратиться и к рассмотрению этимологии термина *шиврлг* / *шивэр-*

лэг. Следует рассмотреть варианты образования прилагательного (поскольку имеется аффикс *-lig*) от тюркской либо монгольской основы. Первый вариант: от тюркского *seviglig* ‘любимый, приятный’ [ДТС 1969: 497]. Однако накосники типа *шивэрлэг* / *шиврлг* характерны для культуры монгольских народов, у тюркских народов юга Сибири исследователи выделили три преобладающих типа накосных украшений: 1) украшение верхним концом вплетается в косу, а нижний конец, оформленный в виде кисти, висит ниже кончика косы; 2) украшение вплетается или прикрепляется с помощью пуговиц, петелек к нижним концам кос, соединяя их; 3) украшение прикрепляется поверх кос / косы при помощи расположенных на тыльной стороне украшения ремешков [Москвина 2014: 149–150]. Поэтому, несмотря на наличие тюркского словообразовательного аффикса *-lig*, перспективным представляется обращение к монгольской основе: *шивэр* ‘I пот (ног); II заболоченная чаща, густой лес, роща; кустарники (заросшие вдоль берега реки; III накрапывающий, падающий редкими каплями дождь’ [БАМРС 2001а: 352]. Помимо значения «лесистый, густой лес», которое имеет параллель в раннекочевническом изображении накосников (о чем говорилось выше), в контексте семантики платья *терлг* / *тэрлэг* возможна и этимология термина *шиврлг* «потник». И в этом аспекте значение пота и предмета, впитывающего его, сопоставимо с семантикой стельки *ультрг* в калмыцкой культуре [Шараева 2008: 26–27], при помощи которой и ныне проводят лечение мастита как у женщин, так и у коров: считается, пропитанная потом стелька (она может быть заменена шерстяными носками) «забирает» воспаление молочной железы, и особую магическую силу имеет этот предмет, полученный от матери близнецов либо от человека, рожденного одним из близнецов. В. И. Рассадин обратил внимание на тюркское слово *шибир* ‘стелька’ в словаре сарт-калмаков, происходящее, по мнению ученого, от *шибэр* ‘всякая густая трава’, и объяснял данное значение переносом значения по функции, «так как в качестве стелек использовалась сухая трава» [Рассадин 1983: 85]. Такое наименование у сарт-калмаков стельки термином *шибир*, обозначающим у ойратов чехол для кос *шиврлг*, может свидетельствовать о сходной символике накосни-

ков, которые в традиционной культуре выполняли функцию «сбора» «магии» жизненной силы человека.

Таким образом, *шиврлг* как чехол для кос семантически связан с представлениями о жизненной силе волос, которая способна расти и умножаться, и этот предмет в культуре ойратов и калмыков имеет самостоятельное символическое значение как сохраняющий и охраняющий косы, в которых символически содержится жизненная сила человека.

Источники

Джангар. Калмыцкий героический эпос. М.: Наука. Гл. ред. Вост. лит., 1990. 475 с.

Джангар. Калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова. Элиста: КНИИИФЭ, 1988. 159 с.

Джангар. Калмыцкий народный эпос / пер. С. Липкина. 5-е изд. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1989. 366 с.

НККЯ — Национальный корпус калмыцкого языка [электронный ресурс] // URL: <http://kalmcorporu.ru/> (дата обращения: 26.05.2017).

ПМА — Полевые материалы автора, запись в 1985 г.

Эрендженев К. Э. Родник мудрости (Цецн булг). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 188 с.

Sources

The Author's field materials, recorded in 1985. (In Kalm.)

Dzhangar. Kalmyk folk epic. S. Lipkin (transl.). 5th ed. Elista: Kalm. Book Publ., 1989. 366 p. (In Russ.)

Dzhangar. Kalmyk folk heroic epic. Epic repertoire by Mukebun Basangov. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1988. 159 p. (In Russ.)

Dzhangar. The Kalmyk heroic epic. Moscow: Nauka. Vost. lit., 1990. 475 p. (In Russ.)

Erendzhenov K. E. The Spring of Wisdom. Elista: Kalm. Book Publ., 1980. 188 p. (In Russ.)

The National Corpus of the Kalmyk Language. An Internet resource: <http://kalmcorporu.ru/> (accessed: 26 May 2017). (In Kalm.)

Литература

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981, С. 215–226.

Бакаева 2014а — *Бакаева Э. П.* Белый платок в культуре торгутов Монголии (к вопросу о происхождении и символике) // Полевые исследования КИГИ РАН. Вып. 2: Монгольские народы: традиционная культура и современные социокультурные процессы. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 4–28.

Бакаева 2014б — *Бакаева Э. П.* Об обозначении возрастных категорий в культуре ойратов и калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2014. № 4. С. 89–95.

Бакаева Э. П. К исследованию семантики женского костюма ойратов и калмыков (историографический аспект) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 3. С. 74–83.

Бакаева Э. П. О семантике традиционного женского костюма и орнамента в культуре ойратов и калмыков // Восток (Oriens). 2017. № 6. С. 61–75.

Бакаева Э. П. О специфике некоторых предметов одежды ойратских народов // Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков: монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 143–169.

Бакаева Э. П. К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков // Монголоведение. № 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 238–251.

Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Традиционные представления калмыков о жизненном цикле и их отражение в свадебном обряде // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста: КНИИИФЭ, 1989. С. 3–16.

БАМРС 2001а — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 520 с.

БАМРС 2001б — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с.

БАМРС 2001в — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 3. Ё–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с.

БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.

Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: В 3 т. / под ред. В. А. Шаповалова, К. Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2011. Т. 2. С. 450–468.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упраж-

нений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: в 4 ч. Ч. 4. СПб.: Имп. Академия наук, 1799. 388 с.

Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып. 3: Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии. Л.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 1961. С. 7–31.

ДТС — Древнетюркский словарь / ред. В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1969. 677 с.

Душан У. Д. Обычаи, обряды и традиции калмыков в конце XIX – начале XX вв. // Этнографический сборник. № 1. Элиста: КНИИЯЛИ, 1976. С. 3–54.

Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 74 с.

Каиржанов А. К. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Астана: ЕНУ имени Л. Н. Гумилева, 2016. 112 с.

Камалиева А. С. Особенности художественного стиля башкирских женских украшений // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 3 (32). С. 187–195.

Камалиева А. С. Взаимосвязь художественных традиций в костюмах башкир и народов Сибири // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 37-1. С. 172–181.

Кичиков А. Ш. Сюжет исцеления богатыря в эпосе Саяно-Алатйского нагорья // Учитель, ученый, просветитель. Профессор А. Ш. Кичиков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. С. 116–122.

Клюева Н. И., Михайлова Е. А. Накосные украшения народов Сибири // Сборник Музея этнологии и этнографии. Т. XLII. Л.: Наука, 1988. С. 105–128.

Ковалев А. А. Происхождение бронзовых обойм-«накосников» Западной Сибири и Южного Урала // [Вторые] Исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Ч. 2. Омск, 1992. С. 96–97.

КРС — Калмыcko-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 768 с.

Куприянова Е. В. Новые данные о ранних формах женских накосных украшений синташтинской и петровской культур (по материалам могильников Степное I и Степное VII) // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер.: Социально-гуманитарные науки. 2015. Т. 15. № 2. С. 32–40.

Куприянова Е. В. Тень женщины: женский костюм эпохи бронзы как «текст» (по материалам некрополей Южного Зауралья и Казахстана). Челябинск: АвтоГраф, 2008. 244 с.

Михайлов Ю. И. Ритуальная символика женских погребений синташтинского и андроновского времени // Археология Южной Сибири. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2005. Вып. 23. С. 58–61.

Москвина М. В. Классификация и типология женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая конца XIX – начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2014. № 4–1 (84). С. 148–152.

МРС — Монгольско-русский словарь / под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М.: Гос. изд-во национальных и иностранных словарей, 1957. 715 с.

Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. У торговцев Монголии: этнографические зарисовки // Страны и народы Востока. Вып. XXXIV. М.: Вост. лит., 2013. С. 206–224.

Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб.: Тип. К. Крайя., 1852. 190 с.

Обряды в традиционной культуре бурят / Д. Б. Батоева, Г. Р. Галданова, Д. А. Николаева, Т. Д. Скрынникова; отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.

Очир-Горяева М. А. О зверином стиле в героическом эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества: мат-лы науч. конф. Элиста: Джангар, 2004. С. 376–386.

Пословицы, поговорки и загадки калмыков России и ойратов Китая / сост., пер. Б. Х. Тодаевой. Элиста: Джангар, 2007. 839 с.

Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1969. 402 с.

Рассадин В. И. Тюркские лексические элементы в калмыцком языке // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1983. С. 70–89.

Сарангов В. Т. Девы-воительницы в калмыцких сказках // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 118–121.

Содномпилова М. М. Традиционная одежда монгольских народов в ритуале и как инструмент социализации // Известия Иркутского государственного университета. 2013. № 2. С. 152–165.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск: Наука, СО, 1989. 243 с.

Умеренкова О. В. К проблеме изучения мировоззрения древних обществ (на примере украшений эпохи бронзы Западной Сибири) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 2. С. 89–97.

Усманова Э. Р. Костюм женщины эпохи бронзы Казахстана. Караганда; Лисаковск: КарГУ, Лисаковский музей истории и культуры Верхнего Притоболья, 2010. 176 с.

Харькова С. С. Наименования видов одежды в монгольских языках (к вопросу об этимологии) // Монголоведение. № 3. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 48–64.

Шараева Т. И. Семантика и функции стельки *ультрг* в обрядах у калмыков // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 4. С. 26–31.

Шараева Т. И. Семантика платка в традиционной женской одежде у калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 3. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 165–185.

Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков XIX — нач. XXI вв. Элиста: Джангар, 2011. 128 с.

Яковлева К. М. Типология украшений народов алтайской языковой семьи Сибири конца XIX — начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2011. № 4–2. С. 220–225.

Bawden Ch. Mongolian-English Dictionary. New-York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2010. 604 p. [Электронный ресурс] // URL: <https://books.google.ru/books?id=6UfYAQAQAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=one-page&q&f=false> (дата обращения: 01.06.2017)

References

Bakaeva E. P. Concerning Designation of Age Categories in Culture of Oirats and Kalmyks. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2014. No. 4. Pp. 89–95. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Concerning Research of Semantics of the Female Costume of Oirats and Kalmyks (Historiographical Aspect). *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 3. Pp. 74–83. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Concerning Semantics of the Traditional Female Costume and Ornament in Culture of Oirats and Kalmyks. *Oriens*. 2017. No. 6. Pp. 61–75. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Concerning Specificity of Some Clothes Items among the Oirat Peoples. In: Transborder Culture: Sketches of Comparative Study of the Western Mongolian and Kalmyk Traditions. E. P. Bakaeva, K. V. Orlov, D. N. Muzraeva et al. Elista: Kalmyk Scientific Center of the RAS, 2016. Pp. 143–169. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Concerning the Sign Function of Ornaments in the Kalmyk Culture. *Mongolian Studies*. No. 2. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2003. Pp. 238–251. (In Russ.)

Bakaeva E. P. The White Shawl in the Culture of Mongolian Torgouts (Concerning Origin and Symbolism). In: Field Studies of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS. Is. 2: Mongolian Peoples: Traditional Culture and Modern Socio-Cultural Processes. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2014. Pp. 4–28. (In Russ.)

Bakaeva E. P., Guchinova E.-B. M. Traditional Notions of Kalmyks about the Life Cycle and their Reflection in the Wedding Ceremony. In: Customs and Rites of Mongolian Peoples. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1989. Pp. 3–16. (In Russ.)

Bawden Ch. Mongolian-English Dictionary. New-York: Routledge. Taylor & Francis Group, 2010. 604 p. Available at: <https://books.google.ru/books?id=6UfYAQAQAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=one-page&q&f=false> (accessed: 1 June 2017). (In Eng.)

Bayburin A. K. Semiotic Status of Items and Mythology. In: Material Culture and Mythology. Vol. XXXVII. Leningrad: Nauka, 1981, Pp. 215–226. (In Russ.)

Bentkovskiy I. V. A Kalmyk Woman of Bolshederbet ulus in Physiological, Religious and Social Relations. In: Disgraced: Russian writers discover the Caucasus. Anthology. In 3 vol. V. A. Shapovalova, K. E. Stein (ed.). Stavropol: Stavropol State University Publ., 2011. Vol. 2. Pp. 450–468. (In Russ.)

Dushan U. D. Customs, Rites and Traditions of Kalmyks in 19th — early 20th centuries. In: Ethnographic Collection. No. 1. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1976. Pp. 3–54. (In Russ.)

Georgi I. G. Description of all Peoples Living in the Russian State. Their Everyday Rituals, Customs, Clothing, Housing, Exercises, Fun, Religions and Other Memorabilia. In 4 parts. Part 4. St. Petersburg: Imp. Academy of Sciences, 1799. 388 p. (In Russ.)

Gryaznov M. P. The Most Ancient Monuments of the Heroic Epic of the Peoples of Southern Siberia. In: Archaeological Collection of the State Hermitage. Is. 3: Bronze and Early Iron Age of Siberia and Central Asia. Leningrad: State Hermitage Museum Publishing House, 1961. Pp. 7–31. (In Russ.)

Kairzhanov A. K. The Comparative-historical Grammar of the Turkic Languages. Astana: Eurasian National University, 2016. 112 p. (In Russ.)

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

Kamalieva A. S. Features of the Artistic Style of the Bashkir Female Ornaments. *Bulletin of the Kemerovo State University of Culture and Arts*. 2015. No. 3(32). Pp. 187–195. (In Russ.)

Kamalieva A. S. Interrelation of Artistic Traditions in the Costumes of Bashkirs and Peoples of Siberia. *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts*. 2016. No. 37-1. Pp. 172–181. (In Russ.)

Kharkova S. S. Names of Clothes in Mongolian Languages (Concerning Etymology). *Mongolian Studies*. 2004. No. 3. Pp. 48–64. (In Russ.)

Kichikov A. Sh. The Plot of Healing a Hero in the Epic of the Sayan-Altai Highland. In: Teacher, Scholar, Enlightener. Prof. A. Sh. Kichikov. Elista: Kalmyk State University Publ., 2008. Pp. 116–122. (In Russ.)

Klyueva N. I., Mikhailova E. A. The Decoration for the Plaits of the Siberian Peoples. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. XLII. Leningrad: Nauka, 1988. Pp. 105–128. (In Russ.)

Kovalev A. A. The Origin of Bronze Decorations for the Plaits of Western Siberia and Southern Urals. In: Second Historical Readings in Memory of Mikhail Petrovich Gryaznov. Part 2. Omsk, 1992. Pp. 96–97. (In Russ.)

Kupriyanova E. V. New Data on the Early Forms of Female Jewelry for the Plaits of Sintashtin and Petrovsk Cultures (on the Materials of the Burial Sites Stepnoe I and Stepnoe VII). *Bulletin of South Ural State University*. Ser. Social and Humanities Sciences. 2015. Vol. 15. No. 2. Pp. 32–40. (In Russ.)

Kupriyanova E. V. The Shadow of a Woman: a Woman's Costume of the Bronze Age as a "Text" (Based on the Materials of the South Urals and Kazakhstan Necropolises). Chelyabinsk: AvtoGraf, 2008. 244 p. (In Russ.)

Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Purbeev (ed.). Vol. 1. A–G. Moscow: Academia, 2001. 520 p. (In Mong. and Russ.)

Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 2. D–O. Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Mong. and Russ.)

Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 3. Ø–F. Moscow: Academia, 2001. 440 p. (In Mong. And Russ.)

Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbeev (ed.). Vol. 4. X–Y. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)

Mikhailov Yu. I. Ritual Symbolism of the Female Burials of the Sintashtin and Andronov Time. *Archaeology of Southern Siberia*. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2005. Is. 23. Pp. 58–61. (In Russ.)

Mongolian–Russian Dictionary. A. Luvsandendev (ed.). Moscow: Gosizdat of National and Foreign Dictionaries, 1957. 715 p. (In Mong. and Russ.)

Moskvina M. V. Classification and Typology of the Female Jewelry of the Turkic Peoples of the Sayan-Altai in late 19th — early 20th Centuries. *Bulletin of Altai State University*. 2014. No. 4–1(84). Pp. 148–152. (In Russ.)

Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Among Torgouts of Mongolia: Ethnographic Sketches. In: Countries and Peoples of the East. Is. XXXIV. Moscow: Vost. lit., 2013. Pp. 206–224. (In Russ.)

Nebolsin P. I. Essays of Life of Kalmyks of Khoshout ulus. St.Petersburg: Print. shop of K. Kray, 1852. 190 p. (In Russ.)

Ochir-Goryaeva M. A. On the Animal Style in the Heroic Epos "Dzhangar". In: "Dzhangar" and the Problems of Epic Creativity. Conf. proc. Elista: Dzhangar, 2004. Pp. 376–386. (In Russ.)

The Old Turkic Dictionary. V. M. Nadelayev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Shcherbak (ed.). Leningrad: Nauka, 1969. 677 p. (In Uig. and Russ.)

Potapov L. P. Essays on the Folk Life of Tuvans. Moscow: Nauka, Vost. lit., 1969. 402 p. (In Russ.)

Proverbs, Sayings and Riddles of Kalmyks of Russia and Chinese Oirats. B. Kh. Todaeva (comp., transl.). Elista: Dzhangar, 2007. 839 p. (In Russ.)

Rassadin V. I. Turkic Lexical Elements in the Kalmyk Language. In: Ethnic and Historical-cultural Relations of Mongolian Peoples. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the RAS Publ., 1983. Pp. 70–89. (In Russ.)

Rites in Traditional Buryat Culture. D. B. Batoeva, G. R. Galdanova, D. A. Nikolaeva, T. D. Skrynnikova. T. D. Skrynnikova (ed.). Moscow: Vost. lit., 2002. 222 p. (In Russ.)

Sarangov V. T. Warrior Maidens in Kalmyk Fairy Tales. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2012. No. 4. Pp. 118–121. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Rites of the Life Cycle of Kalmyks in the 19th — early 21st cc. Elista: Dzhangar, 2011. 128 p. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Semantics and Functions of the Insole *ultrg* in Rites among Kalmyks. *Bulletin of the Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2008. No. 4. Pp. 26–31. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Semantics of a Scarf in Traditional Female Clothes among Kalmyks. In: Problems of Ethnic History and Culture of the Turkic-Mongolian Peoples. Is. 3. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2015. Pp. 165–185. (In Russ.)

Sodnompilova M. M. Traditional Clothes of Mongolian Peoples in Ritual and as an Instrument of Socialization. *Bulletin of Irkutsk State University*. 2013. No. 2. Pp. 152–165. (In Russ.)

Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Man. Society. E. L. L'vova, I. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Russ.)

Umerenkova O. V. Concerning the Problem of Study of Worldview of Ancient Societies (by the Example of Bronze Age Decorations in Western Siberia). *Bulletin of Archaeology, Anthropology and Ethnography*. 2011. No. 2. Pp. 89–97. (In Russ.)

Usmanova E. R. The Costume of a Woman of the Bronze Age of Kazakhstan. Karaganda, Lisakovsk: Karaganda State University, Lisakov Museum of History and Culture of the Upper Tobol, 2010. 176 p. (In Russ.)

Yakovleva K. M. Typology of Ornaments of Peoples of the Altai Language Family of Siberia in late 19th — early 20th cc. *Bulletin of Altai State University*. 2011. No. 4–2. Pp. 220–225. (In Russ.)

Zhitetskiy I. A. Essays on the Everyday Life of Astrakhan Kalmyks. Ethnographic observations of 1884–1886. Moscow: Print. shop of M. G. Volchaninov, 1893. 74 p. (In Russ.)

**Сувенирная продукция и развитие туризма
(на примере этнического предпринимательства
мастеров народных ремесел Калмыкии)*¹**

Souvenir Products and Tourism Development

(Evidence from Ethnic Entrepreneurial Activities of Kalmykia's
Folk Craftsmen)

*Т. И. Шараева (T. Sharaeva)*¹

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: sharaevati@yandex.ru
Ph. D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archaeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: sharaevati@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается сувенирная продукция как одна из сфер этнического предпринимательства у калмыков. Развитие сувенирной продукции стало следствием развития народных ремесел, большинство изделий которых являются реконструкцией традиционных. Большая часть продукции мастеров рассчитана на местное население, для восполнения потребностей в изделиях собственного производства и отражающих этническую специфику, которую можно использовать в повседневном быту. Сувенирная продукция, изготовленная мастерами, имеет ярко выраженные этнические характеристики, и востребована туристами.

Ключевые слова: калмыки, предпринимательство, туризм, народные ремесла, сувениры.

Abstract. The article deals with souvenir production as a sphere of Kalmyk ethnic entrepreneurship which has developed due to the revival of folk crafts, the majority of the products being replicas of corresponding traditional implements. Most goods are supposed to satisfy wants of the local population, i.e. to make up for the deficit of ethnos-specific homemade tools (utensils) that can be used in everyday activities. Souvenirs produced by the craftsmen are characterized by vivid ethnic features and are quite popular among tourists.

Keywords: Kalmyks, entrepreneurship, tourism, folk crafts, souvenirs.

* Статья подготовлена по гранту РФФИ «Юг России: этнические предприниматели „дома“ и за его пределами (опыт социально-экономической адаптации)» № 17-01-00407/17-ОГОН.

Калмыкия обладает уникальными ресурсами для полноценного развития туризма, который можно развивать в перспективе как на республиканском, региональном, так и на общероссийском уровнях. Основными факторами для развития туристической деятельности является наличие особых природно-климатических условий, уникальных природных и архитектурных памятников, историко-культурного наследия, национального колорита, разнообразных животного и растительного миров. Такой потенциал может послужить для развития многих видов туризма, в первую очередь экологического, этнографического, культурно-исторического, гастрономического.

Экологический туризм представлен, например, в деятельности биосферного заповедника «Черные земли», являющегося местом обитания редкого вида антилопы — сайгака, — произрастания редких видов растений, в том числе тюльпана Шренка. Для привлечения туристов уже разработано два маршрута — «Птицы озера Маныч-Гудило» и «Тропой сайгака». В места посещения туристов могут быть включены: Состинские озера — место гнездования редких птиц; раскаты в дельте Волги, где произрастают лotosовые поля; Большое Яшалтинское озеро с уникальной целебной рапой и грязью и т. д. Есть возможности для развития рыболовного туризма и берд-вотчинга.

Для туристов стали организовывать специальные эковольеры для знакомства с традиционными видами домашних животных калмыков и различными представителями фауны калмыцкой степи. Возле этих этностоянок находятся этнокафе, расположенные в традиционных войлочных жилищах (кибитка) — *ишкэ гер*. В этой отрасли, как правило, заняты предприниматели-калмыки из числа местного населения. К наемным работникам, в основном калмыкам по национальности, существует несколько требований: знание особенностей калмыцких способов ведения хозяйства и культуры, желание и умение работать, возможность взаимозамены, например, если на стоянке временно отсутствует гид, то конюх, который устраивает конные прогулки для гостей, может рассказать об особенностях калмыцкой кухни или о традициях.

В рамках этнографического и культурно-исторического туризма такого рода кафе-кибитки привлекательны еще и тем, что одна из

кибиток выполняет функцию музея традиционной культуры калмыков, оформленного в соответствии с познаниями и тематическими предпочтениями их владельцев. Эти владельцы, калмыки по национальности, вложили много труда в поиск аутентичных предметов или в их создание. Предприниматели старались воссоздать оригинальность традиционного быта калмыков и предметов их быта, чему немало поспособствовало наличие монгольских кибиток и их убранства в отсутствие калмыцких на первоначальном этапе развития таких «кибиточных» музеев. Замечания туристов и посетителей из местного населения о «не собственно калмыцкой» их культурной принадлежности и значении поспособствовали тому, что в процесс создания калмыцкого жилища и его интерьера вовлеклись не только предприниматели, но местные мастера-ремесленники, желающие таким образом выразить свою этническую идентичность.

Здесь можно отведать и блюда национальной кухни. Традиционные калмыцкие блюда составляют основной рацион питания современных калмыков. Конечно же, кухня калмыков, как и любого народа, подвержена внедрению инноваций, но мясные и молочные блюда, составлявшие основу питания в традиционном кочевом хозяйстве у калмыков, остаются неизменными, что связано с их традициями, хозяйством и пищевыми предпочтениями. Но благодаря деятельности предпринимателей, способствующих возрождению этнокультурных традиций в целом, традиционные калмыцкие блюда обретают статус «этнической изюминки».

Еще одно направление, в рамках этнографического и культурно-исторического туризма, ныне активно развивающееся, — это посещение объектов с сакральным значением, как, например, Одинокое дерево, растущее в Целинном районе, посаженное, согласно легенде, более 150 лет назад монахом, вернувшимся из Тибета, и буддийских храмов, имеющих как в районных центрах, так и в Элисте. Сама столица, Элиста, сейчас является основным местом посещения туристов. Наиболее известны туристам такие достопримечательности, как буддийский храм «Золотая обитель Будды Шакьямуни», Золотые ворота (*Алтин босх*), Пагода Семи дней, город шахмат — Сити-чесс, различные архитектурные памятники. Вышеназванные туристические объекты расположены в основном в центре города,

благодаря чему именно здесь сосредоточено наибольшее количество многочисленных кафе и ресторанов, в меню которых включены национальные калмыцкие блюда. Их широкая реклама уже является базой развития гастрономического туризма. Следует отметить, что кафе и столовые с калмыцкими блюдами пользуются популярностью и у жителей республики и столицы.

В современных реалиях активную позицию занимают предприниматели-калмыки, развивающие туризм выходного дня. К этому виду туризма в Калмыкии можно отнести посещение праздников тюльпана (апрель), калмыцкого чая (июнь), цветения лотосов (июль–август), ежегодно проводимого конноспортивного праздника «Джангариада», где, кроме состязаний в стрельбе из лука, бросании копья и аркана, борьбе, можно увидеть скачки на лошадях и верблюдах. Одной из целей этнических предпринимателей, кроме возрождения калмыцкой этнической культуры, является формирование Калмыкии как зоны, привлекательной для туристического бизнеса и развития этнического предпринимательства.

По данным различных источников, Калмыкию в туристический сезон, с апреля по октябрь, посещает до 200 тыс. туристов. Организацией туристических туров занимаются в основном местные туристические фирмы и частные предприниматели-калмыки.

Туризм начал развиваться в республике с конца 90-х гг. XX в. вначале как паломнический, что было связано с развитием буддизма в Калмыкии и строительством культовых объектов. Поэтому самыми востребованными и, пожалуй, единственными сувенирами были изделия с изображениями духовного лидера всех буддистов Его Святейшества Далай-ламы XIV, брелоки с буддийской символикой и благовония. После празднования 400-летнего вхождения калмыков в состав Российского государства в сентябре 2009 г. поток туристов в Калмыкии стал стремительно увеличиваться. За последние несколько лет туристическая активность возросла в соответствии с развитием внутреннего туризма на территории России. С туристическим потоком в Калмыкии более четко обозначились проблемы, связанные с отсутствием сувенирной продукции с национальным колоритом. Как известно, основной функцией сувениров является напоминание об определенном событии или месте, которое посетил

человек, отражение его колорита и особенностей. Туристы, покупая «на память», посредством сувенирной продукции могут прикоснуться к жизни народа, его традициям и культуре. Многие из тех, кто приезжал в Калмыкию в конце 90-х гг. XX в., да и в начале 2000-х, и хотел бы увезти с собой калмыцкие сувениры, сталкивались практически с их отсутствием. Причин этому было множество, но основными были упадок экономики и производства во всех сферах жизнедеятельности региона, утрата предметов традиционного быта и их производства вследствие смены образа жизни в первой трети XX в. и депортации в восточные регионы СССР в годы Великой Отечественной войны и, наконец, отсутствие туристического бизнеса как такового.

Этот период совпал по времени с так называемой волной этнического возрождения, начавшегося во всех национальных регионах страны. Поиск этнической идентичности, возможности тесного общения с представителями монголоязычных народов, утраты в материальной культуре и хозяйственном производстве привели к тому, что в Калмыкию стали поступать различные кожаные, войлочные, текстильные изделия, сувенирная продукция с монгольской символикой, воспринимаемой как «своя», «родная символика» — общая для калмыков и монголов, обусловленная этногенетическими связями в прошлом. Это были товары монгольского и китайского производства. По мере роста этнической идентичности, накопления и углубления знаний об особенностях традиционной культуры, в том числе о различных ремеслах, возникла потребность в продукции, отражающей этнические особенности собственно калмыцкой культуры. Особенно это касалось сувенирной продукции, рынок которой продолжал расширяться за счет товаров различного назначения, поступающих из Китая и Монголии, и параллельно наметился значительный спад покупательской активности как у туристов из-за нежелания покупать товар, «который и дома можно найти», так и у местного населения вследствие отсутствия калмыцкой символики и этнического компонента в них.

Общественная организация «Гильдия мастеров народных ремесел Калмыкии» на этапе своего образования в октябре 2008 г. объединила небольшую группу мастеров-ремесленников, заинтере-

сованных в развитии калмыцкого ремесленного производства. В нее вошли такие мастера, как Г. В. Артаева, Е. С. Лукина, Д. В. Адьяева, М. З. Эльдерова, Е. Л. Адьяева, Г. А. Лиджигорьяева, Г. В. Салов [ПМА 2017]. В Уставе гильдии основным видом деятельности указано право ее участников на реализацию изделий народных художественных промыслов и различных сувениров. Сегодня это объединение можно назвать одним из старейших учреждений, объединяющих этнических предпринимателей Республики Калмыкия. Большая часть продукции мастеров рассчитана на местное население для восполнения потребностей в изделиях собственного производства. Сувенирная продукция, изготовленная мастерами, имеет ярко выраженные этнические характеристики и востребована туристами.

Развитие народных художественных промыслов у калмыков имеет свою историю. В условиях традиционного быта «калмыки сами изготавливали большинство необходимых для повседневной жизни предметов и некоторые орудия труда» [Эрдниев 1970: 94]. Они обрабатывали кожу для изготовления одежды, обуви и кожаной посуды, шили одежду, валяли кошмы, плели веревки, занимались декоративным оформлением готовых изделий (вышивка, тиснение и т. д.). Мужчины изготавливали деревянную посуду, курительные трубки, седла, оружие и др., но на рынок эти изделия почти не поступали. По мнению историка У. Э. Эрдниева, «калмыцкие домашние промыслы, существовавшие в рамках скотоводческого хозяйства, как его составная часть, призваны были удовлетворить потребности хозяйства степных скотоводов... Этим объясняется то, что большинство домашних промыслов не развилось до уровня ремесла» [Эрдниев, 1970: 110]. Исключение составляли изделия мастеров ювелирного и плотничьего ремесла, имевшие постоянный рынок сбыта внутри Калмыкии, хотя и эти мастера параллельно вели скотоводческое хозяйство.

С изменением форм хозяйствования и рыночных отношений, к середине XIX в., стали возникать небольшие ремесленные производства. Как отмечали исследователи, «среди калмыков существовали обособленные группы людей, занимавшихся только ремеслом. В подавляющем большинстве это были отдельные семьи или группы

семей, связанные родством. В каждом улусе была группа таких ремесленников, удовлетворявшая хозяйственные нужды его населения. Ремесленники рекрутировались из числа калмыков, потерявших по каким-то причинам скот. Нередко ремесленник, получивший достаточное для ведения обычного кочевого хозяйства количество скота, бросал ремесло и вновь становился скотоводом» [Очерки... 1967: 273]. Согласно данным материалов Кумо-Манычской экспедиции К. Костенкова, в конце XIX в. в Калмыцкой степи насчитывалось только 45 кибиток, где было 138 ремесленников [Костенков 1870: 168–169]. Но, по данным У. Э. Эрдниева, в тот же период числились: серебряников — 25 человек, сапожников — 33, портных — 6, кузнецов — 36, плотников — 32, сыромятников — 167, столяров — 6, печников — 12, слесарей — 13, картузников — 2 человек. Итого: 307 человек [Эрдниев 1970: 111].

Наличие традиционной родовой структуры и полуоседлый образ жизни калмыков способствовали тому, что «многие старинные отрасли калмыцкого домашнего производства сохранились вплоть до коллективизации сельского хозяйства» [Эрдниев 1970: 112]. Различные исторические события, происходившие в жизни калмыцкого этноса вплоть до середины XX в., явились причиной множества утрат в материальной и духовной культуре, вследствие этого практически исчезли традиционные калмыцкие народные ремесла как элемент традиционного кочевого хозяйства и этнической культуры. В сельской местности сохранялись знатоки, умеющие работать с кожей, шерстью, деревом, но лишь с целью обработки, хранения и изготовления изделий для домашнего использования.

Возвращаясь к теме возникновения самой организации и первых работ мастеров гильдии, необходимо отметить, что это были небольшие по размерам изделия из кожи и дерева как, например, простые по форме сумки, калмыцкие плети и нагайки, пояса, деревянные панно с изображением сцен из калмыцкого героического эпоса «Джангар», а также стилизованная калмыцкая одежда и головные уборы. Техника изготовления многих изделий восстанавливалась по описаниям в различных источниках по истории и культуре калмыков. В целях реконструкции технологии изготовления изделий калмыцких народных ремесел мастера гильдии стали активно при-

влекать знатоков из сельской местности, обладающих знаниями об основах данных производств. Одним из таких по праву считается Д. Нандышев, который занимается изготовлением кожаных плетей, калмыцких седел, традиционных игрушек из шерсти, дерева, кости и др. По сей день основными задачами мастеров гильдии являлись и остаются усовершенствование своих знаний и мастерства, поиск самобытных мастеров и привлечение их для развития калмыцких ремесел, распространение их знаний, объединение как можно большего числа людей, заинтересованных в обучении этим ремеслам, создание изделий для качественной сувенирной продукции с ярко выраженным этническим компонентом.

Первые работы мастеров гильдии были представлены в 2009 г. на многочисленных выставках во время праздничных мероприятий, проводившихся в рамках реализации программы по проведению празднования 400-летнего вхождения калмыков в состав Российского государства [Распоряжение ... 2017]. С наметившейся в современном калмыцком обществе необходимости в товарах производства местных мастеров деятельность членов гильдии стала расширяться, добавились новые члены. Они активно реконструируют, модернизируют, создают совершенно новые изделия «согласно технологиям калмыцких ремесленников». Одно из активных направлений деятельности мастеров гильдии — реконструкция традиционного калмыцкого костюма. Для этого были тщательно изучены фонды Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова. Мастера восстановили крой, форму, вышивку костюмов и головных уборов, нашли компромисс в их цветовом решении. Большая заслуга в восстановлении калмыцкой вышивки принадлежит мастерам Н. П. Лиджановой и В. Б. Басанговой, занимающимися калмыцким золотошвейным искусством. Они проводят мастер-классы для всех желающих обучиться этому ремеслу, собирая большие аудитории.

Еще одним достижением мастеров гильдии можно считать восстановление технологии войлокования, изготовления изделий из войлока и вышивки на нем. Как рассказала этнический предприниматель Е. Л. Адьяева, в 2009 г. она побывала на Международном научном симпозиуме «Войлок и современность» в г. Казани (Республика Татарстан). Мастер-класс по изготовлению войлочного мяча в

калмыцкой технике, исполненный мастерицей из Санкт-Петербурга, укрепил ее желание заниматься именно этим видом ремесла. Е. Л. Адьяева реконструировала исполнение «калмыцкой» стежки по войлочным изделиям. Наряду с традиционным калмыцким способом изготовления войлока (с использованием воды или кислого молока), она освоила также и современный метод — фелтинг (сухой способ), при котором можно сделать рисунок на ткани из натурального войлока, игрушки, бижутерию, сумки и другие объемные вещи.

В контексте развития этнической сувенирной продукции калмыцких мастеров можно отметить две следующие тенденции: создание изделий, полностью повторяющих предметы традиционного быта калмыков, и стилизованных с этнической тематикой. Из предметов традиционного быта калмыков можно отметить следующие изделия: войлочные подстилки, сумки, носки; украшенные вышивкой головные уборы и манишки-вставки для украшения девичьего и мужского костюмов; кожаные сумки для хранения чая, сбора топлива, пояса, плети, седла; серебряные серьги с треугольной дужкой и подвеской из натурального камня, ножи и статуэтки божеств; деревянные пиалы для чая, блюда под мясо, различные подставки, музыкальные инструменты и т. д.

Изделия этнических предпринимателей в Калмыкии имеют сегодня своих покупателей и почитателей. Особо следует сказать об украшениях, имеющих большой спрос у калмыцкого населения. Это, в частности, серьги. Особенность калмыцких серег была в их изогнутой дуге, почти треугольной формы, украшенной определенными видами камней. Эта деталь учитывается сегодня мастерами при изготовлении ювелирных изделий в традиционном национальном стиле. Кроме того, широкий спрос имеют стилизованные серьги из различных металлов, выполненные в виде перевернутого тюльпана, украшенные национальным орнаментом, узорами в виде цветов лотоса и тюльпана. Украшения, выполненные в этническом стиле ювелиром Вероникой Саркисян, являются образцом этих двух форм.

Большим спросом пользуются сувенирные куклы Е. С. Лукиной и других мастеров, при изготовлении которых важным являются отображение антропологических типов калмыков и соответствие нарядов гендерному и половозрастному делению, принятому в

традиционном калмыцком обществе. Если первые куклы изготавливались полностью из ткани, то сейчас части тела (голова, руки, ноги) выполняются из дерева или гипса, затем расписываются вручную. К каждому изделию прилагается лист с описанием особенностей композиционного исполнения. Так, например, пара «Неразлучники» в виде двух небольших текстильных кукол в национальной одежде имеет белые хадаки и колокольчик (куклы держатся за руки, колокольчик над ними натянут на крепление так, что формирует из композиции форму «сердце»), символизирующие крепость отношений, благополучие и защиту от вредоносных сил. Обережными функциями наделена кукла-подвеска *олгц*, выполненная в виде женской головы в национальном головном уборе, с телом в виде пяти цветных лент — красной, желтой, белой, зеленой, синей. Идея ее создания возникла в результате оформления сакральных цветных маркеров *олгц* калмычки-невесты в межэтническом браке (автор Е. Адьяева). В данном случае сохраняются представления о кукле-обереге в разных культурах, а универсальное цветовое обозначение коррелирует с традиционными представлениями калмыков об окружающем мире.

Защитной функцией наделены гипсовые фигурки Белого старца, металлические и деревянные буддийские атрибуты, украшенные калмыцкой символикой, вышитые танки с изображением божеств, повторяющие облик божеств на древних танках калмыков, хранящихся в частных и музейных коллекциях. Буддийская атрибутика также относится к той разновидности сувениров, которая чаще всего приобретается как гостями Калмыкии, так и местными жителями. В самом центре столицы республики имеется восемь магазинов, торгующих товарами подобного рода.

Этническая символика, понятная и близкая современным калмыкам, в виде изображения тюльпанов, лотоса, буддийского храма, ступы, сайгака, весенней степи, людей в национальной одежде, дополненная национальным орнаментом, украшает кружки, чаши, магниты, открытки, конверты, копилки и другие сувенирные изделия. Выбор такого перечня символов на сувенирах обусловлен теми маркерами, которые понятны калмыкам как этнические, а приезжим — как символы республики, ее истории и культуры.

Например, шахматная доска на войлочной основе с деревянными фигурками в удобном кожаном мешочке.

Благодаря развитию этнического предпринимательства сегодня в Калмыкии появилось большое количество сувениров, которые можно отнести к чисто региональной продукции, произведенной в республике. Желание выразить этнические особенности привело к тому, что производители (иногда они же и продавцы) стали выпускать продукцию с ярко выраженным калмыцким этническим компонентом, востребованную продавцами, следящими за покупательским спросом, и покупателями, желающими приобрести изделия этнических предпринимателей как для повседневного пользования, так и в качестве сувенирной продукции.

Источники

ПИМА — Полевые материалы автора. 2017. Е. Л. Адыева, мастер по работе с войлоком; Е. С. Лукина, мастер-кукольник.

Sources

The author's field materials. 2017. E. L. Adiyaeva, master of felting; E. S. Lukina, puppet-maker. (In Russ.)

Литература

Костенков К. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. СПб., 1870. 171 с.

Очерки истории Калмыцкой АССР. Т. 1: Дооктябрьский период. М.: Наука, 1967. 480 с.

Распоряжение Правительства РФ от 19.09.2007 № 1252-р. «О плане основных мероприятий, связанных с подготовкой и проведением празднования 400-летия добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства» [электронный ресурс] // URL: <http://regnews.org/law/bo/x6.htm> (дата обращения: 10.09.2017).

Эрдниева У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX вв.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с.

References

Erdniev U. E. Kalmyks. Historical and Ethnographic Sketches (late 19th — early 20th cc.). Elista: Kalm. Book Publ., 1970. 312 p. (In Russ.)

Essays on the History of the Kalmyk ASSR. Vol. 1: Pre-October Period. Moscow: Nauka, 1967. 480 p.

Instruction of the Government of the Russian Federation. 19 September 2007. No. 1252-r. “About the Plan of the Main Events Connected with Preparation and Holding of Celebration of the 400th Anniversary of Kalmyk People’s Voluntary Entry into the Russian State”. Available at: <http://regnews.org/law/bo/x6.htm> (accessed: 10 September 2017). (In Russ.)

Kostenkov K. Historical and Statistical Information about Kalmyks. Traveling in Astrakhan Province. St. Petersburg, 1870. 171 p. (In Russ.)

Калмыцкое буддийское духовенство и Российское государство в первой половине XIX в.: некоторые аспекты взаимодействия глазами российских чиновников

Kalmyk Buddhist Clergy and the Russian Government in the Early-to-Mid 19th c.: Some Aspects of the Interaction Through the Eyes of Russian Officials

*В. В. Батыров (V. Batyrov)*¹

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: batyrovvv@kigiran.com

Ph. D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: batyrovvv@kigiran.com

Аннотация. Статья посвящена вопросам взаимоотношений калмыцкого буддийского духовенства с административными органами Российской империи в первой половине XIX в. Политика российского правительства по религиозным вопросам среди калмыков была двойственной и неполноценной, когда, с одной стороны, предполагалось, что буддизм калмыков будет подчиняться местным органам власти и выполнять идеологические заказы российской власти, а с другой — велась работа по распространению православия среди калмыков как главной государственной религии. Вмешательство государства в духовные дела калмыков вкупе с недостаточной компетентностью чиновников привело к тому, что взаимоотношения между буддийским духовенством и чиновниками на длительный период приобрели сугубо негативный оттенок.

Ключевые слова: буддизм, история Калмыкии, чиновники, религиозная политика.

Abstract. The article deals with relations between the Kalmyk Buddhist clergy and governmental bodies of the Russian Empire in the early-to-mid 19th century. The religious policy of the Russian Government towards the Kalmyks was somewhat ambiguous and incomplete, since, on the one hand, Kalmyk Buddhist institutions were supposed to be controlled by local authorities and serve the interests of the Russian rule, but, on the other hand, missionary activities were conducted among the Kalmyk populations posing Orthodox Christianity as the main state religion. Such interference of the state in the spiritual affairs of Kalmyks — aggravated by incompetence of some state employees — adversely influenced the relations between the Buddhist clergy and the Russian officialdom in the long term.

Keywords: Buddhism, history of Kalmykia, officials, religious policy.

Во второй половине XVI в. буддизм стал религией предков калмыков — ойратов. В XIX в. буддизм школы *гелуг* значительно укрепил свои позиции в калмыцком обществе. Отношения российского правительства и буддийской церкви стали строиться исходя из сложившихся национально-религиозно-политических условий в Астраханской губернии. В рамках реализации внутренней политики Российской империи в обязанности священнослужителей стали входить функции по духовному управлению народом, что привело к росту контактов буддийской церкви с российской администрацией. Духовенство начинает активно влиять на общественно-политическую ситуацию в Калмыцкой степи.

Надо отметить, что специальные исследования, посвященные истории буддизма и буддийского духовенства в Калмыкии рассматриваемого периода, появились в основном в советское и постсоветское время. Из трудов, написанных по истории буддизма, в первую очередь можно выделить работы таких исследователей, как Э. П. Бакаева, Г. Ш. Дорджиева, А. Г. Митиров и др. [Бакаева 1994; Дорджиева 1995; Митиров 1998]. Кроме того, в Национальном архиве Республики Калмыкия хранится множество еще неопубликованных документов, в которых содержатся сведения о буддийском духовенстве, написанных российскими чиновниками. Данные источники оказались за пределами внимания большинства исследователей.

Следует заметить, что российские чиновники с начала XIX в. имели достаточно четкое представление о структуре и организации буддийской церкви в Калмыкии: «Всякий чин духовенства отдельно, при полном составе хурула во время молебной службы имеет особое, каждому определенное Штатом занятие: одни читают, а другие играют на определенных, каждому особо, духовных инструментах». Так, буддийскую иерархию представители администрации делили на три основных разряда „гелюнг, гецуль, манджи“, и два высших: „бакши — настоятель монастыря“ и лама (архиерей) Глава всего духовенства, который «между Калмыцким Духовенством Астраханской губернии есть один» [НА РК. Ф. 42. Д. 31. Л. 4].

При этом российские чиновники имели слабое представление о самой религии, оставаясь в неведении относительно правил и норм

буддизма, обрядов и религиозных практик. Отчасти, хотя и не во всем, это непонимание сути буддийской религии привело к тому, что взаимоотношения между российской администрацией и буддийской церковью с начала XIX в. носили сугубо негативный оттенок. Дело в том, что в глазах самого духовенства и калмыцкого общества функции буддийских священнослужителей заключались в проведении обрядов и ритуалов при рождении, свадьбе и похоронах [НА РК. Ф. 42. Д. 9. Л. 2]. Однако чиновники имели совсем другое мнение о роли буддийского духовенства. Будучи воспитанными в условиях, когда взаимоотношения православной церкви и государства давно сложились в устойчивые взаимовыгодные формы, они считали, что буддийские священнослужители, равно как и православные, должны были всецело поддерживать власть, оказывая идеологическое воздействие на массы.

Известно, что главной чертой отношений светской и духовной власти в России XIX в. был абсолютный контроль государства над жизнью церкви, поэтому приходящие на службу в Калмыцкую степь чиновники априори ожидали получить контроль над деятельностью буддийской церкви, которая привычно для них выполняла бы роль передаточного звена в исполнении воли «наместника Бога на Земле». Наглядным примером такого непонимания как буддийской иерархии, так и административного деления Калмыцкой степи может служить тот факт, что когда в 1804 г. Главный пристав калмыцкого народа П. П. Крупинский узнал о случаях карточной игры среди священнослужителей, то «отмечая тот факт, что игра в карты среди духовенства побуждает и простых калмыков к таковому распутству», пристав попросил Сойбинг бакши издать приказ о запрете на карточные игры во всех калмыцких хурулах [НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 50. Л. 2].

Искреннее непонимание российскими чиновниками сути буддийской религии вкупе с нежеланием буддийского духовенства идти на контакты с российским административным аппаратом стало причиной настороженных, а кое-где даже враждебных отношений чиновников с духовенством. Российская администрация слишком прямолинейно стала включать буддийское духовенство в прокрустово ложе административной системы Астраханской губернии с сопутствующим сокращением численности духовенства, не понимая

религиозных норм и, по сути, не давая им ничего взамен. Калмыцкое духовенство, в свою очередь, не понимало, зачем чиновники заставляют их заниматься несвойственными им ранее функциями. В дальнейшем, не имея возможности отказаться от сотрудничества с административными органами, буддийские иерархи зачастую игнорировали, затягивали или даже саботировали выполнение поручений и запросов со стороны чиновников. В этих обстоятельствах чиновники оказались в сложной ситуации, когда они не имели никаких инструментов по оказанию давления на священнослужителей для выполнения ими «новых» функций.

В 1830-х гг. стало понятно, что реформы, направленные на встраивание духовенства в государственный аппарат, уже давно назрели. Однако в Российской империи не существовало разработанной и эффективной системы управления духовными делами буддистов. Для правительства Российской империи было понятно, что в том виде, в каком буддийская церковь пришла к началу XIX в., она не соответствовала целям и задачам внутренней политики Российской империи. Одним из первых российских чиновников, который попытался реформировать буддийскую церковь извне, чтобы встроить ее в систему власти на местах, стал астраханский военный губернатор И. С. Тимирязев [Курапов 2010: 142].

Как следствие, в 1835 г. было образовано Ламайское духовное правление в качестве одного из высших органов управления калмыцким народом (1836–1848). Ламайское духовное правление стало главным судебным и правительственным учреждением, осуществлявшим духовные дела калмыков, куда входили лама калмыцкого народа, являвшийся председателем, и четыре представителя калмыцкого духовенства, которые избирались на три года на общем собрании бакшей и гелюнгов. Ламайское духовное правление рассматривало дела о несогласии супругов, недостойных поступках духовных лиц и неправильном присвоении духовного звания, а также наблюдало за возведением в духовное звание только по письменному постановлению и на основании правил ламайского закона [Высочайше утвержденное положение... 1853: 18–19].

Одним из первых результатов деятельности чиновников по упорядочиванию деятельности буддийской церкви стало появление

первых в Калмыцкой степи письменных дипломов, подтверждающих духовное звание. Формуляр такого диплома был впервые разработан в 1837 г. [НА РК. Ф. 42. Д. 8. Л. 3]. Затянувшееся утверждение формуляра диплома привело к тому, что в 1839 г. Багацохуровский улусный бакша Джинзан обратился в Ламайское духовное правление с донесением о том, что хотя правление и приказало выдавать «письменные виды», но он не может этого сделать, не зная «какого содержания и какую формую должны быть» [НА РК. Ф. 42. Д. 21. Л. 1]. После такой активной переписки решение о формуляре диплома было принято в окончательном виде. Появление дипломов, как элемента системы по регулированию деятельности буддийской церкви, не сразу было воспринято серьезно в среде калмыцкого духовенства, что иногда приводило к курьезным случаям, когда уже в 1840 г. багацохуровские гецули Баин Шараев и Манджи Улюмжиев потеряли свои дипломы, а другой, оставшийся безымянным, даже умудрился случайно сжечь свой диплом [НА РК. Ф. 42. Д. 27. Л. 2–3].

Данный закон стал одним из первых нормативных актов, который фактически превращал буддийскую церковь в государственный орган Российской империи. Учитывая тот факт, что в период Калмыцкого ханства буддийская церковь не оформилась как единая организация, это привело к тому, что фактически усилиями российской администрации буддийское духовенство оказалось в более преимущественном положении, чем в ранние периоды. Однако главным фактором вмешательства государства в духовные дела калмыков было привилегированное положение православной церкви, которая издавна выполняла идеологические заказы государства, что заставляло всех чиновников стремиться к распространению православия среди калмыков в ущерб буддизма. Поэтому все дальнейшие мероприятия правительства в области регулирования буддийской религии носили исключительно ограничительный характер.

В такой обстановке перманентной и часто безуспешной борьбы российского правительства за подчинение буддийской церкви местной администрации уже в первой половине XIX в. в среде российских чиновников возобладало стойкое мнение о том, что калмыцкое духовенство погрязло в злоупотреблениях вследствие

падения общего уровня дисциплины [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 1]. Часть своих промахов и неудач, связанных с управлением, с экономическим кризисом и обнищанием калмыцкого народа, российские чиновники стали произвольно связывать всецело с негативным влиянием деятельности буддийской церкви. Неприязнь между чиновниками и духовенством была обоюдной и иногда приводила к прямым конфликтам. Например, в 1839 г. Управление калмыцким народом (далее — УКН) освободило бакшу и гелюнгов Эрдениевского хурула от суда по делу «о причинении побоев казакам переводчика Никонова» [НА РК. Ф. 42. Д. 24. Л. 4].

Наиболее частым обвинением буддийского духовенства в глазах чиновников на долгие годы стало стяжательство и разорение калмыцкого народа. Так, рассматривая деятельность буддийского духовенства, которая оказалась достаточно противоречивой, губернатор И. С. Тимирязев даже составил в 1838 г. список наиболее частых, с его точки зрения, «злоупотреблений» духовенства, которые он использовал в качестве аргумента для сокращения его численности, которые на долгие годы стали мотивировочной базой для последующих обвинений священнослужителей. В числе первых в его списке стали «злоупотребления» при оказании медицинской помощи и лечении болезней. Так, он писал: «...известно, что Гелюнги Калмыцкие, пользуясь слепую покорностью и доверием к ним Калмыков всякого состояния, начиная от простолюдинов, до Владельца — при случившейся с кем-либо из них болезни, быв приглашаемы к больному для лечения, чего вовсе не понимая, и следовательно, редко доставляя пользу болящему, — обирают только у него что попало: скот, имущество, вещи, словом что им нравится, уверяя, что такая-то вещь, или такая-то скотина, есть причина болезни. Больной верит и не смеет отказать, признавая всякий отказ за тяжелый грех» [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 1].

Таким образом, по словам губернатора, все имущество пациента постепенно переходило в руки «злонамеренных» гелюнгов, оставляя пациента и его семью в полной нищете: «...это злоупотребление Гелюнгов, эта усвоенная ими власть, не законом коего нет и не могло быть, а поверьем Калмыков, при послаблении в том бывших над ними в давнее еще время, начальников, — суть важнейшие

причины обеднения Калмыков», — писал губернатор. Данное злоупотребление губернатор считал важным доказательством непомерного числа «Духовенства и Хурулов, разбредшихся произвольно по всюду между кочевьями Калмыков, с тою единственной целью, дабы обирать Калмыков, не только при случае болезни, или смертности, под предлогом исцеления от недуга и душеспасения» [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 1].

В качестве примера такого негативного влияния гелюнгов на калмыцкое общество И. С. Тимирязев указывал: «...болезнь и наконец смерть двух владельцев Яндыковско-Икицохуровского улуса, Церен Убуши и Церен Арши (отца и сына), доказали во всей полноте и ясности, сколь велик вред и власть духовенства. Сначала при болезни Церен Убуши и потом со смертью его весь скот и конный табун, все дорогие вещи и имущество этой владетельной особы, явно расхищено Гелюнггами по хурулам и по кибиткам их. Равный жребий пал на все достояние и Церен Арши. Все это имело большую ценность». Губернатор сообщал, что якобы заболевший нойон Церен Арши, испытывая слепое доверие к калмыцкому духовенству, отослал от себя молодую жену, которая приносила ему несчастье, считая, что ее изгнание будет способствовать его выздоровлению. В этом он видел не проявление религиозных представлений и верований калмыков, а сугубо злой умысел, который заключался в том, что гелюнги, «предвидя смерть Владельца и не довольствуясь одним его достоянием, в удалении жены его ни с чем, имели одну цель разобрать и ей собственно принадлежащее имущество на значительную сумму» [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 7].

На эти обвинения лама калмыцкого народа ответил, что «когда были пользуемы Владельцы Церен Убуши и Церен Арши бывшие при них утром и вечером лекаря и хорошия Гелюнги по собственной воле Владельцов ежедневно каждая переменялись». При этом оба этих владельца сделали пожертвования в хурул до своей смерти, а перед смертью находились в твердой памяти. Как сообщал лама калмыцкого народа, старший нойон пожертвовал тысячу рублей на девять хурулов своего улуса, а младший — кибитку со всем содержимым для хурула, которую продали за 737 руб. 20 коп. [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 17].

Особенное возмущение губернатора вызывала деятельность священнослужителей по защите прав калмыцкого народа, когда неграмотные и не знающие русского языка калмыки-простолюдины страдали от чиновничьего произвола. И. С. Тимирязев писал, что, «вмешавшись в дела светские, не взирая на запрещение в том законом они пишут разным Калмыкам жалобы, вовлекают их в тяжбы обирав их за труды и ходатайство и пр.» [НА РК. Ф. 42. Д. 15. Л. 1]. Эта часть противостояния чиновников и духовенства остается еще недостаточно изученной, но очевидно, что образованные и знающие русский язык священнослужители не могли остаться в стороне от бед своих соплеменников.

Другим наиболее частым и ставшим традиционным обвинением в разорении калмыцкого народа уже с начала XIX в. стало достаточно обоснованное, с точки зрения чиновников, мнение о том, что главной причиной распространения брака умыканием у калмыков стало стремление избежать материальных расходов на подарки и подношения буддийским священнослужителям. На этот факт одним из первых указал Главный пристав калмыцкого народа Я. К. Ваценко в 1816 г. [НА РК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 161. Л. 119–119об.]. Эта точка зрения российской администрации на семейно-брачные отношения калмыков стала доминирующей в течение всего XIX в. Так, в 1892 г. Управление калмыцким народом отмечало, что только «ничтожная часть браков» регистрируется ламайским духовенством, да и то только по отношению к «зажиточному классу», имеющему возможность заплатить за совершение религиозных обрядов [НА РК. Ф. 9. Оп. 2. Д. 41. Л. 25].

По итогам развязавшейся дискуссии между Ламайским духовным правлением и российскими чиновниками о роли буддийской церкви в калмыцком обществе основной формой борьбы с ней И. С. Тимирязев и все последующие астраханские губернаторы выбрали мероприятия по уменьшению численности духовенства. 1 октября 1848 г. Ламайское духовное правление было упразднено, а его функции были возложены на ламу калмыцкого народа.

Напряженные отношения между буддийскими священнослужителями и чиновниками сохранялись в течение всего XIX в. Следует отметить, что за прошедшие годы администрация Астраханской

губернии так и не смогла понять причины популярности буддийской религии среди калмыков. Доказательством полного непонимания чиновниками основ существования буддийской церкви в калмыцком обществе стали их отчеты конца XIX в., в которых факты распространения буддизма среди калмыков воспринимались, с точки зрения чиновников, лишь свидетельством «умственной отсталости». Также данные отчеты стали примером того, что деятельность российской власти по ограничению буддийской церкви в Калмыцкой степи не достигла успеха. В 1892 г. в отчете УКН указывалось, что большой процент калмыцкого населения «благодаря своей кочевой-номадной жизни, своей умственной неразвитости продолжают верить в силу знахарей и весьма часто обращаются к гелюнкам, которые эксплуатируют в этом случае калмыков и наносят явный вред» [НА РК. Ф. 9. Оп. 2. Д. 41. Л. 61]. Про сам буддизм чиновники писали: «... она есть от апатии, рутины и невежества», хотя и отмечали, что особой истовости и фанатизма у калмыков не наблюдается [НА РК. Ф. 9. Оп. 7. Д. 1937. Л. 19]. В другом отчете Управления калмыцким народом за 1894 г. упоминалось, что калмыцкое население до сих пор верит во «врачебное искусство знахарей» [НА РК. Ф. 9. Оп. 2. Д. 55. Л. 9].

Таким образом, для политики российского правительства по религиозным вопросам среди калмыков были характерны двойственность и неполноценность, когда, с одной стороны, предполагалось, что буддизм калмыков должен будет подчиняться местным органам власти и выполнять идеологические заказы российской власти, а с другой — подспудно велась работа по распространению православия как главной государственной религии. Соппротивление священнослужителей вмешательству государства в духовные дела вкупе с недостаточной компетенцией чиновников привело к тому, что взаимоотношения между буддийским духовенством и чиновниками на длительный период приобрели сугубо негативный оттенок.

Объективных причин разногласий между чиновниками и буддийской церковью Калмыцкой степи было две. Во-первых, в буддийских священнослужителях администрация видела препятствие для распространения православия среди калмыков. Во-вторых, на протяжении всего XIX в. местные органы власти упорно перекладывали

вали ответственность за экономический кризис в Калмыцкой степи и обвинение калмыцкого народа, вызванные сокращением кочевых территорий, исключительно на буддийскую церковь.

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

Высочайше утвержденное положение об управлении калмыцким народом (декабря 28, 1835 г.) // ПСЗРИ. Собр. 2. Т. X. Отд. 2. СПб.: Тип. II Отделения Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1836. С. 18–41.

Sources

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

The Highest Approved Regulation on Management of Kalmyk People 28 December 1835. In: The Complete Collection of Laws of the Russian Empire. 2. Vol. X. St. Petersburg: Print. shop of II Division of the Emperor's Office, 1836. Pp. 18–41. (In Russ.)

Литература

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 128 с.

Дорджиева Г. III. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста: Калм. кн. изд., 1995. 127 с.

Курапов А. В. Буддизм в Астраханском крае: этапы исторического развития // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: История России. 2010. № 1. С. 132–145.

Митиров А. Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста: Калм. кн. изд., 1998. 384 с.

References

Bakaeva E. P. Buddhism in Kalmykia. Historical and Ethnographic Essays. Elista: Kalm. Book Publ., 1994. 128 p. (In Russ.)

Dordzhieva G. S. Buddhism and Christianity in Kalmykia. Experience of Analysis of Religious Policy of the Government of the Russian Empire (mid 17th – early 20th centuries). Elista: Kalm. Book Publ., 1995. 127 p. (In Russ.)

Kurapov A. V. Buddhism in the Astrakhan Region: Stages of Historical Development. *Bulletin of Russian University of Peoples' Friendship*. Ser. History of Russia. 2010. No. 1. Pp. 132–145. (In Russ.)

Mitirov A.G. Oirat-Kalmyks: Ages and Generations. Elista: Kalm. Book Publ., 1998. 384 p. (In Russ.)

Сакральные места (объекты) в культуре калмыков: Одинокый тополь

Sacred Places (Objects) in Kalmyk Culture: the Single Poplar

*А. Б. Хейчиева (A. Heichieva)*¹

¹ младший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: kheychievaab@kigiran.com

Junior Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: kheychievaab@kigiran.com

Аннотация. В данной статье описывается поклонение дереву, культ которого возник еще до появления основных мировых религий. Одинокый тополь в пространстве современной культуры калмыцкого народа является сакральным объектом, поклонение которому может наделить благодатью, потомством и здоровьем. При этом обряды, которые проводятся у дерева-старожила, имеют древние корни и переплелись с буддийской традицией.

Ключевые слова: сакральные места, дерево, калмыки, Одинокый тополь.

Abstract. The article describes rites of worshipping the tree, the cult of which had anticipated the emergence of the main world religions. The Single Poplar is a sacred object of present-day Kalmyk culture believed to have the ability of bestowing good fortune, progeny, and sound health. The rituals performed near the old tree are essentially ancient and have intertwined with the Buddhist tradition.

Keywords: sacred places, tree, Kalmyks, Single Poplar.

Во множестве различных культур мы можем встретить образ дерева, символизирующий центр мира. Этот образ становится некой точкой опоры, позволяющей людям упорядочить вокруг нее пространство мира. Поэтому исследователи мифологии называли этот образ «мировым древом» (существуют и другие названия, например, «дерево жизни» или «дерево познания») [Мифы 1988: 398].

В мифопоэтической традиции калмыков Вселенная представлена тремя мирами: верхним, средним и нижним. Верхний мир является местом обитания 33 небожителей-тенгриев, верховным из которых

является Хормуста. Герой эпоса «Джангар» воспринимается как представитель верхнего мира. Средний мир населен людьми, нижний — хтоническими существами. Мифические персонажи, представленные в калмыцком фольклоре, их происхождение и трансформация освещены в ряде публикаций [Басангова 2011; 2012; 2014; Манджиева 2015; 2016; Кичикова 1994: 320; Пюрбеев 2015: 280; Санчиров 2011: 57–64; Селеева 2015; Убушиева 2009: 151–155; Традиционное мировоззрение... 1988: 225; 1989: 243].

В мифах отмечаются крепкие связи между деревьями и людьми (люди рождаются от дерева, дерево выступает хранилищем души человека). По представлениям многих народов, деревья воспринимаются живыми: они дышат, чувствуют, говорят друг с другом и даже с людьми, которые обладают особыми способностями. Поэтому с деревьями связаны многочисленные табу: их нельзя бить, рубить, осквернять. Со временем внешние проявления культа деревьев изменялись, но некоторые и по сей день верят в сакральную силу деревьев, произраставших на нашей планете задолго до появления человека.

Аналогом мирового древа, имеющего защитную функцию, в культуре тюрко-монгольского народа исследователи считают столб, который являлся опорным в структуре юрты — кочевого жилища народа, и сохранился в жилище при переходе на оседлость [Бакаева, Сангаджиев 2002: 3–5].

У монголоязычных народов образ мирового древа можно проследить в такой части юрты, как *шест-багана*. Сакрализация пространства юрты осуществляется в том числе через *багана* [Жуковская 1988: 15].

Образ мирового дерева в мифологии и фольклоре монголов — это «растущее на пустынной равнине в западной стороне Одинокое дерево; Сандаловое дерево (Древнее сандаловое дерево, у балаганских бурят также относимое на юго-запад), или исполняющее желания дерево Галбурвас (Галбарвасан, от санскритского кальпаврикша, „дерево кальпы“)» [Неклюдов 1988: 172].

А. А. Бурыкин обращает внимание на то, что связь представлений об одинокое дереве со сверхъестественными существами или особыми качествами предмета, сделанного из одиноко стоящего де-

рева, характерна для разных ландшафтных зон, представляющих собой пограничные в географическом отношении области. «Для эвенов одиноко стоящие деревья — это лесотундра, граница тайги и тундры. Для монголоязычных народов и в частности для калмыков это, скорее всего, лесостепи — граница степей и лиственных лесов. И хотя комплекс представлений, связанных с одиноко стоящим деревом в духовной культуре эвенов и в калмыцком эпосе, оказывается очень дифференцированным, у нас нет оснований сомневаться в том, что такие представления у обоих этносов имеют общие анимистические истоки, сохраняемые в религиозных представлениях этих народов до нашего времени», — отмечает исследователь [Бурыкин 2002: 164].

В культуре монголоязычных народов почитались разные деревья, характерные для разных природно-географических зон. Гобийцы почитают саксаул и вяз, жители горных районов — вербу, иву, осину, березу, а жители лесной местности — березу, дуб, лиственницу. Монголы особо выделяют красную иву — тамариск (*улаан бургас*), почитание которой связано с культом огня. В культуре ойратских этнических групп это дерево пользуется особым почтением и называется монгольским деревом. В начале лета захчины окуривают можжевельником куст вербы и поклоняются 3, 7, 14 раз, приговаривая при этом «не забывай меня». Красная ива считалась священным деревом, способным уберечь дом от молнии. В бурятской традиции почитание огня-очага и священного дерева «красной ивы» (аналога мирового дерева) непосредственно связано с индоиранским и индоевропейским культом бога-творца и громовержца [Содномпилова 2009: 88–104].

Буряты почитали высокие одиноко стоящие с необычной кроной деревья, которые имели собственные названия. Издревле тюрко-монгольские народы почитали такие деревья. У бурят Предбайкалья одиноко стоящая могучая лиственница являлась ипостасью хранителя местности, в ее сторону боялись смотреть, молились и просили у нее прощения [Николаева 2017: 15].

У калмыков одинокие деревья также являются объектом почитания. Как отмечает Т. Г. Басангова, согласно древним верованиям народа, одиноко растущее дерево считалось «местом» духа-хозяина данной местности. Обособленно растущие деревья называются

ончн модн ('сиротливое дерево'), *һанц модн* ('одинокое дерево'). Почитаемые в народе деревья назывались *сетр модн* ('сакральное дерево') [Басангова 2015: 595].

У калмыков бездетные женщины часто обращаются к дереву с просьбой ниспослать им рождение ребенка. Здесь прослеживаются представления о заключенном в дереве плодоносящем начале, к которому могли приобщаться бездетные женщины в надежде родить. Так, по наблюдениям Т. А. Агапкиной, такое представление типологично в разных культурах, общеславянские и германские обычаи, связанные с деторождением, основаны на представлениях о производительной силе плодового дерева. Так, в северо-восточной Сербии под плодовое дерево выливали воду, в которой была постирана рубашка невесты, чтобы она была детородна в браке, существует также немецкий обычай сажать плодовое дерево, если в доме долго не рождается ребенок [Агапкина 2013: 47].

Одним из таких почитаемых деревьев у современных калмыков является Одинокый тополь, растущий посреди степи, вблизи поселка Хар-Булук (букв. черный родник) в Целинном районе Республики Калмыкия. Дерево, посаженное буддийским монахом в 1846 г., имеет почтенный возраст. К тому же на срезе его веток можно увидеть интересную сердцевину, представляющую собой пятиконечную звезду. По утверждению специалистов, это говорит об особом строении проводящей системы дерева. Кроме того, калмыки с особым почитанием относятся к цифре 5, которая символизирует пять стихий, составляющих основу мира.

Местные жители приходят к дереву, чтя память о монахе Пурдаше Джунгруеве, который привез семена тополя из своего путешествия к Далай-ламе. Деятельность бакши Джунгруева связана с Богдо Далай ламин хурулом, последним настоятелем которого он являлся [Хождение в Тибет 1988: 140; Дорджиева 2007: 43–47].

К Одинокому тополю почти каждый день приезжают люди для того, чтобы совершить обряд, сделать подношение божествам, хозяину местности Цаган ааве (Белому старцу). Божество Цаган аав (*Цаган авһа*) в калмыцком буддизме наделен «рядом мифологических характеристик, не присущих его образу в культурах других народов», — отмечает Э. П. Бакаева [Бакаева 2011: 16].

Белый старец у калмыков считается не только покровителем земли и воды, хозяином пространства, но и всего калмыцкого народа. Кроме того, Цаган аав почитается и как Хозяин года и времени, наделяющий людей годами жизни. Исследователь выделяет две основные формы божества в культуре калмыков: 1. Белый старец земли-воды — газр-усна Цаган аав / авга; 2. Делкян Цаган аав — покровитель всего народа, прапредок, дарующий жизнь своим подвластным [Бакаева 2011: 16, 17].

Среди этнических характеристик калмыцкого буддизма отмечается также еще одна традиция, сохранившаяся среди монгольских народов только у калмыков и являющаяся архаической системой маркеров родов, которая трансформирована с принятием буддизма. Цветовые маркеры рода калмыков *өлгц* представляют собой полосы ткани или ленты, нити, а также халаты. Во всех комбинациях цветовых маркеров присутствует белый цвет, «что сопоставимо с покровительством Белого старца всему народу» [Бакаева 2011: 22].

Истоки *өлгц* имеют более архаичное происхождение, чем известный культ онгонов. «„Өлгц“ эволюционировал, начиная с самой глубокой древности, и сложился под различными историко-культурными влияниями», — считает Т. И. Шараева [Шараева 2003: 271]. *Өлгц* на сегодня в свадебной обрядности калмыков проявляется как ритуальный предмет, присутствующий в приданом невесты вместе с подарками родителям и родственникам жениха. Однако функции данного ритуального предмета в древности, видимо, были более широкими и охватывали военную и семейно-бытовую сферы. «Выступая цветовым родовым маркером, „өлгц“ подчеркивает индивидуальные особенности каждого отдельно взятого рода калмыков», — отмечает исследователь [Шараева 2003: 271]. Происхождение слова *өлгц* связывается исследователем с глаголом *өлгх* (‘вешать, привешивать, подвешивать’).

Можно предположить, что изначально *өлгц* выступало в качестве подношения, которое подвешивалось на ветки деревьев. Т. Г. Басангова отмечает, что во время проведения молебнов представители родов поклонялись дереву, повязывая на крону разноцветные ленточки [Басангова 2014: 595].

На сегодняшний день невысокое ограждение вокруг Одинокого тополя увешано разноцветными лентами *өлгү*, представляющими цвета того или иного рода. Совершая молитвы и специальные обряды, прося у долгожителя дождя, защиты и продолжения рода, каждый, кто знает, привязывает ленточки с цветами своего рода, замужние женщины — *өлгү* рода своего супруга. Основная функция *өлгү*: призывание счастья, плодородия, чадородия, жизненных сил.

В калмыцкой степи у Одинокого тополя страждущие, испрашивая детей, привязывают цветные ленты (согласно цветам своего рода) к ограде, у корней дерева оставляют зажженные лампадки, разливают молоко, рассыпают рис, делают подношение блюдами традиционной кухни, сладостями. Люди наливают на кору дерева молоко, оставляют у ствола различные продукты питания.

О том, что Одинокий тополь имеет особое сакральное значение для жителей республики, говорят множественные цветные лоскутки *өлгү*, привязанные к дереву и его ограде, монетки, лежащие у его подножия. Необходимо отметить также, что цветные ленты привязываются также к веткам деревьев, растущих возле статуи Белого старца, которая находится на аллее в центре Элисты (создатель скульптуры Н. Эледжиев).

Таким образом, можно отметить, что в калмыцкой культуре обычай подвешивания лент на деревья, в особенности одиноко растущие, имеет корни, уходящие в древность. Сам акт привязывания лент символизировал подношение дереву как сакральному объекту поклонения силам природы.

В связи с развитием буддизма в начале XXI в. Одинокий тополь приобретает значение сакрального объекта, становится местом отправления религиозных обрядов. С постройкой культовых сооружений буддизма Одинокий тополь стал местом паломничества верующих, не только калмыков, но и представителей других национальностей, исповедующих буддизм. Под этим деревом постоянно совершают ритуалы и обряды верующие, так как тополь считается у буддистов священным деревом.

На сегодняшний день полукругом от дерева располагаются восемь видов буддийских ступ: ступа Лотоса, символизирующая рождение Будды, ступа Просветления, ступа Мудрости, иначе Поворота

Колеса Учения, ступа Чудес и ступа Сошествия с небес Тушита, а также ступы Примирения, Совершенной Победы и Паринирваны. Одна из ступ посвящена памяти калмыцкого священнослужителя Пурдаша бакши.

Следует отметить роль Одинокого тополя в культурной жизни республики. Дерево-старожил является на сегодняшний день брендом Калмыкии. Гостей столицы привозят к Одинокому тополю не как к месту паломничества, а как к культурному объекту, уникальному природному явлению. Одинокий тополь с каскадом родников является памятником природы в соответствии с Постановлением Правительства Республики Калмыкия от 15 декабря 2008 г. № 439 «Об объявлении отдельных природных объектов памятниками природы регионального значения». Решением сертификационной комиссии Всероссийской программы «Деревья — памятники живой природы» в 2015 г. Одинокий тополь занесен в Национальный реестр старовозрастных деревьев России [Одинокий тополь ... 2015].

При этом нынешнее состояние тополя вызывает опасения за его будущее: одна из основных ветвей тополя рассохлась. Земля вокруг дерева заметно уплотнилась, так как здесь бывает очень много паломников, туристов, стремящихся дотронуться до священного тополя. Чтобы живому памятнику природы не был нанесен вред, территорию вокруг дерева огородили. Ближе, чем на 50 метров, к нему подходить нельзя, хотя, на наш взгляд, вряд ли такое можно организовать у Одинокого тополя: слишком велико его сакральное значение для калмыков-буддистов. Нарушен процесс получения влаги и кислорода корневой системой тополя. Землю нужно периодически вскапывать, чтобы дать корням дерева насытиться кислородом. Одинокий тополь спасает то, что он растет на линзе пресной воды: под двухметровым слоем почвы скрыты подземные источники, выбивающиеся наружу в виде родников. Но подземные воды могут иссякнуть. Тревожным сигналом служит то, что уровень воды в родниках заметно упал [В Калмыкии Одинокий тополь ... 2017].

В конце июля 2017 г. природный памятник республиканского значения Одинокий тополь пострадал от стихии — удара молнии во время грозы. Молния нанесла старому дереву значительный ущерб. Она ударила в самую верхушку дерева, прошла по широким

ветвям. На пути следования этой «огненной змейки» образовались длинные светло-желтые неровные полосы: отошла кора. Мощный удар и прохождение электрического разряда по всему стволу не сломили могучего старожилы. Но, по словам специалистов, если бы тополь был моложе, поврежденные ткани восстановились бы и закрыли рану целиком. Уязвимость его связана со структурой и глубиной уходящей под землю корневой системой [Священный... 2017].

Экологи вовремя забили тревогу. К дереву часто приезжают волонтеры навести порядок, привести в надлежащий вид прилегающую территорию. Здесь же оборудовано специальное место для совершения обрядов, теперь корневой системе тополя не наносится урон.

Одинокое растущий тополь стал сакральной точкой пространства, является местом сбора для верующих и совершения ими религиозных обрядов. Почитание деревьев издавна свойственно многим народам, что объясняется сакрализацией объектов местности, будь это гора, холм или дерево. В данном случае это Одинокий тополь, растущий более века в бескрайней степи.

Одинокое дерево воспринимается верующими как сокровищница особой силы, которая имеет непосредственное влияние на жизнь человека.

Таким образом, можно отметить, что с давних времен у многих народов существует поклонение мировому древу, культ которого возник еще до появления основных мировых религий. На сегодняшний день можно констатировать, что Одинокий тополь для современных калмыков является сакральным объектом, поклонение которому может наделить благодатью, потомством и здоровьем. Проводимые у дерева-старожилы обряды имеют древние корни, которые переплелись с буддийской традицией.

Литература

Агапкина Т. А. Дерево и человек: одна судьба на двоих // *Ethnolinguistica Slavica*. М., 2013. С. 42–58. URL: <http://slawa.su/weles/2772-derevo-i-chelovek-odna-sudba-na-dvoikh.html> (дата обращения: 03.12.2017).

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории // *Буддизм России*. 2009. № 42. С. 9–18.

Бакаева Э. П. Этническая специфика калмыцкого буддизма // *Новый исторический вестник*. 2011. № 29. С. 16–24.

Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Символика центра в традиционном жилище калмыков: от кочевого к оседлому образу жизни // Материальные и духовные основы калмыцкой государственности в составе России: мат-лы междунар. науч. конф. (к 360-летию со дня рождения хана Аюки) (г. Элиста, 22–25 мая 2002 г.). Элиста: КалмГУ, 2002. С. 3–5.

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

Басангова Т. Г. Дерево в калмыцкой фольклорной традиции // Национальные образы мира в художественной культуре: мат-лы междунар. науч. конф., приур. к 85-летию со дня рождения выдающегося литературоведа, философа, культуролога Георгия Дмитриевича Гачева (1929–2008) (г. Нальчик, 24–26 октября 2014 г.). Нальчик: Изд-во КБГУ, 2015. С. 594–600.

Басангова Т. Г. Змея в мифологии калмыков // Новые исследования Тувы. 2014. № 2 (22). С. 75–79.

Басангова Т. Г. Культурный герой в мифологии калмыков // Мир Центральной Азии-3. Улан-Удэ, 2012. С. 616–619.

Бурыкин А. А. Почему рукоятка плети Хонгора сделана из одинокого кизилового дерева? (еще один этнографический комментарий к мотивам «Джангара») // Калмыки и их соседи в составе Российского государства: мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 7–11 сентября 2001 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2002. С. 162–164.

В Калмыкии Одинокий тополь ... 2017 — В Калмыкии Одинокий тополь нуждается в помощи [электронный ресурс] // URL: <http://riakalm.ru/news/society/8648-v-kalmykii-odinokij-topol-nuzhdaetsya-v-pomoshchi> (дата обращения: 01.09.2017).

Горяева Б. Б. Мифологическое трехмирие в калмыцком героическом эпосе «Джангар» и сказках // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: мат-лы III междунар. науч. конф.-и, посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 88–91.

Дорджиева Г. Ш. Багша Пурдаш — Очир Джунгруев // Проблемы отечественной и всеобщей истории: сб. науч. тр. Элиста: Изд-во КГУ, 2007. С. 43–47.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 194 с.

Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 2-е изд., реприн. М.: Наука, 1994. 320 с.

Манджиева Б. Б. К вопросу изучения образа героя калмыцкой богатырской сказки // Литературное обозрение: история и современность. 2015. № 5 (5). С. 6–63.

Манджиева Б. Б. Номинация героя в калмыцких богатырских сказках // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Сер.: Общественные и гуманитарные науки. 2016. Т. 10. № 4. С. 108–112.

Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. А–К. 671 с.

Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. К–Я. 719 с.

Неклюдов С. Ю. Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 170–174.

Николаева Д. А. Образ дерева в мифологических воззрениях и обрядово-ритуальной практике бурят (конец XIX – начало XX вв.) // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. 2017. № 1 (12). С. 14–19.

Одинокый тополь — памятник живой природы [электронный ресурс] // URL: <https://vkalmykii.com/odinokij-topol-pamyatnik-zhivoj-prirody> (дата обращения: 15.09.2017).

Пюрбеев Г. Ц. (=Пүрбэн Григорий). Эпос «Джангар»: культура и язык (=Жаһр дуулвр: сойл болн келн). 2-е изд., перераб. Элиста: Джангар, 2015. 280 с.

Санчилов В. П. О топониме «Орын ганц модн» в ойратском сочинении XVIII века «История Хо-Урлюка» // Монголоведение. № 5. Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 57–64.

Священный 2017 — Священный «Одинокый тополь» пострадал от удара молнии, но выстоял [электронный ресурс] // URL: <http://uralan.info/index.php/culture/item/6370-svyashchennyj-odinokij-topol-postradal-ot-udara-molnii-no-vystoyal> (дата обращения: 01.09.2017).

Селеева Ц. Б. Специфическое и универсальное в образе героя калмыцкой богатырской сказки и эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 2. С. 151–155.

Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 225 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989. 243 с.

Убушиева Д. В. Верхний мир мифологического трехмирия (на материале багацхуровского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее. Материалы международной научной конференции. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 624–628.

Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. У святынь Тибета // Проблемы монгольской филологии. Элиста, 1988. С. 139–140. URL: <http://uralan.info/index.php/culture/item/6370-svyashchennyj-odinokij-topol-postradal-ot-udara-molnii-no-vystoyal> (дата обращения: 04.12.2017).

Шараева Т. И. К проблеме изучения маркеров рода: символика и функции «өлгц» // Монголоведение. № 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 265–271.

References

Agapkina T. A. A Tree and a Man: One Fate for Two. In: *Ethnolinguistica Slavica*. Moscow, 2013. Pp. 42–58. Available at: <http://slawa.su/weles/2772-derevo-i-chelovek-odna-sudba-na-dvoikh.html> (accessed: 3 December 2017). (In Russ.)

Bakaeva E. P. Buddhism in Kalmykia: Main Stages of History. *Buddhism of Russia*. 2009. No. 42. Pp. 9–18. (In Russ.)

Bakaeva E. P. Ethnic Specificity of Kalmyk Buddhism. *New Historical Bulletin*. 2011. No. 29. Pp. 16–24. (In Russ.)

Bakaeva E. P., Sangadzhev Yu. I. Symbolism of the Centre in Traditional Dwelling of Kalmyks: from Nomadic to Sedentary Way of Life. In: *Material and Spiritual Foundations of the Kalmyk Statehood within Russia*. Conf. proc., dedicated to the 360th anniversary of the birth of khan Ayuka (Elista. 22–25 May 2002). Elista: Kalmyk State University, 2002. Pp. 3–5. (In Russ.)

Basangova T. G. Demonological Characters in the Folklore of Kalmyks. *New Research of Tuva*. 2011. No. 2–3 (10–11). Pp. 269–278. (In Russ.)

Basangova T. G. The Cultural Hero in the Mythology of Kalmyks. In: *World of Central Asia-3*. Ulan-Ude, 2012. Pp. 616–619. (In Russ.)

Basangova T. G. The Snake in the Kalmyk Mythology. *New Research of Tuva*. 2014. No. 2 (22). Pp. 75–79. (In Russ.)

Basangova T. G. The Tree in the Kalmyk Folklore Tradition. In: *National Images of the World in Artistic Culture*. Conf. proc., dedicated to the 85th anniversary of the outstanding literary critic, philosopher, cultural studies George Dmitrievich Gachev (1929–2008) (Nalchik. 24–26 October 2014). Nalchik: Kabardino-Balkar State University Publ., 2015. Pp. 594–600. (In Russ.)

Burykin A. A. Why is the Handle of Hongor's Whip Made of a Single Cornel Tree? (Another Ethnographic Commentary on the Motifs of “Dzhangar”). In: *Kalmyks and their Neighbors in the Russian State*. Conf. proc. (Elista, 7–11 September 2001). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2002. Pp. 162–164. (In Russ.)

Dordzhieva G. S. Bagsha Purdash — Ochir Jungruiev. In: *Problems of National and General History*. Elista: Kalmyk State University Publ., 2007. Pp. 43–47. (In Russ.)

Goryayeva B. B. Mythological Three Worlds in the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar” and Fairy Tales. In: “Dzhangar” and Epic Traditions of Turkic-Mongolian Peoples: Problems of Preservation and Research. Conf. proc., devoted to the 75th anniversary of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS (Elista. 15–16 September 2016). Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2016. Pp. 88–91. (In Russ.)

In Kalmykia Lonely Poplar Needs Help. Available at: <http://riakalm.ru/news/society/8648-v-kalmykii-odinokij-topol-nuzhdaetsya-v-pomoshchi> (accessed: 1 September 2017). (In Russ.)

Kichikov A. Sh. The heroic epic “Dzhangar”. Comparative and Typological Study of the Monument. 2nd ed. Moscow: Nauka, 1994. 320 p. (In Russ.)

Lonely Poplar, a Monument of Wildlife. Available at: <https://vkalmykii.com/odinokij-topol-pamyatnik-zhivoj-prirody> (accessed: 15 September 2017). (In Russ.)

Mandzhieva B. B. Concerning Studying the Image of the Hero of the Kalmyk Heroic Tale. *Literary Review: History and Modernity*. 2015. No. 5(5). Pp. 6–63. (In Russ.)

Mandzhieva B. B. Hero Nomination in Kalmyk Fairy Tales. *Bulletin of Dagestan State Pedagogical University*. Ser. Social and Humanities Sciences. 2016. Vol. 10. No. 4. Pp. 108–112. (In Russ.)

Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia. In 2 vol. S. A. Tokarev (ed.). Moscow: Soviet Encyclopedia, 1987. Vol. 1. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1987. 671 p. (In Russ.)

Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia. In 2 vol. S. A. Tokarev (ed.). Moscow: Soviet Encyclopedia, 1988. Vol. 2. 719 p. (In Russ.)

Neklyudov S. Yu. Mythology of Mongolian Peoples. In: *Myths of the Peoples of the World*. Moscow: Soviet Encyclopedia, 1988. Vol. 2. Pp. 170–174. (In Russ.)

Nikolaeva D. A. The Image of the Tree in the Mythological Views and Ritual Practice of the Buryat (late 19th – early 20th cc.). *Bulletin of East-Siberian State Institute of Culture*. 2017. No. 1 (12). Pp. 14–19. (In Russ.)

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

Sacred “Lonely Poplar” Suffered from Lightning Strike, but Survived. Available at: <http://uralan.info/index.php/culture/item/6370-svyashchennyj-odinokij-topol-postradal-ot-udara-molnii-no-vystoyal> (accessed: 1 September 2017). (In Russ.)

Sanchirov V. P. Concerning the Toponym “Oryn gants modn” in the 18th Century Oirat Work “The History of Ho-Urlyuk”. *Mongolian Studies*. No. 5. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2011. Pp. 57–64. (In Russ.)

Seleeva Ts. B. Specific and Universal in the Image of a Hero of the Kalmyk Heroic Tale and Epic “Dzhangar”. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 2. Pp. 151–155. (In Russ.)

Sharaeva T. I. Concerning Studying the Markers of the Genus: Symbolism and Functions of “oelgt”. *Mongolian Studies*. No. 2. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2003. Pp. 265–271. (In Russ.)

Sodnompilova M. M. The World in the Traditional Worldview and Practical Activity of Mongolian Peoples. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the RAS, 2009. 366 p. (In Russ.)

Traditional World Outlook of Turks of South Siberia: Person. Society. Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Russ.)

Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and Time. The Real World. Novosibirsk: Nauka, 1988. 225 p. (In Russ.)

Travelling to Tibet of Kalmyk Bakshi Purdash Dzungruiev. At the Shrines of Tibet. In: *Problems of Mongolian Philology*. Elista, 1988. Pp. 139–140. Available at: <http://uralan.info/index.php/culture/item/6370-svyashchennyj-odinokij-topol-postradal-ot-udara-molnii-no-vystoyal> (accessed: 4 December 2017). (In Russ.)

Ubushieva D. V. The Upper World of the Mythological Trimirium (on the Material of Bagatskhokhur Cycle of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”). In: *United Kalmykia in United Russia: through Centuries to the Future*. Conf. proc. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2009. Pp. 624–628. (In Russ.)

Zhukovskaya N. L. Categories and Symbols of Traditional Mongolian Culture. Moscow: Nauka, 1988. 194 p. (In Russ.)

УДК 398.21

DOI 10.22162/2500-1523-2017-11-102-112

Заемствованная лексика в волшебных сказках калмыков

Loanwords in Magic Fairy Tales of the Kalmyks

Д. В. Убушиева (*D. Ubushieva*)¹

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

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

Аннотация. В статье рассматривается заимствованная лексика в калмыцком языке на материале отдельных сюжетов волшебных сказок. Выявлено, что тексты сказок, записанные в XIX в., отражают заимствованную лексику из санскритского, тибетского, китайского языков, а также из языков тюркской группы. В более поздних записях сказок встречены единичные прямые заимствования из русского языка, отражающие лексику бытового характера. Анализ показал, что тексты сказок, зафиксированные в XX в., в значительной мере утратили устаревшую лексику общемонгольского происхождения и в наименьшей степени содержат заимствования из тюркских языков.

Ключевые слова: заимствованная лексика, калмыцкая народная сказка, запись, сюжет, архив.

Abstract. The article examines borrowed vocabulary in Kalmyk as exemplified by a number of magic fairy tale plots. It reveals that fairy tale texts recorded in the 19th century contain loanwords borrowed from Sanskrit, Tibetan, Chinese, and some Turkic languages. The fairy tales recorded later contain isolated culture-specific household terms borrowed directly from Russian. The analysis shows that fairy tale texts recorded in the 20th century had largely lost the obsolete common Mongolian vocabulary, and have a minimum of Turkic loanwords.

Keywords: borrowed vocabulary, Kalmyk fairy tale, record, plot, archive.

В представленной статье затронуты вопросы взаимодействия калмыцкого языка с другими языками, которые повлияли и влияют на его функционирование. Рассматривается взаимодействие языков, происходящее посредством заимствований, проникших из монгольских, тюркских, русского языков и др. Описывается заимствованная лексика на материале отдельных текстов калмыцких волшебных сказок, включенных в том «Калмыцкие волшебные сказки» Свода калмыцкого фольклора (далее — Том). В данном Томе представлены образцы калмыцких народных сказок, записанных в разные периоды на протяжении XIX–XX столетий собирателями калмыцкого народного творчества. Среди них венгерский ученый Г. Балинт (1844–1913), российский монголовед А. М. Позднеев (1851–1920), русский собиратель И. И. Попов (?–?), финский ученый Г. Й. Рамстедт (1873–1950), польский исследователь В. Л. Котвич (1872–1944), чьими трудами, стараниями зафиксирован и сохранен до настоящего времени ценнейший сказочный фонд калмыцкого народа. Также в Томе представлены тексты сказок из фондов Научного архива Калмыцкого научного центра РАН (далее — НА КалмНЦ РАН, ранее КНИИЯЛИ, КНИИФЭ, КИГИ РАН), записи которых произведены Ц.-Д. Номинхановым, Н. Ц. Биткеевым, Э. Б. Оваловым, Н. Н. Убушаевым и другими.

Взаимодействие калмыцкого языка с другими языками и их влияние на калмыцкий язык ранее изучались калмыцкими учеными. Это работы А. Ш. Кичикова [1963], И. К. Илишкина [1972], Ц.-Д. Номинханова [1975], Л. Б. Олядыковой [2007] и других исследователей.

Ц.-Д. Номинхановым подробно освещены вопросы «калмыцких и тюркских именных соответствий». Автор обращает внимание на «...категории лексики именных соответствий: а) человек / части тела, родство, одежда, пища, жилище, огонь и др.; б) экономика / дикие и домашние животные, птицы и др.; в) природа / земля, вода, явление природы и др.», которые свидетельствуют о тесных контактах монголов и тюрков. Исследователем выявлено большое количество заимствований из тюркских языков, которые сохранились в калмыцком языке [Номинханов 1975: 5].

На сегодняшний день проблемам заимствованной лексики в калмыцком языке посвящены работы ведущего алтаиста В. И. Расса-

дина. Им исследованы заимствования в калмыцком языке, вошедшие из тюркских языков. В. И. Рассадин отмечает: «... в калмыцком языке имеется множество слов общемонгольского характера, тюркское происхождение которых не вызывает сомнения, поскольку их этимология представлена в тюркских языках, в монгольских же языках они существуют изолированно, и их внутренняя форма никак не объясняется» [Рассадин, Трофимова 2014: 38]. Наряду с тюркизмами общемонгольского характера, исследователем выявлены свыше ста лексем «собственно калмыцких тюркизмов», которых нет в других монгольских языках. Кроме того, В. И. Рассадиным установлено, что наибольшее количество тюркизмов встречается в дербетском говоре калмыцкого языка [Рассадин, Трофимова 2014: 43].

В. В. Кукановой и В. М. Трофимовым также исследуются заимствования из тюркских языков. В своей работе авторы рассмотрели тюркские элементы в составе флористической лексики калмыцкого языка и выявили большое количество параллелей среди названий деревьев, кустарников, бахчевых и огородных растений [Куканова, Трофимов 2016].

Б. А. Шурунговой в работе «Русские заимствования в калмыцком языке» [Шурунгова 2004] рассмотрены проблемы влияния русского языка на развитие и обогащение калмыцкой лексики, вопросы адаптации русских элементов в фонетическом, морфологическом и лексико-семантическом аспектах, вхождения их в структуру калмыцкого языка. Автор также выделяет следующие периоды в истории проникновения в калмыцкий язык русизмов: а) дореволюционный, когда заимствования проникали устным путем; б) послереволюционный период, когда заимствования интенсивно проникали устным и письменным путем [Шурунгова 2004: 19].

А. Т. Хараева в работе «Русские заимствованные слова в калмыцком языке XVIII века (на материалах официально-деловых писем калмыцких ханов XVIII века и их современников)» отмечает важность изучения именно русизмов в калмыцком языке, «которые обусловлены изолированным развитием калмыцкого языка (от других родственных монгольских языков) за последние четыреста лет» [Хараева 2013: 3]. Автором на материале исторических документов изучаются русские заимствованные слова в калмыцком языке

XVIII в., определены тематические группы заимствованных слов, характер и степень их фонетической и грамматической адаптации, раскрыты основные причины, способствовавшие их появлению в калмыцком языке, и влияние русского языка на официально-деловой стиль калмыцкого языка [Хараева 2013: 3–4].

Как отмечает В. И. Рассадин: «Калмыцкий язык, будучи одним из языков монгольской группы, а именно ойратской, относительно недавно выделившийся из ее состава, развивался, как и остальные монгольские языки, испытывая все исторические перипетии, выпавшие на их долю, поэтому и в калмыцком языке мы argiоі можем найти как элементы, оставшиеся от праалтайского состояния, так и элементы, заимствованные из различных алтайских и не алтайских языков, с которыми контактировали носители калмыцкого языка в процессе своего исторического развития» [Рассадин, Трофимова 2014: 37].

Наиболее информативно эти контакты отражены в сказочной традиции калмыцкого народа. Сказка наиболее ярко отражает язык фольклорного текста. Калмыцкая сказка сохранила в себе большой пласт архаичной общемонгольской лексики, в записях сказок, относящихся к XIX в., множество примеров устаревшей лексики, которая в современном калмыцком языке малопродуктивна или же вовсе исчезла. При этом в калмыцких сказках сохранилось множество заимствований из тюркских языков, отражающих тесные контакты более раннего периода. Образцы сказок поздней фиксации отражают более чем четырехсотлетнюю связь калмыцкого и русского народов, язык фольклорных текстов данного времени богат русизмами.

Следует отметить исследования, рассматривающие непосредственно язык калмыцкой народной сказки. Среди них исследование С. С. Бадмаевой, посвященное выявлению «языковой специфики сказок монгольских народов, модели описания фольклорного слова и текста в монгольских языках при последовательном сопоставлении их лексико-стилистических и лингвопоэтических параметров» [Бадмаева 2004: 4]. Автор отмечает: «Язык сказки — это не только определенная подсистема языка фольклора и — шире — общенародного языка, но и система языковых образных средств, используемых для выражения художественного замысла, создания эмоциональ-

ного настроения и аксиологической оценки: синонимы, антонимы, эпитеты, сравнения, гиперболы и литоты» [Бадмаева 2004: 4]. Из заимствованной лексики, зафиксированной в сказочном фонде монгольских народов, исследовательницей выделены тюркизмы, русизмы, китаизмы, арабизмы, персизмы и заимствования из санскрита и тибетского языка.

Также изучению языка сказок посвящена работа Т. В. Бураевой, которая на материале калмыцких народных сказок, зафиксированных Г. Й. Рамstedтом, выявила следующее: «... в языке исследуемых сказок отразились основные особенности дербетского говора, некоторые из них уже утрачены за столетний период развития языка; язык сказок характеризуется близостью к разговорному языку, но имеет более сложную художественно обработанную структуру. Вместе с тем он отличается и от литературного языка; лексический состав сказок содержит исконно калмыцкие слова и заимствования из русского, китайского, тибетского, санскритского, персидского, тюркских и тунгусо-маньчжурских языков; по категориально-грамматическому признаку словоформы, содержащиеся в сказках, отражают морфологическую систему языка в период их бытования; синтаксис сказок отражает специфические конструкции, иногда резко отличающиеся от норм литературного языка» [Бураева 2006: 4–5]. Следует заметить, что сказки были записаны Г. Й. Рамstedтом в 1903 г. в Малодербетовском улусе при хуруле Бааза-бакши Менкеджуева. К ученому был приставлен Босхомджи-гелюнг, у которого им были записаны «восемь длинных сказок» [Отчет... 1903: 11].

В настоящей статье нами предпринята попытка выявления и рассмотрения заимствований на примере отдельных сюжетов калмыцкой волшебной сказки, включенных в Том. Отбор сюжетов производился из коллекций Г. Балинта, А. М. Позднеева, И. И. Попова, Г. Й. Рамstedта, В. Л. Котвича, фонда Научного архива КалмНЦ РАН, а также из ранее опубликованных сборников калмыцких народных сказок [Хальмг туульс 1961; 1968; 1972; 1974].

Из коллекции сказок, записанных А. М. Позднеевым, нами отобран сюжет *Байн куунэ арвн долатын тууль* ('Сказка о семнадцатилетнем [сыне] богатого человека')¹ [ЗВОИРАО 18896: 1–17].

¹ В данной статье рассматриваются только те сказки, переводом которых занимался автор статьи.

Вариант данной сказки зафиксирован также Г. Балинтом [Филологические исследования... 2011: 304–314], но выбор образца в записи А. М. Позднеева продиктован тем, что он наиболее полон в сюжетном наполнении. Данный сюжет не имеет соответствий в «Сравнительном указателе сюжетов» (далее — СУС). Десять из тринадцати сказок, зафиксированных А. М. Позднеевым, были записаны среди калмыков в Малодербетовском улусе, другие три (№ 7, 9, 10) записаны в Багацохуровском и Икицохуровском улусах [ЗВОИРАО 1891а: 374].

В содержании сказки в 13-м смысловом абзаце¹ единожды употреблено заимствованное из китайского языка слово *ван*, означающее титул, соответствующий ‘царю’ или ‘королю’. Другой китаизм, который встречается в данной сказке, — *лу* ‘дракон’ — отслезен нами в 18, 19 (2²), 20 (2), 22, 24, 25 (2), 26 (2) смысловых абзацах. Обнаружены единичные заимствования из персидского языка: *шалвр* ‘шаровары’, ‘штаны’ 16, 17 (2), из санскритского *жсиндмэн* ‘волшебный камень’ в 25-м смысловых абзацах.

Венгерским ученым Габором Балинтом в период с сентября 1871 по май 1874 г. были зафиксированы 15 образцов калмыцких сказок среди астраханских калмыков. Помощь в записи ему оказывали учитель калмыцкого языка Шамба Саджирхаев [Церенов 1986: 115], врач Манджин Савгр и студент Мучкан Балдр [Горяева 2017: 43].

Сказки № 5³ *Тарвжэ хан* (‘Хан Тарваджи’), 14 *Хатрлч хар мөртэ хан Йоркр гидг хан хан* (‘Хан, звавшийся Йоркр, [владеющий] черным гарцующим конем’) в записи Г. Балинта, включенные в Том, также содержат заимствованную лексику. Данные образцы не имеют соответствий с сюжетными типами СУС.

В 5-й сказке *Тарвжэ хан* (‘Хан Тарваджи’) встречены китаизмы: *цэ* ‘чай’ в 4-м смысловом абзаце, *бу* ‘ружье’ в 5-м смысловом абзаце. Также в данном тексте выявлено заимствование из русского языка *баз* ‘баз’ (для скота) в 14, 15-м смысловых абзацах. Тибетизм *лам* ‘буддийских монах’ присутствует в 20, 22-м смысловых абзацах.

¹ Все тексты сказок разбиты нами и пронумерованы по смысловым блокам.

² Здесь и далее в скобках обозначается количество употреблений лексемы.

³ Зафиксированные сказки Г. Балинт дает под сквозной нумерацией и без названий.

14-я сказка *Хатрлч хар мөртэ хан Йоркр гидг хан* ('Хан, звавшийся Йоркр, [владевший] черным гарцующим конем') также содержит заимствованную лексику. Это монголизм *чачр* 'зонт' 11, китаизм *бу* 'ружье' 14, 17 (2).

В Государственном архиве Ростовской области хранятся рукописные материалы, записанные собирателем калмыцкого фольклора И. И. Поповым. Сказки зафиксированы в местности балка Средняя Аюла, ныне Ростовская область, в 1890–1892 гг. Все тексты записаны от донских калмыков. С момента записи сказок прошло немногим более 120 лет, но до настоящего времени не все образцы сказок введены в научный оборот. Восполняя данный пробел, мы отобрали ряд сюжетов волшебных сказок, записанных И. И. Поповым, для включения в Том. В приоритете были сюжеты, не введенные в оборот и не имеющие вариантов в фонде волшебных сказок калмыков.

Из коллекции сказок И. И. Попова в Том включены восемь сказок. Одна из них, сказка № 7¹ *Иван Царевич гидг көвүнэ тууль* ('Сказка о юноше Иване царевиче') [ГА РО. Ф. 55. Оп. 1. Инв. № 13810], соотносится с сюжетным типом СУС 313 А, В, С. «Чудесное бегство». Обычное начало сказок типа 313 А, В, С — «Война птиц и зверей» (АТ 222 = АА 222 А) или «Мышь и воробей» (СУС 222 В* = АА 222*В). Начинается сюжет эпизодом «Мышь и воробей», заканчивается эпизодом «Забытая невеста».

Имя главного героя сказки *Иван Царевич* упоминается в 7 (3), 8 (3), 10 (3), 11 (2), 12, 17, 25, 29, 30, 31 (2) смысловых абзацах. Данный текст сказки богат русизмами, что свидетельствует о тесных контактах донских калмыков с русским населением, среди которых они проживали.

Также выявлено десять заимствований, отражающих бытовую лексику донских калмыков, в том числе тюркизм: *өдмг* 'хлеб' в 11 (3), 28, 30, 31 (2); общемонгольские заимствования: *буудя* 'зерно' выявлено во 2, 6-м смысловых абзацах, *билцг* 'кольцо' в 13 (2), 15 (2), 16-м, *оньс* 'замок' в 13, 18-м, *өндг* 'яйцо' в 13 (2), 18 (2), *курз* 'лопата' в 18; русизмы: *труба* 'труба' в 11 (2), *мишинг* 'мешок' в 20-м, *конюшньг* 'конюшня' в 27-м, *землянк* 'землянка' в 34-м.

¹ И. И. Попов, так же как и Г. Балинт, все тексты сказок дает под сквозной нумерацией, названия сказок помещены в конце каждой сказки.

В 29, 30, 31 смысловых абзацах встречены прямые заимствования, как «Чего изволите?» — 29, 30, 31 (2), «Черт зовет» — 29, 30, «Сейчас, голову чешу» — 29, «Сейчас» — 29, «Сейчас, дежу мешаю» — 30, «Иди сюда» — 31, «Дежу мешаю» — 31. Данные фразы и имя главного героя сказки (Иван Царевич) информант, по всей видимости, как кальку перенес из какой-то русской сказки. Необходимо отметить, что И. И. Попов зафиксировал данные фразы и в записи сказки на *тодо бичг* «ясном письме» так, как говорил информант, — на русском языке. Данный текст сказки, изобилующий русизмами, скорее носит заимствованный характер и говорит о хорошем владении русским языком рассказчика этого образца. Наряду с включением большого количества русизмов нами встречены и другие заимствованные слова, отражающие более ранние контакты калмыков. К примеру: из санскритского *hərd* ‘орел’ в 5, 6 (2), 7 (2), 8 (5), 11, 13 (2), 14 смысловых абзацах, из китайского *бу* ‘ружье’ в 7, из монгольского языка обнаружено слово *шүүр* ‘гребень’ в 31 (2), которое в современном калмыцком языке не сохранилось, в данном значении в настоящее время употребляется слово *сам* ‘гребень’, ‘расческа’.

Из НА КалмНЦ РАН рассмотрены две сказки. Из раздела «Чудесный противник» 300–399 на сюжетный тип 327 С. «Ведьма и мальчик» представлена сказка *Бөөжэн* (‘Беджан’). Образец сказки отобран из Фольклорных записей Ц.-Д. Номинханова за 1965 г. [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 2. Ед. хр. 14]. Сказка записана от информанта С. У. Долгиной 23 февраля 1965 г. Из заимствованной лексики обнаружен русизм *хаш* ‘каша’ в 1-м смысловом абзаце.

Другая отобранная сказка на сюжетный тип 706 «Безручка» *Делгр* (‘Дельгир’) [НА КалмНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 146] представлена из раздела «Прочие чудесные сказки (мотивы)» 700–749. В данной сказке встречено единичное заимствование из русского языка *сумк* ‘сумка’ в 17 (2) смысловом абзаце.

Также в Том включена сказка *Ах-дү долан* (‘Семеро братьев’) [Хальмг туульс 1961: 82–83] из раздела «Чудесная сила или знание (умение)» 650–699 на сюжетный тип 653 «Семь Симеонов». В данном тексте также отслежено единичное заимствование из русского языка *маши* ‘машина’ из 11 (2), 12 (2) смысловых абзацев.

Таким образом, из включенных в Том «Калмыцкие волшебные сказки» «Свода калмыцкого фольклора» образцов нами отслежены тексты, содержащие заимствованную лексику. Если рассматривать данные сказки в хронологическом порядке, по времени их фиксации, то прослеживается, что тексты, записанные в XIX в., отражают заимствованную лексику из санскритского, тибетского, китайского языков и многочисленные заимствования из тюркской языковой группы: *лу* ‘дракон’, *бу* ‘ружье’, *шалвр* ‘шаровары’, ‘штаны’ и др. По сказкам, зафиксированным И. И. Поповым, можно судить о том, что заимствованная лексика, в частности из русского языка, стала проникать в калмыцкий язык намного чаще в связи с тесными контактами калмыков с русскими, а также с переходом на оседлый образ жизни. К примеру, в обиход калмыков внедрились такие лексемы, как *мишинг* ‘мешок’, *конюшинг* ‘конюшня’, *землянк* ‘землянка’ и другие.

В более поздних записях сказок, хранящихся в НА КалмНЦ РАН, встречены единичные прямые заимствования из русского языка, как *хаиш* ‘каша’, *сумк* ‘сумка’, *маши* ‘машина’ и др., отражающие лексику бытового характера. Следует также отметить, что данные тексты сказок в значительной мере утратили устаревшую лексику общемонгольского происхождения, а также в наименьшей степени содержат заимствования из тюркских языков.

Источники

ГА РО — Государственный архив Ростовской области.

ЗВОИРАО 1891a — Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 3: Вып. I и II / под ред. В. Р. Розена. СПб.: Тип. Имп. АН, 1888. 400 с.

ЗВОИРАО 1891b — Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 4: 1889 / под ред. В. Р. Розена. СПб.: Тип. Имп. АН, 1890. 466 с.

НА КалмНЦ РАН — Научный архив КалмНЦ РАН.

Филологические исследования калмыцкого фольклора и народной культуры в XIX веке, основанные на западномонгольских (калмыцких) текстах Габора Балинта из Сенткатолны. Будапешт: Библиотека ВАН; КИГИ РАН, 2011. 380 с. Издание подготовлено А. Бирталан и Т. Г. Басанговой. С. 304–314.

Хальмг туульс. I боть. Элст: Хальмг дегтр *harhach*, 1961. 220 с.

Хальмг туульс. II боть. Элст: Хальмг дегтр *harhach*, 1968. 266 с.

Хальмг туульс. III боть. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1972. 252 с.
Хальмг туульс. IV боть. Элст: Хальмг дегтр һарһач, 1974. 274 с.

Sources

Kalmyk Fairy Tales. Vol. I. Elista: Kalm. Book Publ., 1961. 220 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Vol. II. Elista: Kalm. Book Publ., 1968. 266 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Vol. III. Elista: Kalm. Book Publ., 1972. 252 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Vol. IV. Elista: Kalm. Book Publ., 1974. 274 p. (In Kalm.)

Notes from the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Vol. 4: 1889. V. R. Rosen (ed.). St.Petersburg: Print. shop of Imper. Academy of Sciences, 1890. 466 p. (In Russ.)

Notes of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society. Vol. 3: Is. I and II. V. R. Rosen (ed.). St.Petersburg: Print. shop of Imper. Academy of Sciences, 1888. 400 p.

Philological Research of Kalmyk Folklore and Folk Culture in the 19th Century, Based on West Mongolian (Kalmyk) Texts by Gabor Balint from Sentcatolna. A. Birtalan and T. G. Basangova (prep.). Budapest: Library of Hungarin Academy of Sciences; Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2011. 380 p. (In Russ.)

The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. (In Russ.)
The State Archive of Rostov Region. (In Russ.)

Литература

Бадмаева С. С. Язык и стиль сказок монгольских народов (на материале лексики): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2004. 23 с.

Бураева Т. В. Язык калмыцких народных сказок: на материале «Калмыцких сказок» Г. Й. Рамстеда: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2006. 22 с.

Бураева Т. В. Диалектная лексика в «Калмыцких сказках» Г. Й. Рамстеда // Чингисхан и судьбы народов Евразии-2: мат-лы междунар. науч. конф. (г. Улан-Удэ, 11–12 октября 2007 г.). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2007. 584 с.

Горяева Б. Б. Калмыцкие сказки в коллекции Г. Балинта // Культурное наследие Монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора: тез. третьей междунар. конф. (г. Санкт-Петербург, 20–22 апреля 2017 г.). СПб.; Улан-Батор: [б. и.], 2017. С. 43–44.

Илишкин И. К. Развитие калмыцкого литературного языка в условиях формирования калмыцко-русского двуязычия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 110 с.

Кичиков А. Ш. Дербетский говор (фонетико-морфологические исследования). Элиста: Калмгосиздат, 1963. 87 с.

Куканова В. В., Трофимов В. М. Тюркские элементы в составе флористической лексики калмыцкого языка // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 1. С. 146–155.

Номинханов Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. М.: Наука, 1975. 327 с.

Олядыкова Л. Б. Безэквивалентная лексика и фразеология в поэтической картине мира Давида Кугультинова (на материале произведений в русском переводе). Элиста: Джангар, 2007. 407 с.

Отчет д-ра Г. Й. Рамштедта за 1903 год // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1903. № 2. С. 11–14.

Расадин В. И., Трофимова С. М. Лексика калмыцкого языка сквозь призму тюрко-монгольской лингвистической общности // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 10–3. С. 36–45.

СЭС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 438 с.

Хараева А. Т. Русские заимствованные слова в калмыцком языке XVIII века (на материале официально-деловых писем калмыцких ханов XVIII века и их современников): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2013. 31 с.

Церенов В. З. Писал и переводил Шамба Саджирхаев // Теегин герл. 1986. № 1. С. 111–115.

Шурунгова Б. А. Русские заимствования в калмыцком языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2004. 19 с.

References

Badmaeva S. S. Language and Style of Fairy Tales of Mongolian Peoples (on the Material of the Vocabulary). Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Elista, 2004. 23 p. (In Russ.)

Burayeva T. V. Dialect Vocabulary in “Kalmyk fairy tales” by G. J. Ramstedt. In: Genghis Khan and Fates of Eurasia-2. Conf. proc. (Ulan-Ude, 11–12 October 2007). Ulan-Ude: Buryat State University Publ., 2007. 584 p. (In Russ.)

Burayeva T. V. The Language of the Kalmyk Folk Tales: on the Material of “The Kalmyk Fairy Tales” by G. J. Ramstedt. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Elista, 2006. 22 p. (In Russ.)

Comparative Plot Index. East Slavonic Fairy Tale. L. G. Barag, I. P. Berezovskiy, K. P. Kabashnikov, N. V. Novikov (comp.). Leningrad: Nauka, 1979. 438 p. (In Russ.)

Goryaeva B. B. Kalmyk Fairy Tales in the Collection of G. Balint. In: Cultural Heritage of the Mongols: Manuscript and Archive Collections of Saint-Petersburg and Ulan-Bator. Conf. proc. (St. Petersburg. 20–22 April 2017). St. Petersburg; Ulan Bator: [w/o publ.], 2017. Pp. 43–44. (In Russ.)

Iishkin I. K. Development of the Kalmyk Literary Language in Conditions of Formation of the Kalmyk–Russian Bilingualism. Elista: Kalm. Book Publ., 1972. 110 p. (In Russ.)

Kharayeva A. T. Russian Borrowed Words in the Kalmyk Language of 18th Century (on the Material of Official Business Letters of Kalmyk Khans of 18th Century and their Contemporaries). Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Elista, 2013. 31 p. (In Russ.)

Kichikov A. Sh. The Derbet Dialect (Phonetic-morphological Research). Elista: Kalmgosizdat, 1963. 87 p. (In Russ.)

Kukanova V. V., Trofimov V. M. Turkic Elements in the Floristic Vocabulary of the Kalmyk Language. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 1. Pp. 146–155. (In Russ.)

Nominkhanov Ts.-D. Materials for Studying the Kalmyk Language History. Moscow: Nauka, 1975. 327 p. (In Russ.)

Olyadykova L. B. Non-equivalent Vocabulary and Phraseology in the Poetic Picture of the World by David Kugultinov (on the Material of Works in Russian Translation). Elista: Dzhangar, 2007. 407 p. (In Russ.)

Rasadin V. I., Trofimova S. M. The Lexicon of the Kalmyk Language through the Prism of the Turkic-Mongolian Linguistic Community. *Bulletin of the Buryat State University*. 2014. No. 10–3. Pp. 36–45. (In Russ.)

Report of Dr. G. J. Ramstedt for 1903. *Bulletin of Russian Committee for Studying Middle and Eastern Asia*. 1903. No. 2. Pp. 11–14. (In Russ.)

Shurungova B. A. Russian Borrowings in the Kalmyk Language. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Elista, 2004. 19 p. (In Russ.)

Tserenov V. Z. Shamba Sadzhirhaev Wrote and Translated. *Teegin Gerl*. 1986. No. 1. Pp. 111–115. (In Russ.)

К изучению образа героя калмыцкой богатырской сказки The Kalmyk Heroic Tale: Studies of the Image of the Hero Revisited

Б. Б. Манджиева (*B. Mandzhieva*)¹

¹ кандидат филологических наук, ученый секретарь, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: mbbairta@yandex.ru

Ph. D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Scientific Secretary, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mbbairta@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые проблемы изучения образа героя калмыцкой богатырской сказки. В калмыцкой богатырской сказке герой-младенец рождается с явными признаками чудесного героя. Чудеснорожденный герой является хранителем очага, защитником рода-племени, приумножающим свое наследство путем получения приданого, уничтожения врагов-мангусов, претендентов на руку суженой богатыря. Наречение именем героя является значимым событием в эпической биографии, так как определяет его будущий героический путь.

Ключевые слова: сказочная традиция калмыков, богатырская сказка, чудеснорожденный герой, пуповина, золотая грудь, серебряная спина, наречение именем, хранитель очага.

Abstract. The article discusses some problems of studying the image of the hero in Kalmyk heroic tales. In such tales, the newborn hero comes into the world with evident signs of a magnificent hero. The miraculously born hero is a guardian of the hearth, protector of the tribe who multiplies his heritage through receiving dowry, eliminating hostile *manguses* (Kalm. ‘monster’) and other pretenders to the hand of his bride. The name-giving ceremony is an important event of the epic biography, since it predetermines the hero’s further path.

Keywords: Kalmyk fairy tale tradition, heroic tale, miraculously born hero, navel cord, golden chest, silver back, name-giving ceremony, guardian of the hearth.

В сказочной традиции калмыков выделяются сказки, посвященные богатырям, богатырским действиям героя. Главным героем калмыцких богатырских сказок является *баатр* — сказочный богатырь, который борется со злыми силами: мусами, мангасами, многоголовыми чудищами. В основе сюжета богатырских сказок

присутствует ряд мотивов чудесного рождения героя. Исходная ситуация связана с бездетностью пожилых супругов. По этому поводу В. М. Жирмунский пишет: «В богатырской сказке и в более позднем героическом эпосе народов Средней Азии почти универсальное распространение имеет зачин, рассказывающий о бездетных, уже состарившихся родителях, которые вымаливают у бога или какого-нибудь чудесного покровителя долгожданного наследника — будущего героя эпического повествования. В богатырских сказках тюркоязычных народов Сибири (алтайцев, шорцев, хакасов и др.) богатырь — обычно сын бездетных старика и старухи, достигших семидесяти, восьмидесяти, иногда ста лет» [Жирмунский 1960: 164].

Мотив бездетных старика и старухи присутствует в таких калмыцких богатырских сказках, как «Нээмн миңһн нас наслһн Улана Намжл» ('Восьмитысячелетний Улана Намджил') [Хальмг туульс 1968: 231–233], «Нальһн Цаһан ээжин Нээхл гидг баатр» ('Богатырь Найхал, сын Нальхан Цаган эджи') [Ramstedt 1919: 184–211].

В богатырской сказке «Нальһн Цаһан ээжин Нээхл гидг баатр» ('Богатырь Найхал, сын Нальхан Цаган эджи') мотив чудесного рождения описывается следующим образом: *Кезэнэ санжэ, азд-така нутгта, алмст-така булгта Зэгр богд хан гидг хан санжэ. Түүнэ нутгт нутглэж бээдг Нэльһн Цаһан ээжэ гидг эмгн санжэ. Уульһ унэжх үрн-садн уга санжэ. Нэльһн Цаһан ээжэ генткн гесднэ. Гесдэд иргч өөнднь һарх гинһэд жһирһл-дүргл кеһэд бээнэ. Иргч өөнднь эс һарна. Һурвн жһил болад оркна, һурвн жһил болад һарна* 'Давно это было, жил-был Загир Богдо-хан в своем Азат Така нутке, а булуг-источник у него назывался Алмаст Така. Жила у него в нутке старуха, и звали ее Нальхан Цаган эдже. У нее не было детей, которые бы плакали и кричали. Вдруг Нальхан Цаган эдже затяжелела. Стала она жить-поживать с хорошими мыслями, что в скором времени родит. Но в положенный срок она не родила. Прошло три года, через три года у нее родился [сын]' [Ramstedt 1919: 184].

В калмыцкой богатырской сказке мотив бездетности взаимосвязан с последующим мотивом вымаливания у святых сына-наследника. Так, например, в сказке «Нээмн миңһн нас наслһн Ула-

на Намжл» (‘Восьмитысячелетний Улана Намджил’) у хана и его жены не было детей, но было всего полно, имелись бесчисленные стада «пяти мастей», золото и прочее богатство, «у нас не рождается дитя, чтобы было кому поплакать». Старики обращаются к ламе-отшельнику, который предсказывает рождение долгожданного ребенка [Хальмг туульс 1968: 231].

В богатырской сказке тема семьи, продолжения рода — основная, чудеснорожденный герой является «хранителем очага, защитником рода-племени, приумножающим свое наследство путем получения приданого, уничтожения врагов-мангусов, претендентов на руку суженой богатыря» [Кичиков 2008: 162].

Защитник рода-племени богатырской сказки в калмыцком героическом эпосе «Джангар» преобразуется в наследника эпического властелина. В сказочном повествовании новое поколение оказывается сильнее предыдущего, в эпосе, в частности в Малодербетовском цикле (1862 г.) «Джангара», герой-младенец рождается как спаситель страны Бумбы. Таким образом, чудеснорожденный герой богатырской сказки, «эволюционируя, преобразуется в центральный образ героического эпоса» [Никифоров 1915: 162]. Композиционные приемы и эпизоды, повествующие о рождении героя-наследника, сына Джангара, нареченного Шовшуром, свидетельствуют о том, каких вершин достигали в своем творчестве калмыцкие джангарчи. Тема продолжения рода получает качественно новое освещение в разрешении государственных задач, от вопроса престолонаследия переходит к проблеме возрождения Бумбайской страны. Вместо перечисления богатств хана в сказке мы видим показ Бумбайской державы, изображение ее величия в прологе цикла, а вместо жалобы на бездетность — скорбное молчание Джангара, вызвавшее сначала недоумение, а потом и обиду приближенных богатырей [Джангар 1978: 166].

Таким образом, традиционный сказочный мотив бездетности с последующим мотивом вымаливания сына-наследника, а также мифологический мотив рождения наследника у престарелой героини в калмыцком эпосе «Джангар» трансформируется и сменяется образом героя-спасителя Бумбайской страны. Калмыцкие джангарчи отказались от прямолинейной разработки традиционного

мотива бездетности, потому как прямое повторение не соответствовало бы характеру эпического героя.

В калмыцкой богатырской сказке герой-младенец рождается с явными признаками чудесного героя — чаще всего с золотой грудью и серебряной спиной или серебряной поясницей. Так, в сказке «Бодь Номин хан» чудеснорожденный герой носит имя Алтан Кюкюл ('Золотая Коса'), он родился с золотой грудью и золотым хохолком [Кичиков 2008: 43]. Этот мотив распространен и в тюрко-монгольском архаическом эпосе: у алтайского героя Кан-Пуден «грудь из золота, спина из серебра», также встречается необыкновенный герой хакасского эпоса Хан-Мерген, который родился с «золотой спиной и серебряным задом» [Калмыцкий фольклор 1941: 200].

Еще одним из признаков чудесных примет героя сказки «Бодь Номин хан» является необыкновенная пуповина новорожденного, которую перерезают желтым мечом отца младенца Бодь Номин хана. В этом эпизоде присутствует взаимосвязь необыкновенного ребенка и его отца, так как перерезать пуповину обычными средствами невозможно. Считалось, что пуповина — это сосредоточие жизненной силы, получаемой при рождении, перерезать ее необходимо было определенным инструментом, в данной сказке отец перерезает своим мечом, который олицетворяет символ богатырства, могущества воина, защитника.

В героическом эпосе «Джангар» с необыкновенной стальной пуповиной рождается наследник Джангар-хана Шовшур. Джангару, чтобы перерезать пуповину своего младенца, потребовался его чудесный меч, именуемый «Билгин Шарбанг» [Джангар 1978: 182]. Согласно сказочной традиции калмыков, стальная (бронзовая, каменная) пуповина представляет собой одно из вместилищ «жизни-души» (*амн-сүмси*) персонажа.

Наречение именем героя «играет весьма существенную роль в эпической биографии как магическое благословение и предсказание его будущего героического пути» [Жирмунский 1974: 233]. Герой богатырской сказки чаще всего характеризуется как *алдр* 'славный', *кучтэ* 'сильный', *сээхн* 'красивый' [Борджанова 2002: 5].

В калмыцкой сказке «Восьмитысячелетний Улана Намджил» герой имеет два имени, оказалось, что Намджилом зовут его однохотонцы, а его настоящее имя Джо было дано при рождении с чтением молитвы в ознаменование наречения именем [Хальмг туульс 1968: 233]. В сказке акт переименования юного богатыря имеет мифологический характер. Безымянный юный герой, совершивший свой первый подвиг, — это герой, отправившийся в далекий поход в иной мир.

В богатырской сказке герой неразрывно связан с конем, который является и спутником, и помощником героя. Прекраснейшие описания коня, воспевающегося в сказках, эпосе и других жанрах фольклора, соответствовали эстетическим запросам аудитории. Магтал коню — наиболее своеобразный и характерный жанр фольклора кочевников, известный как самостоятельный жанр и как вставные «стихотворные, поющие описания» в эпосе. Описание красоты и достоинств коня, существующее в форме традиционного магтала (хвалы), имеет широкое распространение в эпической поэзии монголоязычных и тюркоязычных народов. В богатырской сказке конь воспевается при помощи украшающих эпитетов, устойчивых сравнений и других поэтических образов.

Б. Л. Рифтин в статье «Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику)» отметил важную особенность темы как «расчлененное» описание коня, то есть «по частям», с явной гиперболизацией [Рифтин 1982: 70]. С той же схематичностью эта константа разработана в богатырской сказке «Цөн малта Цөңгтл гидг эмгн өвгн хойр» ('Старик и старуха Ценгетел, имеющие мало скота') [Калмыцкий фольклор 1941: 135–140].

В сказке различных народов упоминаются принадлежности конского снаряжения с разными отличиями, но с одной и той же полнотой и любованием. К предметам конского снаряжения относятся: седло с подушкой и стремянами, потники, подпруги, подхвостник, нагрудник, узды и уздечка, поводья, подшейная кисть, а также аркан, путы, торока, переметные сумы и пр. Седло является символом воинской полноценности мужчины, его достоинства. В эпосе седло описывается очень подробно со всеми принадлеж-

ностями и в соответствии с действительными особенностями его у коневодческих народов. Богатырский конь, как и его хозяин, обладает чудесными свойствами, одна из его способностей — это умение летать над землей. С помощью коня герой достигает необходимой цели, совершает богатырские подвиги и побеждает врага [Манджиева 2015].

Героическое сватовство, поездка в чужие края раскрывают богатырские качества героя, его мужество, находчивость и силу. Этот мотив является опорным во многих калмыцких богатырских сказках. Есть сюжеты, в которых отсутствуют состязания: юный герой вступает в поединок с врагом и убивает его.

Таким образом, будущий герой-наследник престарелых родителей рождается дома, получив предназначенного коня, герой спешит к своей суженой и, одержав победу над соперником (врагом), женится и возвращается к родителям. Чудеснорожденный герой является хранителем очага, защитником своей земли, своего рода-племени.

Литература

Борджанова Т. Г. Сказочная традиция калмыков // Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки / сост., пер., предисл., коммент. Т. Г. Басанговой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. С. 3–38.

Джангар. Калмыцкий героический эпос / сост. А. Ш. Кичиков; ред. Г. И. Михайлов. М.: Наука, 1978. Т. 1. 441 с.

Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Вост. лит., 1960. 335 с.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 726 с.

Калмыцкий фольклор / сост. Ц. О. Леджинов, Г. М. Шалбуров. Элст: Хальмг госиздат, 1941. С. 135–140.

Кичиков А. Ш. Архаические мотивы происхождения героя и их трансформации в версиях «Джангара» // Учитель, ученый, просветитель. Профессор А. Ш. Кичиков. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. С. 131–163.

Манджиева Б. Б. Конь героя в калмыцкой богатырской сказке и в героическом эпосе «Джангар» // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1. URL: www.science-education.ru/121-18302 (дата обращения: 22.11.2015).

Никифоров Н. Я. Собрание сказок алтайцев / с примеч. Г. Н. Потанина.. Омск: тип. штаба Омкс. в окр., 1915. 293 с.

Рифтин Б. Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) // Фольклор. Поэтика и традиция. М.: Наука, 1982. С. 70–92.

Хальмг туульс / сост. А. Ц. Бембеева, Ц.-Д. Номинханов. Т. 2. Элст: Хальмг дегтр нарнач, 1968. 266 с.

Ramstedt G. J. Kalmckische Sprachoben. Kalmuckische Marchen. Helsinki, 1919. S. 184–211.

References

Bordzhanova T. G. Fairytale Tradition of Kalmyks. In: Sandalwood Casket. Kalmyk Folk Tales. T. G. Basangova (comp., transl.). Elista: Kalm. Book Publ., 2002. Pp. 3–38. (In Russ.)

Dzhangar. Kalmyk Heroic Epic. A. Sh. Kichikov (comp.). G. I. Mikhailov (ed.). Moscow: Nauka, 1978. Vol. 1. 441 p. (In Russ.)

Kalmyk Fairy Tales. A. Ts. Bembeeva, Ts.-D. Nominkhanov (comp.). Vol. 2. Elista: Kalm. Book Publ., 1968. 266 p. (In Kalm.)

Kalmyk folklore. Ts. O. Ledzhinov, G. M. Shalburov (comp.). Elista: Kalmyk Gosizdat, 1941. Pp. 135–140. (In Russ.)

Kichikov A. Sh. Archaic Motives of the Hero's Origin and their Transformation in the Versions of "Dzhangar". In: Teacher, Scientist, Enlightener. Prof. A. Sh. Kichikov. Elista: Kalmyk State University Publ., 2008. Pp. 131–163. (In Russ.)

Mandzhieva B. B. The Horse of a Hero in a Kalmyk Fairy Tale and in a Heroic Epos "Dzhangar". *Modern Problems of Science and Education*. 2015. No. 1. Available at: www.science-education.ru/121-18302 (accessed: 22 November 2015). (In Russ.)

Nikiforov N. Ya. Collection of Altai Tales. G. N. Potanin (comment.). Omsk: Print. shop of Omsk Military District Headquarters, 1915. 293 p. (In Russ.)

Ramstedt G. J. Kalmyk Speech Samples. Kalmuck Fairy Tales. Helsinki, 1919. Pp. 184–211. (In Germ.)

Riftin B. L. From Observations on Skill of the East Mongolian Storytellers (Glorification of the Horse and the Rider). In: Folklore. Poetics and Tradition. Moscow: Nauka, 1982. Pp. 70–92. (In Russ.)

Zhirmunsky V. M. The Tale of Alpamysh and the Heroic Tale. Moscow: Vost. lit., 1960. 335 p. (In Russ.)

Zhirmunsky V. M. Turcik Heroic Epic. Leningrad: Nauka, 1974. 726 p. (In Russ.)

Богатырские сказания о Джангаре и Гесере в калмыцкой сказочно-эпической традиции: к проблеме переходности фольклорного текста

Heroic Legends about Jangar and Gesar in the Kalmyk Fairy-Tale and Epic Traditions: the Problem of Transition of Folklore Texts Revisited

Ц. Б. Селеева (*Ts. Seleeva*)¹

¹ научный сотрудник отдела монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: tsagana007@mail.ru

Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: tsagana007@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению содержательных аспектов сюжетов сказаний, имеющих статус «переходных текстов», относимых к калмыцким сказкам богатырского типа и имеющих генетическую связь с эпосами «Джангар» и «Гесер». Автор приходит к выводу, что живая фольклорная традиция порождает переходные тексты — исходные от эпических богатырские сказочные тексты и эпические сказания, генетически восходящие к богатырской сказке. К жанру «позднейшей богатырской сказки» относятся произведения, представляющие трансформацию формы эпических сказаний, утративших прежнюю поэтическую форму, эпический стиль изложения, претерпевших изменения на содержательном и сюжетно-мотивном уровнях. Жанровые границы для таких текстов являются условными, поскольку сказки могут возникать как вторичная после эпоса форма с признаками сказочного переосмысления.

Ключевые слова: богатырская сказка, сказания о Гесере, переходный текст, сказочно-эпическая традиция, монгольские версии, тибетские версии, сюжет, мотив.

Abstract. The article considers the essential aspects of plots inherent to legends that have the status of ‘transitional texts’ and are designated as patterns of Kalmyk heroic tales genetically related to the epics of *Jangar* and *Gesar*. The paper concludes that the living folklore tradition gave birth to transitional texts — heroic tale texts and epic legends that genetically developed from the epic tradition towards heroic tales. The genre of ‘latest heroic tales’ include compositions resulting from transformed epic tales that had lost their poetics and epic style of narration, including changes in contents, plots and motifs. The genre boundaries of such texts are conventional, since fairy tales may appear as a secondary — after the epic — form featured by fairy tale reinterpretation.

Keywords: heroic tale, legends of Gesar, transitional text, fairy tale and epic tradition, Mongolian versions, Tibetan versions, plot, motif.

На ранних этапах фольклористических исследований в XIX в. между жанрами богатырской сказки и героико-эпическим сказанием не проводилось четкого разграничения. Позже появились эволюционные концепции зарождения и развития эпических сказаний от богатырской сказки. В. М. Жирмунский рассматривает героический эпос как плод прямой трансформации «богатырской сказки», в котором ее элементы представлены рудиментарно, в виде отдельных мотивов, и оттеснены «историческими» темами. Богатырской сказкой исследователь именуется определенный тип героического эпоса архаической формации у тюрко-монгольских народов, построенного на коллизиях «богатырской биографии» (чудесное рождение, героическое детство, героическое сватовство, потеря и повторное обретение невесты / жены и т. д.) [Жирмунский 1974: 222–348]. В содержательном отношении эти коллизии В. Я. Пропп стадиально определяет как «догосударственный эпос» [Пропп 1958: 29–58]. С. Ю. Неклюдов предлагает дифференцировать богатырскую сказку, предшествующую классическому героическому эпосу, и позднейшую сказку об эпических богатырях, которую можно рассматривать как одну из завершающих ступеней эволюции эпоса [Неклюдов 1975: 82].

В калмыцкой традиции эпос «Джангар», будучи исконно национальным, сложившийся в традиции как моноэпичный памятник, в результате циклизации объединил и, возможно, трансформировал сюжеты других эпических сказаний. Наряду с эпосом «Джангар», в форме отдельных прозаических сказаний у калмыков бытовал «Гесер»; имел хождение и письменный свод данного памятника, восходящий к тибетским и монгольским источникам. По-видимому, в фольклоре калмыков сохранялись и другие героические сказания, перешедшие позже в разряд жанра богатырских сказок. Г. И. Михайлов, проанализировав ряд калмыцких богатырских сказок, изданных в начале 1960-х гг., и сопоставив их с эпическими сказаниями других монгольских народов, пришел к выводу, что многие калмыцкие «былины» (сказания) давно уже превратились в сказки о богатырях эпоса [Михайлов 1969: 37].

В статье мы рассмотрим содержательные аспекты сюжетов сказаний, имеющих статус «переходных текстов», относимых к

калмыцким сказкам богатырского типа и имеющих генетическую связь с эпосами «Джангар» и «Гесер».

Два сказочных текста восходят к джангаровским сюжетам о героическом сватовстве и поиске суженой. Богатырская сказка «О подвиге Джангара» («Жаңһрин йовсн йовдл») сюжетно восходит к главе «О победе славного Шовшура Алого над свирепым Шаро Гюргю мангус-ханом» Малодербетовского цикла. В сказке обширный эпический пролог, описывающий картину кочевого величия и могущества эпической Бумбы, полной гармонии и благоденствия, редуцируется до небольшого по объему зачина. Если в эпосе мотивировка безмолвного поведения и внезапного отъезда Джангара остается непонятой его окружением, то в сказке мотивировкой, казалось, служит кокетливое поведение супруги Ага Шавдал и Хонгора на пиру:

«...Хатун богатыря Джангара,
Дочь Цагана Тенгри,
Семнадцатилетняя Шавдал —
Белую девяностодвухструнную
Звонкую домбру взяла и заиграла.
Сто восемь мелодий скорби...

Шестьдесят восемь мелодий счастья [искусно выводя,] играла. [Играла так, что] внук Ширки, сын Беке Менген Шигширги, Благородный Хонгор Алый Лев поднялся и затанцевал [под звуки ее домбры]. Танцуя, глянул на хатун и заулыбался. Игравшая в это время на домбре хатун Джангара посмотрела на Хонгора и заулыбалась [в ответ]. Верховный владыка богдо Джангар это заметил...» (здесь и далее перевод автора. — Ц. С.) [Хальмг туульс 1968: 212]. В данном эпизоде налицо сказочная обработка сюжета, поскольку в эпическом контексте Джангар и его окружение ведут себя сообразно их статусу и положению.

В целом сюжет сказочного повествования совпадает с эпическим. После долгих скитаний Джангар прибывает к сказочному дворцу, в котором оказывается юная рагни (фея), сойдясь с нею, он поселяется в безлюдной местности, соорудив дом из камня. У него рождается сын, который однажды во время охоты встречается с богатырями — бывшими сподвижниками Джангара. Стре-

ла, подаренная мальчику мудрым Алтаном Чееджи, пробуждает в Джангаре желание вернуться на родину. После долгих поисков и испытаний Джангар возвращает побратима Хонгора из нижнего мира, куда его бросил Шара Гюргю, разоривший Бумбу в отсутствие Джангара и его богатырей. Шовшур, возглавив Джангаровых богатырей, совершает поход в страну Шара Гюргю, освобождает и возвращает на родину народ Бумбы.

Различия наблюдаются в разработке мотива «наречения именем наследника Джангара». В эпосе он получает имя дважды: Шовшуром при рождении его называют родители, а именем Эрке Бадмин гегян (Проявление Могущественного Лотоса) на богатырском пиру его нарекает Хонгор. В сказочном сюжете сын Джангара с рождения без имени, а Шовшуром на богатырском пиру его нарекает мудрец и ясновидец Алтан Чееджи. В этом заключительном эпизоде раскрывается и истинная причина отъезда Джангара из родной державы. На большом пиру Алтан Чееджи спросил Джангара о причине его отъезда. «Джангар, смеясь, ответил: „Алтан Чееджи, разве вы не догадываетесь на поиски чего, я отправился? То, что я искал, вот оно“, — обнял сына и вручил Богатому Ясновидцу Алтану Чееджи с просьбой дать имя мальчику. Богатый Ясновидец Алтан Чееджи сына Джангара на правое колено посадил, правую щеку поцеловал, на левое колено посадил, левую щеку поцеловал: „Шовшуром нарекаю, — объявил. — Сын мой, долголетие и счастье пусть обретешь ты, а нареченное имя твое пусть станет благословенным для тебя“ — следом вставали старцы и восторженно произносили благопожелания» [Хальмг туульс 1968: 219]. Здесь нашли отражения древние инициационные обряды и ритуалы, когда юноша, совершивший богатырский подвиг, переходил в разряд зрелых мужчин и получал новое имя.

Богатырская сказка «О женитьбе Хонгора» («Хонһрин гер авсн йовсн йовдл») прямо связана с одноименным сюжетом «Джангара» версии Ээлян Овла. Сравнимые сюжеты эпического и сказочного повествования отмечены типологическим единством и посвящены двойному сватовству — неудачному и удачному. Богатырь Хонгор, расправившись в эпосе с мнимой невестой и ее женихом (в сказке лишь с ее женихом), отправляется на поиски ис-

тинной суженой. После долгих скитаний в стране иноземного хана он встречает девушку-рагни, оказавшейся его суженой, победив в брачных состязаниях, герой обретает супругу.

Несмотря на сюжетное сходство эпического и сказочного повествований, обнаруживаются некоторые различия в зачинной части. Зачин сказочной версии мифологичен: «В начале ранних времен, во времена зарождения человека на земле, в одно из спокойных времен жили Джангар с Хонгором». Далее версии едины в том, что пришло время и Хонгор изъявляет желание жениться. В эпосе Хонгор высказывает свое намерение Джангару, а в сказке он советуется и получает одобрение отца и матери. В эпосе почетную миссию сватовства невесты Хонгора исполняет Джангар хан, а в сказке Хонгор отправляется к суженой сам. Данные различия обусловлены превалированием семейно-родовых отношений в сказке и порядков феодального вассалитета в эпосе. Между тем, типологическим в обеих версиях является эпизод, когда мудрец Алтан Чееджи предостерегает Джангара и Хонгора от поспешности принятия решения, поскольку «избранница выглядит как рагни, а нутром показалась ему бесовкой». Сказочное и эпическое повествование строится вокруг ключевых бинарных мотивов, мнимая невеста / предназначенная суженая.

Наряду с эпическими песнями и сказочными повествованиями о Джангаре, в богатой калмыцкой сказочно-эпической традиции бытовали устные богатырские сказания о Гесере. Следует отметить, что в калмыцкой эпической традиции «Гесер» не получил такого развития, как у монголов и бурят, но оказал на нее существенное влияние, о чем свидетельствуют отдельные мотивы эпоса «Джангар» (о трех шарагольских ханах и др.).

Бытование в калмыцком фольклоре этих сказаний, по всей вероятности, связано с развитым культом Гесера у народов Центральной Азии и распространением буддизма. Возникший на основе тибетской версии, имеющей добуддийскую основу, он получил развитие в фольклоре и литературах монголоязычных, тюркоязычных и некоторых других народов. Известно, что эпос бытовал и отчасти бытует до настоящего времени у тибетцев, монголов, бурят, ойратов, калмыков, алтайцев, тувинцев, северотибетских

уйгуров и др. в различных версиях и сюжетном многообразии, устной и письменной формах, в виде свода и отдельных глав, самостоятельных сказаний. Ныне существуют три основные версии «Гесера»: бурятская, тибетская и монгольская. Исследователями установлено, что бытовавшие среди калмыков устные и письменные сказания «Гесера» восходят к монгольской и тибетской версиям [Нармаев 1987: 117].

Монгольское книжноэпическое сказание о Гесере существует в виде пекинского ксилографического издания (1716 г.), включающего семь глав, и многочисленных рукописей, представляющих собой как списки отдельных глав, так и их своды — от двух до десяти глав. Главы ксилографа скомпонованы в определенной сюжетной последовательности, в общем соответствующей тибетскому эпическому циклу [Неклюдов 1984: 169]. Схождения между устной амдоской (тибетской) и книжной монгольской редакциями неоднократно отмечали исследователи [Козин 1935–1936: 12–13; Дамдинсурэн 1957: 57; Кара 1970: 214]. Устная амдоская версия, включающая повествования о земном рождении и детстве героя, о его походе в страну демона-людоеда и о нападении трех хорских царей (шарагольских ханов), имеет обильные сюжетные сходения с пекинским ксилографом. Наблюдаются совпадения отдельных сцен, мотивов, сюжетных подробностей и деталей.

Касательно генезиса монгольской версии С. Ю. Неклюдов приходит к выводу, что «ядро монгольской Гесериады сформировалось в Северо-Восточном Тибете (район оз. Кукунор) свыше пяти столетий назад на основе устной амдоской версии памятника. Не исключено, что эта ранняя монгольская редакция Гесериады сложилась в фольклоре древнейших монголоязычных обитателей Амдо (джахоров, хоров, широнголов) до появления здесь более позднего монгольского и ойратского населения — до завоевания Кукунора тумэтским Алтан-ханом (1559 г.) и хошутским Гуши-ханом (1630-е годы)» [Неклюдов 1984: 220]. Сложившийся таким образом сюжетный корпус был воспринят ойратским фольклором и распространился далеко на север по западной части Центральной Азии.

Эпос повествует о Гесере, сыне небесного божества, рожденном в стране Линг, правителем которой он становится и откуда начинается свои военные походы, покоряя демонических правителей других стран и освобождая народы. Гесер выступает как вселенский «правитель центра», противопоставленный демоническим «правителям окраин» [Stein 1959: 245–248].

Рассмотрим более подробно одно из калмыцких сказаний о Гесере, относимое к жанру богатырской сказки, опубликованное в сборнике калмыцких сказок [Хальмг туульс 1974: 114–118]. Данный сборник включает тексты сказок, записанные сотрудниками КНИИЯЛИ во время комплексных экспедиций в 1962, 1967–1968 гг. Известно, что сказка «Гесер Богдо» была записана от Тюрвеева Неки [Хальмг туульс 1974: 8].

В зачине повествуется о том, что в давние предшествующие времена в наших землях [жил] человек по имени Гесер Богдо — великий богатырь, едва родившись из утробы матери, вел он сражение с могучим вражеским шулмусом-алмасом. Далее речь идет о чудесном рождении Гесера. Рассказывается о женщине, жене старшего из трех братьев, которая после смерти мужа внезапно забеременела. Здесь находит отражение мотив непорочного зачатия матери Гесера. В восточнотибетской эпической версии мать Гесера почувствовала себя беременной, съев градинку, упавшую с неба. В монгольских версиях Гесер является сыном небесного божества Хормусты, в тибетских он оказывается сыном горного духа. Эти представления связаны с развитыми культами тенгрианства и духов гор в монгольской и тибетской традициях.

Стыдясь своего положения, женщина удаляется из социума и уходит в безлюдную степь. На пути ей встречается белая юрта без веревок и креплений, у входа справа — черно-гнедой конь в конской сбруе с богатырским снаряжением, внутри юрты — стол, заставленный яствами. В ойрат-монгольской сказочно-эпической традиции одинокая белая юрта без веревок и креплений и приготовленная в ней еда являются признаками иного мира. Образ черно-гнедого коня в конской сбруе и богатырским снаряжением соотносится с эпизодом тибетской версии: «Перед тем как сойти в Линг (родиться), будущий царь Кэсар просит богов дать ему бо-

евого коня, которого „не может одолеть смерть“, седло, украшенное драгоценными камнями, шлем, меч, кольчугу, лук со стрелами...» [Рерих 1999: 63–64].

Чудесным образом у женщины друг за другом рождаются дети — брат и сестры Гесера, а затем появляется на свет и сам герой. Чудеснорожденный Гесер, появившись на свет, поведал матери о том, что он родился в стране нижнего мира и призван защищать эту страну, сражаясь с алмасами и шулмусами. Согласно одной из тибетских версий, Гесер послан Падмасамбхавой в страну Линг для борьбы со злом, согласно другой, — являясь одним из сыновей небесного владыки, был послан им на землю.

В возрасте трех лет Гесер седлает коня и самостоятельно выезжает на охоту «пострелять зверя-птицу, посмотреть, не угрожает ли им какой враг» [Хальмг туульс 1974: 115]. Когда возраст его приблизился к семи годам, он поведал матушке, что намерен отправиться и вступить в сражение со свирепым мангусом, представляющим угрозу для людей.

Далее сюжет богатырской сказки повествует о сражении Гесера с мусом Андалмой: Гесер, отправившись в путь, прибыл на холм Сагсуна Мон, спешившись с коня, взял [в руки] свой синий лук и сел, поджидая муса. Пятнадцатиголовый мус Андалма обитал в одной высокой горе в местности под названием «Пять гор». Гесер, зная о том, что противник очень могуч и силен, а если он выйдет, его невозможно будет осилить, решает одолеть его прежде, чем тот выйдет. И когда мус выходил, Гесер, подкараулив, выстрелил в него с холма Сагсуна Мон; гору, в которой находился мус, разорвало, и пять голов Андалмы оторвало. Вскоре лишенный пяти голов, десятиголовый мус вышел и вступил с Гесером в схватку. Бились они, бились, и мус стал одерживать верх. С небес за их схваткой наблюдал брат Зекия Шикир, который, поняв, что Гесеру стало совсем худо, подплыл на облаке, что размером с потник, выстрелил из лука и лишил муса пяти голов. Следом Гесер Богдо, вынув свой искусный черный меч, оставшиеся пять голов его срубил, разрубил на мелкие части и раскидал по лужам. Так Гесер Богдо подавил могучего врага и спас от большой угрозы свою страну.

Данный эпизод восходит к сказанию об Андалме, одному из самых популярных не только в книжном бытовании, но и в устных традициях (бурятских, ойратских и тюркских — алтайской, тувинской). В нем разрабатывается исключительно воинская тематика <...> большое место здесь занимает описание воинского похода и сражения с врагом, значительную роль играют богатыри Гесера, а также Дзаса Шикир, помогающий герою расправиться с чудовищем [Неклюдов 1984: 194–195]. В национальных эпических традициях весьма часто глава об Андалме встречается бытующей самостоятельно. Это позволяет предположить, что глава об Андалме, возникшая, вероятно, одновременно с ксилографом, но почему-то не включенная в свод, все же рассматривалась как его продолжение (как глава VIII). В фольклоре калмыков сказание об Андалме, видимо, бытовало самостоятельно, поскольку сохранилась богатырская сказка «Гесер Богдо и Андалма-хан» [Хальмгтуульс 1968: 203–205].

Последующее повествование богатырской сказки посвящено распространенному мотиву «околдования Гесера шулмуской». После победы Гесера над Андалмой его стали преследовать враждебно настроенные алмаасы-шулмусы. Одна шулмуска, превратившись в прекрасную девушку, соблазнила Гесера. Поддавшись ее чарам и находясь под их воздействием, он стал жить с ней, и у него родились сын и дочь. Мотив околдования Гесера шулмуской довольно распространен в эпических тибетских и монгольских версиях. В восточнотибетской версии «боги приказывают Кэсару отправиться на север и уничтожить царя демонов. Кэсар убивает царя демонов с помощью его жены, которая укрывает его в замке демонов. Кэсар влюбляется в жену убитого царя, а та дает ему волшебный напиток, и он забывает прошлое и страну Линг. Но бодхисаттва Авалокитешвара пробуждает память Кэсара и заставляет его вернуться в Линг. По дороге в Линг Кэсар встречает дух своего сводного брата Джаца, убитого хорами, который рассказывает ему о несчастиях, постигших Линг в его отсутствие» [Рерих 1999: 68].

Тем временем обитавшие на небе сестры, намереваясь спасти овеванного чарами Гесера, прилетели в облике трех лебедей и напомнили ему о родине и его семье. Гесер Богдо, узнав сестер, за-

думался о том, что он совсем забыл свой народ и родных, ведь он владелец кочевий и правитель страны. Гесер спешно собрался в путь, но жена-шулмуска, уговаривая остаться, не пускала его, но он все же уехал. Приняв облик шулмуски, обнажив свой стальной клюв, она последовала за ним и стала его преследовать. Тогда Гесер вынул свой черный меч и отрубил ей стальной клюв, она упала и издохла, превратившись в желтую козу. Превращение это обусловлено тем, что шулмусы у калмыков наделяются зооморфными чертами: имеют козлиные или косульи ноги [Неклюдов 2000: 647]. Коза во многих традициях связана с нижним миром, считается «нечистым», т. е. не сакральным, жертвенным животным, у славянских народов она считается творением дьявола («бог создал овцу, а черт козу»). Несмотря на то, что коза является персонификацией шулмуски, желтый окрас придает ей сакральность.

Гесер Богдо подумал, что какой бы алмаской-шулмуской она ни была, она родная мать их детей, снял шкуру с желтой козы и захватил ее с собой. Вернувшись к детям, свесив две груди, прибил на стену шкуру желтой козы и дал наказ кормиться от нее, поскольку это мать, родившая их. Оставил детей, а сам отправился в родные кочевья спасать свой народ от возникшей вновь угрозы — огненного верблюда.

«Те мальчик с девочкой, питаясь шкурой желтой козы, выросли и стали взрослыми. Оставшиеся жить одни, вдвоем, те двое детей там же создали свой род и кочевали. Согласно преданию, от них пошло племя *мангатов*, отчего *мангат* поклоняется шкуре желтой козы, у *мангатов* нет божества. Говорят, что от тех двоих детей Гесера Богдо произошел народ *мангатов*. Еще существовало поверье, что те двое детей будут все время воплощаться среди *мангатов*» [Хальмг туульс 1974: 117–118].

«Козья шкура», вскормившая детей и ставшая культовым объектом поклонения *мангатов*, по-видимому, связана с тотемистическим культом и является олицетворением производительной женской силы, плодovitости и изобилия, а также несет защитную и охранительную функции. Что касается племени *мангатов*, то так калмыки называли тюрков, поэтому, возможно, данный этноним используется в значении обобщенного обозначения тюркских

племен, с которыми калмыки исторически вели противостояние. В «Заветах Падмасамбхавы» царь Кэсар часто упоминается как вождь центральноазиатских кочевых племен врагов Тибета, тюркских племен [цит. по: Рерих 1999: 78].

Таким образом, калмыцкая богатырская сказка «Гесер Богдо» представляет собой вариант обобщенного текста, включившего в себя повествования: о рождении Гесера, его сражении с мусом Андалмой, околдавании его шулмуской, являющиеся отдельными главами и сказаниями в тибетских и монгольских эпических версиях.

Проведенные сюжетные и мотивные типологические параллели сказки с эпическими источниками свидетельствуют об их генетическом родстве. Рассматриваемые богатырские сказки типологически сходны с сюжетами определенных эпических глав «Джангара» и «Гесера», а разнятся и варьируются на уровне разработки отдельных эпизодов и мотивов.

На основе проведенного анализа мы пришли к выводу, что к жанру «позднейшей богатырской сказки» относятся произведения, представляющие трансформацию формы эпических сказаний: утратившие прежнюю поэтическую форму, эпический стиль изложения, претерпевшие изменения на содержательном и сюжетно-мотивном уровнях. Границы жанровости для таких текстов являются условными, поскольку сказки могут возникать как вторичная после эпоса форма с признаками сказочного переосмысления.

Литература

Дамдинсүрэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 239 с.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос: избранные труды. Л.: Наука, 1974. 727 с.

Козин 1935–1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах / пер., вступ. ст., коммент. С. А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии. Т. VIII. Фольклорная серия. № 3). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935–1936. 246 с.

Михайлов Г. И. Джангариада и Гэсэриада // Великий певец «Джангара» Ээлян Овла и джангароведение: мат-лы науч. конф., посвящ. 110-летию со дня рождения Ээлян Овла. Элиста: КНИИЯЛИ, 1969. С. 29–38.

Нармаев Б. М. Формирование монгольских и калмыцких версий Гэсэриады: дис. ... канд. филол. наук. Л.: 1987. 151 с.

Неклюдов С. Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 82–88.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов (устные и литературные традиции). М.: Наука, 1984. 310 с.

Неклюдов С. Ю. Шулмасы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 647.

Пронн В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1958. 603 с.

Перух Ю. Н. Сказание о Царе Кэсаре Лингском / пер. с англ. О. Альбедея // Тибет и Центральная Азия. Самара: Агни, 1999. С. 56–87.

Хальмг туульс / запись и сост. А. Ц. Бембеевой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 268 с.

Хальмг туульс. Тематический сборник № 4. Сер.: Фольклор. КНИИ-ЯЛИ. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1974. 274 с.

Kara G. Une version ancienne du recit sur Geser chang en âne // *Mongolian Studies* / L. Ligeti (ed.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. P. 213–247.

Stein R.-A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris: Presses universitaires de France, 1959. 646 p.

References

Damdinsuren Ts. Historical Roots of the Geseriad. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1957. 239 p. (In Russ.)

Geseriad. Tale of the Merciful Geser Mergen-khan, the Exterminator of Ten Evils in Ten Directions. S. A. Kozin (transl., comment.). (Proceedings of the Institute of Anthropology, Ethnography and Archaeology. Vol. VIII. Folklore series. No. 3). Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1935–1936. 246 p. (In Russ.)

Kalmyk Fairy Tales. A. Ts. Bembeeva (rec., comp.). Elista: Kalm. Book Publ., 1968. 268 p. (In Kalm.)

Kalmyk Fairy Tales. Thematic Collection No. 4. Ser. Folklore. Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History. Elista: Kalm. Book Publ., 1974. 274 p. (In Kalm.)

Kara G. An old version of the story about Geser changed into a donkey. *Mongolian Studies*. L. Ligeti (ed.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970. Pp. 213–247. (In French)

Mikhailov G. I. Epics “Dzhangar” and “Geser”. In: Great Singer of “Dzhangar” Eelien Ovla and “Dzhangar” Epic Studies. Conf. proc., devoted to the 110th anniversary of Eelien Ovla. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1969. Pp. 29–38. (In Russ.)

Narmaev B. M. Formation of the Mongolian and Kalmyk Versions of the Geseriad. Cand. Sc. thesis (philology). Leningrad: 1987. 151 p. (In Russ.)

Neklyudov S. Yu. Heroic Fairy Tale. Thematic Range and Plot Structure. In: Folklore Problems. Moscow: Nauka, 1975. Pp. 82–88. (In Russ.)

Neklyudov S. Yu. Heroic Epic of Mongolian Peoples (Oral and Literary Traditions). Moscow: Nauka, 1984. 310 p. (In Russ.)

Neklyudov S. Yu. Shulmasy. In: Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia. In 2 vol. S. A. Tokarev (ed.). Moscow: Great Russian Encyclopedia, 2000. Vol. 2. P. 647. (In Russ.)

Propp V. Ya. Russian Heroic Epic. 2nd ed. Moscow: Khud. lit., 1958. 603 p. (In Russ.)

Roerich Yu. N. The Tale of King Kesar of Ling. O. Albedile (transl.) Tibet and Central Asia. Samara: Agni, 1999. Pp. 56–87. (In Russ.)

Stein R.-A. Research on the epic and the bard in Tibet. Paris: University Press of France, 1959. 646 p. (In Fr.)

Zhirmunsky V. M. Turkic Heroic Epic: Selected Works. Leningrad: Nauka, 1974. 727 p. (In Russ.)

К проблеме датировки поздних ойратских текстов на основе палеографического и графико-орфографического описания (по архивным материалам Республики Калмыкия)

Dating the Late Oirat Texts Through Paleographic and Orthographic Descriptions (Evidence from Kalmykia's Archival Materials): the Problem Revisited

*Д. Н. Музраева (D. Muzraeva)*¹

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

Аннотация. Автор статьи обращается к проблеме датировки поздних ойратских текстов (списков, копий), составленных калмыцкими буддийскими священнослужителями. В вопросах датировки исследователи обращаются в первую очередь к данным послесловий (колофонов) текстов.

В статье показывается, что для датирования поздних текстов можно прибегнуть к различным косвенным данным, которые имеют отношение к собственно тексту (пометы, маргинальные записи, указание о времени рецитации, списки членов семьи или рода и т. п.), а также к хранению того или иного списка (копии) в архивных фондах — время поступления, имя составителя описания, описи и т. п.

Время создания Зая-пандитой и его ближайшими учениками и последователями переводов известных буддийских сочинений в определенной степени поддается определению, установлению хронологических рамок. Поздние тексты, учитывая обстоятельства их создания, условия их хранения, отсутствие каких-то дат, весьма сложно датировать. Кроме внешних данных, одним из путей датировки текстов может быть анализ их языковых особенностей (лексических, графических, орфографических и др.).

Ключевые слова: буддизм, ойратское «ясное письмо», рукописи, священнослужители, датировка, колофоны.

Abstract. The article deals with the problem of dating some late Oirat texts (lists, copies) compiled by Kalmyk Buddhist clerics. In terms of dating, researchers first turn to the data contained in colophons (afterwords) of texts. In addition, one can resort to various indirect data relevant to the original text (field labels, notes on margins,

indication of the time of recitation, lists of family members, etc.), as well as those related to the storage of copies in archival funds — the time of receipt, the name of the description compiler, inventory number, etc.

The time when Zaya Pandita and his closest disciples and followers created translations of well-known Buddhist works can be well determined to a certain extent, chronological frameworks can be identified. But when it comes to later texts — with the vague circumstances of their creation, conditions of their storage, absence of any related dates - those are very difficult to date. One more means to cope with the task can be analysis of their linguistic characteristics (lexical, graphic, orthographic ones, etc.).

Keywords: Buddhism, Oirat texts, lists, copies, dating, paleographic and orthographic descriptions.

Письменное наследие Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) на протяжении четырех столетий продолжает оставаться объектом изучения ойратоведов и монголоведов. Время создания Зая-пандитой и его ближайшими учениками переводов известных буддийских сочинений в определенной степени поддается установлению хронологических рамок. В биографии Зая-пандиты ее составитель Раднабхадра указывает так: «от года тигра до года тигра» [Biography 1967: 8, 43, л. 9а; Раднабхадра 1999: 61–62; Номинханов 1976: 25; Норбо 1999: 53], что, скорее всего, можно расценивать как период с 1650 по 1662 г., при этом уточняется, что переводческая деятельность ойратского просветителя началась ранее — с 1642 г. [Лувсанбалдан 1975: 14–15]. Исследователи, писавшие о творчестве Зая-пандиты, касались и датировки его переводов [Бадмаев 1968; Кара 1972: 78–79; Лувсанбалдан 1975: 125; Михайлов 1977; Бадмаев 1981; Хүрэлбаатар 1995: 53; Сазыкин 1977: 134–140; 1988: 448–449; Яхонтова 1996: 13; Музраева 2013: 57].

Переводы Зая-пандиты, выполненные с тибетского языка на ойратский язык и записанные ойратским «ясным письмом» (*тодо бичг*), в последующие века получили широкое распространение в виде многочисленных копий и списков известных сочинений преимущественно канонического содержания. Эта традиция дошла до конца XIX в. Данные полевых исследований последних десятилетий свидетельствуют, что на всем протяжении XX в. образцы переводов Зая-пандиты, а также сочинения других авторитетных буддийских учителей, к примеру, послания (прорицания) (калм.

ээлдхл), принадлежащие представителю линии преемственности Джебцзун Дамба-хутухты, духовного главы буддистов Монголии [Гедеева 2011: 63–64; Музраева 2012б: 42–43], выступали объектом для размножения — создания копий (списков), эти сочинения тиражировались священнослужителями для последующего использования в совершении различных религиозных обрядов, а также для нужд верующих мирян. Рукописи подобного рода хранятся ныне в Национальном архиве Республики Калмыкия (далее — НА РК), Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН, фондах музеев и библиотек, а также в многочисленных частных собраниях Калмыкии, продолжают оставаться семейными реликвиями. Давая характеристику списков и копий буддийских сочинений, надо отметить, что объектом копирования (переписывания), как показывает практика описания коллекций сегодняшнего дня, могут выступать как рукописи, так и ксилографические издания [Лувсанбалдан 1970; Лувсанбалдан, Бадмаев 1970; Намжавин 2003; Түвшинтөгс 2015; Меняев 2016].

В научном архиве КалмНЦ РАН письменные источники представлены двумя коллекциями текстов преимущественно буддийского содержания. Одна из них включает материалы фонда 15, или фонда О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) (1887–1980), состоящего из личной библиотеки калмыцкого гелюнга, поступившей в архив КалмНЦ РАН уже после его кончины. Вторая коллекция — это коллекция редких рукописей, включающая письменные источники фонда 8. В нем сосредоточены письменные памятники, включая фотокопии и современные издания, поступившие от В. К. Артаева, Д. С. Сальмина, Э. У. Убушиева, А. Э. Борманжинов, Н. И. Кекеева, Н. Д. Кичикова, Н. Давурова, А. В. Бадмаева, Я. Л. Шодорова, Тэло Тулку Ринпоче. Примечательно, что в фонде 8 имеются письменные источники, подаренные институту (с 2016 г. — КалмНЦ РАН) О. М. Дорджиевым ранее, начиная с 1960-х гг. Среди этих текстов — ксилографическое издание «Сутры о мудрости и глупости» на тибетском языке [Dzan. 2], а также рукопись выполненного им ойратского перевода этой сутры, именуемого *Oülgurun dalai* ('Море притч') [Oülgurun dalai]. Примечательно, что в фонде 15 имеется еще один ксилограф на тибет-

ском языке [Dzan. 1]. Помимо этого, в 1987 г. фонд 8 пополнился монгольским ксилографом «Моря притч», изданным в Бурятии [Üliger-ün dalai]. Описание книг из собрания Тугмюд-гавджи было отражено в ряде публикаций [Чуматов 1983; Орлова 2002; Музраева 2001; 2003; 2006].

За последние десятилетия калмыцкими учеными проделана большая работа по изучению и изданию образцов текстов на *тодо бичг* как религиозного содержания, так и светской переписки. Что же касается вопроса распространения ойратской письменности в среде калмыцкого духовенства, начиная со времен Зая-пандиты и до XX столетия, то он по-прежнему остается открытым и в историографическом отношении освещен фрагментарно и недостаточно. Можно назвать несколько причин такого положения дел. Первая — плохая сохранность письменных источников как в количественном отношении (их число невелико), так и в качественном (состояние многих рукописей оставляет желать лучшего). Вторая — дисперсное хранение источников, их разбросанность по разным государственным и частным собраниям районов Республики Калмыкия и соседних регионов, где когда-то проживали калмыки. Третья причина может быть объяснена особенностями графического оформления рукописей, в особенности на поздних этапах бытования списков текстов, что создает сложности для их прочтения, перевода и интерпретации. Не случайно некоторым современным исследователям, обращающимся к подобным образцам текстов в качестве палеографов, видится в них лишь набор ошибок на уровне графики, орфографии, пунктуации и т. п. Не вызывает сомнения, что этот круг источников, даже несмотря на отход от классического «ясного письма», представляет собой ценный источник изучения истории буддизма у ойратов и калмыков, должен быть описан и введен в научный оборот как комплекс образцов традиционной книжности и письма. В этом вопросе важно не только дать описание всех случаев ошибочного написания тех или иных букв, слов, форм, но и предложить объяснение того, почему они столь многочисленны и почему они присутствуют в рукописях как факт. В этом вопросе хорошим руководством могли бы стать методические рекомендации относительно описания источников, разъяснения ошибок и т. п.

В данной статье мы рассматриваем проблему датировки поздних рукописей ойратских текстов, созданных калмыцкими буддийскими священнослужителями. При этом в первую очередь мы придаем важное значение в решении этой проблемы методам палеографического описания, предполагающего анализ материала, на котором выполнены рукописи, предусматривающего описание филигранных, оттисков, орудия письма (калам, перо, ручка, карандаш), особенности графики (почерков или стилей письма: полустава, вязи, скорописи и т. п.), особенности внешнего оформления текстов (книг), их формат, наличие переплета и его описание, использование различных элементов оформления книг (орнамента, вязи, иллюстраций-миниатюр), наличие печатей, их описание и создание банка данных и т. д. в их историческом развитии. Наряду с этим, нам представляется важным в этом вопросе учитывать данные лингвистической составляющей текстов — орфографического оформления, которое следует описывать параллельно с описанием их графического оформления (графики). Одним из способов решения этого вопроса, на наш взгляд, может быть анализ и систематизация данных орфографического описания текстов как элемента каталогизации того или иного собрания или одной коллекции внутри собрания. Помимо этого, в этом вопросе могут помочь также данные графического описания текстов, при этом немаловажной является постановка вопроса о сборе, систематизации и анализе почерков, создании банка почерков, разработке формального аппарата их классификации и т. д.

Если попытаться классифицировать все виды ошибок и отступлений от графических норм и канонов, которые могут встречаться, то их можно распределить по следующим группам:

- 1) графические особенности. Здесь следует учитывать индивидуальные особенности почерка, факты своего рода перекодировки: изменение звуковых значений графем классического «ясного письма», использование своеобразных начертаний графем в конечной позиции слов, использование принципов скорописи или компрессии, когда опускаются штрихи, отражающие гласные в непервых слогах, особенно в поздних ойратских текстах, как в переводе Тугмюд-гавджи [Oülgurun dalai]. В результате, наряду с

традиционным графическим начертанием слов, мы имеем дело в текстах со смешанной графикой, когда скоропись проявляется в самых разнообразных случаях в написании не каких-то определенных слов или ряде слов, но и в пределах одного слова [Музраева 2012а: 172–174], наблюдаются и традиционное написание групп «согласная – гласная», и скорописное написание «согласная – согласная»;

2) орфографические особенности, которые, на наш взгляд, составляют наиболее сложную сферу изучения письменных памятников. Согласно Ц.-Д. Номинханову, несмотря на то, что Зая-пандите удалось разрешить сложные моменты и преодолеть недостатки общемонгольской письменности (к примеру, решить вопрос об обозначении долгих гласных, упорядочить написания согласных по числу согласных звуков в языке и т. д.), по ряду вопросов графики и орфографии в последующем возникли сложности. Вызвано это было тем, что письменность Зая-пандиты не в полной мере отражала разговорный язык, кроме того, остались не ясными некоторые моменты орфографии, касающиеся написания послелогов, падежных окончаний, выбора вариантов правописания непервых слогов, написания глагольных окончаний и т. п. Эти моменты в период деятельности Зая-пандиты и даже в более позднее время не были особенно актуальны для священнослужителей, которые старались сохранять архаичные формы, следовать орфографии переводов Зая-пандиты — священных для них книг [Котвич 1929: VI].

Исследование образцов деловой и частной переписки ойратов и калмыков со своими соотечественниками и официальными лицами Российского государства, начиная с XVII в., является одним из актуальных направлений современного ойратоведения. В. Л. Котвич отмечал, что в XVII в. ойратские племена при своем движении на север и запад из Джунгарии «приходили в непосредственное соприкосновение с различными административными пунктами Сибири, а затем и юго-восточной России, и это <...> порождало обширную переписку соответствующих воеводских управлений между собой и с Москвой, а также с ойратскими вождями» [Котвич I, 1919: 815, 821]. Первое упоминание об отправке ойратами письма к Тобольскому воеводе относится, по сведениям В. Л. Кот-

вича, к 1636 г. [Котвич III, 1919: 1199]. При этом до времени создания ойратской письменности (1648 г.) первые письма ойратских князей были записаны монгольским письмом, иногда «татарским» («ногайским», на деле — чагатайским) письмом или же в изложении по-персидски [Котвич III, 1919: 1200–1202]. На основе анализа ойратских и калмыцких писем XVII и первой половины XVIII в., хранящихся в российских архивах, В. Л. Котвич приходит к заключению, что все они большей частью «основываются на живом произношении и совершенно лишены тех архаизмов, которыми пестрят буддийские переводы Зая-пандиты» [Котвич III, 1919: 1204]. За последние десятилетия опубликованы коллекции писем правителей Калмыцкого ханства XVIII в. из фондов НА РК [Сусеева 2003; 2009; Письма наместника... 2004]. Изучение светской переписки позволяет заключить, что приблизительно с середины XIX в. в ней явно прослеживается «естественное стремление к тому, чтобы приблизить орфографию к современной речи» [Котвич 1929: VI]. Ц.-Д. Номинханов указывает на то, что уже в деловых бумагах XVIII в., во времена Аюки-хана, писали близко к разговорной речи [Номинханов 1976: 11]. Это особенно проявилось в образцах эпистолярного жанра, таких как письма, грамоты, прошения, разного рода отчеты и прочее. Совершенно не случайно Ц.-Д. Номинханов выделяет два периода письменности Зая-пандиты: «ранний» (XVII–XVIII вв.) и «поздний» (XIX–XX вв.) [Номинханов 1976: 14]. Для первого характерно присутствие архаизмов монгольского письменного языка, для второго — сближение письменности с народной речью [Номинханов 1976: 14]. Несмотря на то, что ученый придерживался мнения, что «язык религиозной литературы почти остался в застывших формах, раз установленных Зая-Пандитой и его школой» [Номинханов 1976: 14], изучение дальнейших этапов распространения и бытования ойратской письменности у калмыков показывает, как исторические события вносили свои коррективы в этот процесс.

В целом можно отметить, что калмыцкие гелюрги и в светской деловой переписке прибегали к нормам ойратской (зая-пандитской) письменности. Конечно, это не уставное письмо религиозных книг, выполняемое каламом, их графике присущи

довольно тонкие штрихи на всем начертании графем (букв), нет характерных утолщений. Слова в пределах одной вертикальной строки записаны на равном отрыве друг от друга. В написании отдельных графем (букв) нет размашистых штрихов, которые перекрывали бы соседние строки, как это можно наблюдать в других письмах.

Поскольку данные орфографии являются важным аспектом описания и датировки письменных источников XVII в. и вплоть до начала XX в., не менее важным представляется восстановление хронологии реформирования письма у калмыков. На первый взгляд, в этом вопросе все очень прозрачно: если в каком-либо ойратском тексте систематически обнаруживаются какие-то одни правила, — значит, этот текст можно отнести к тому периоду, когда эти правила были приняты, стоит только знать периоды или даты, в которые устанавливались данные орфографические правила или применялась данная графико-орфографическая система. Но на деле не все так просто и однозначно, поскольку даже принятые в определенные периоды с известной или приближенно установленной датой правила письма проходили долгий путь, уточнялись, дополнялись, а в интервалах между периодами усовершенствования графики и орфографии наступало безвременье, когда каждый писал так, как ему представлялось правильным.

Таким образом, прежде чем выискивать в каком-то тексте определенный набор написаний, начертаний и прочего, надо четко представлять, когда и какие правила и уточнения принимались. Не редки случаи, когда эти замены были кардинальными: одно отменялось, взамен предлагалось другое, в последующем дополнявшееся. Знание всех этапов эволюции калмыцкой письменности и в плане установления хронологических рамок, и в содержательном плане позволит судить о текстах на буддийскую тематику, как древних, так и новых, воспроизводимых, имевших хождение в среде калмыков на протяжении нескольких столетий.

Когда речь заходит о датировке определенного письменного источника на *тодо бичг*, перед исследователями может встать достаточно непростая задача, поскольку приходится решать не одну, а сразу несколько:

— во-первых, любой текст включает в себе определенное сочинение (произведение), а значит, у него должен быть автор, а у рукописи — переписчик, т. е. с вопросом датировки тесно связана проблема авторства и копирования. В этом плане может помочь установление того, является ли данное сочинение каноническим, что можно выявить по имеющимся исследованиям канонических сводов, каталогам, описаниям его различных изданий на разных языках;

— в тексте может содержаться дата его создания согласно лунному календарю, принятому в буддийской традиции;

— установление протографа (основного источника) при условии, если речь идет о разрозненных сочинениях, а не в составе какого-то сборника (сумбума — собрания сочинений одного автора);

— данные колофона могут содержать сведения о:

а) писце (переписчике);

б) заказчике;

в) лице, прочитавшем текст в более поздние периоды.

Эти имена иногда сопровождаются данными о субэтнической принадлежности того или иного автора, переписчика, заказчика;

— в вопросе датировки списка (копии) могут послужить и дополнительные косвенные формальные данные (разновидность бумаги, материал записи и прочее).

В силу того, что многие, если не большая часть таких текстов, не имеют колофонов, а значит, не содержат указаний имен, дат и других сведений, это значительно затрудняет их датировку, введение в историческую канву, отображение в истории буддийской книжности, книжной культуры калмыков. Для калмыков особенно актуальны данные вопросы в силу складывавшихся на протяжении всего XX в. исторических событий (политики атеизации, гонений на служителей религии, репрессий, депортаций), не способствовавших сохранности письменных раритетов. По этой же причине не могли остаться в целости хурульные библиотеки, хотя живы предания о том, что определенная часть сакральных книг была спрятана. Закономерным явлением было и появление «новоделов», это было веянием времени: религиозных текстов, имеющих отношение

к сакральным ритуалам и обрядам, не осталось, а потребность в них со стороны священнослужителей и верующих мирян оставалась высокой. Этим и было продиктовано стремление гелюнгов и манджиков (послушников) восполнить эту лакуну. Если у ойратов Западной Монголии вплоть до начала XX в. сохранялась традиция создания рукописной книги [Батсуурь 2008: 23–30], то сведений о том, как было поставлено книжное дело у калмыков и вообще имелось ли оно, в специальной литературе мы не находим [Корсункиев 1977; Ефремова 1980; Сартикова 2009]. Традиции создания рукописной книги был нанесен невосполнимый урон, не осталось авторитетных наставников-каллиграфов, поэтому одни полагались на собственную память, другим ничего не оставалось, как прибегнуть к копированию, воспользовавшись имеющимися в наличии образцами рукописей и ксилографов. Следует признать, что даже и эти образцы могли быть составлены, в отдельных случаях воспроизведены по памяти с определенной долей отступлений от «ясного письма» и классического тибетского письма.

В заключение отметим, что дальнейшее исследование всего корпуса письменных памятников, сохранившихся в Калмыкии вплоть до начала XXI в., откроет новые страницы истории книжной культуры калмыков, будет способствовать пониманию роли и места буддизма в истории, культуре и литературе монгольских народов.

Источники

Biography 1967 — Biography of Caya Pandita in Oirat Characters (Rabjamba Čay-a bandida-yin tuyūji saran-u gerel kemekū ene metū bolai). Redigit acad. prof. Dr. Rinchen / предисл., транслит., издание текста Ж. Цоллоо // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. V. Fasc. 2–3. Ulanbator: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1967. 101 х.

Dzan. 1 — *’Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po’i mdo* «Сутра о мудрости и глупости». Ксилограф на тибетском языке // НА КалмНЦ РАН. Ф. Д-15 (Фонд О. М. Дорджиева). Оп. 1. Ед. хр. 20. 293 л.

Dzan. 2 — *’Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po’i mdo* «Сутра о мудрости и глупости». Ксилограф на тибетском языке, выполнен красной тушью // Научный архив КалмНЦ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Оп. 1. Ед. хр. 1. 172 л.

Üliger-ün dalai — *Üliger-ün dalai-yin neretü sudur orusibai* «Море притч» / пер. Ширээт-гуши-цорджи. Ксилограф на монгольском языке, бурятское издание // НА КалмНЦ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). (Поступил от Я. Л. Шодорова в 1987 г.) Оп. 1. Ед. хр. 193. 284 л.

Oülgurun dalai — *Oülgurun dalai* («Море притч»). Рукопись перевода Тугмюд-гавджи на «тодо бичиг» // НА КалмНЦ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). (Поступила от О. М. Дорджиева в 1968 г.) Оп. 1. Ед. хр. 2. Тетр. 1–4. 289 л.

Sources

Biography of Zaya Pandita in Oirat Characters. Redigit acad. prof. Dr. Rinchen (preface, transl., edition of text by Zh. Tsoloo (translit). In: Corpus Scriptorum Mongolorum. Vol. V. Fasc. 2–3. Ulanbator: Academy of Sciences Publ., 1967. 101 p. (In Mong.)

“Sutra of Wise and Foolish”. Xylograph // The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. F. D-15 (O.M. Dorjiev Foundation). Inv. 1. Unit 20. 293 sheets. (In Tib.)

“Sutra of Wise and Foolish”. Xylograph in Tibetan, executed in red ink. The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. F-8 (Fund of rare manuscripts). Inv. 1. Academic Library of Kalmyk Scientific Center of the RAS. 1. 172 sheets. (In Tib.)

“The Sea of Parables”. Siregetü-guuši-čorji. Xylograph in Mongolian, Buryat edition. The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. F-8 (Fund of rare manuscripts). Ya. L. Shodorov in 1987. Inv. 1. Unit 193. 284 sheets. (In Mong.)

“The Sea of Parables”. Manuscript of translation of Tugmud-gavji to “todo bichig”. The Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. F-8 (Fund of rare manuscripts). (Received from O. M. Dorjiev in 1968). Inv. 1. Unit 2. Notebooks 1–4. 289 sheets. (In Kalm.)

Литература

Бадмаев А. В. Зая Пандита (списки калмыцкой рукописи «Биографии Зая-Пандиты»). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968. 75 с.

Бадмаев А. В. Калмыцкая литература XVIII века // История калмыцкой литературы: в 2 т. Т. 1: Дооктябрьский период. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. С. 227–245.

Батсуурь А. Тод үсгийн ном судрын тархац ба бичиг үсгийн соел (О распространении письменных источников на «Ясном письме» и письменная культура) // Тод үсэг – 360. Ховд: «Соембо принтинг» ХХК, 2008. Х. 21–30.

Гедеева Д. Б. Жанр буддийских посланий в письменной и устной традициях калмыков // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 63–66.

Ефремова В. Ф. Из истории религиозного образования в Калмыкии // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста: КНИИЯЛИ, 1980. С. 44–50.

Кара Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: Вост. лит., 1972. 229 с. (Культура народов Востока. Материалы и исследования).

Корсункиев Ц. К. Программа обучения в школах при калмыцких хурулах // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. С. 70–78.

Котвич В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв. // Известия Российской академии наук. Сер. 6. Т. XIII., 1919. Вып. 12–15. С. 791–822; Вып. 16–18. С. 1071–1092, 1199–1214.

Котвич В. Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. 2-е изд. Ржевнице у Праги: Калмыцкая комиссия культурных работников в Чехословацкой Республике, 1929. 418 с.

Лувсанбалдан Х. Тод үсгийн барын ном болон Зая бандидын орчуулгын тухай дахин мэдээлэх нь // Хэл зохиол судлал. Т. VII. Fasc. 11. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1970. Х. 297–300.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд / ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975. 356 х.

Лувсанбалдан Х., Бадмаев А. В. Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтан гэрэл» // 320 лет старокалмыцкой письменности: матлы науч. сессии. Элиста: Рес. тип. управления по печати при СМ КАССР, 1970. С. 80–93.

Меняев Б. В. Ойратский ксилограф из частного собрания Хотол-Тугеса, посвященный культу будды Амитаюса // Монголика-XVII: сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 2016. С. 61–64.

Михайлов Г. И. Ойрдын утга зохиолын тухай // Монголын уран зохиолын тойм. II / ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1977. Х. 180–201.

Музраева Д. Н. Гимны-славословия из тибетской коллекции КИГИ РАН // Российское монголоведение. Бюллетень 5. М.: ИВ РАН, 2001. С. 266–278.

Музраева Д. Н. О молитвенных текстах дхарани (по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН) // Монголоведение. № 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 46–68.

Музраева Д. Н. О коллекции буддийской литературы гавджи Тогмед-Очира (Тугмюда гавджи) (1887–1980) // IX Межд. конгресс монголоведов (г. Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.): сб. док. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006. С. 293–297.

Музраева 2012a — Музраева Д. Н. Опыт археографического описания и текстологического анализа рукописного перевода Тугмюд-гавджи (на материале VI главы Ойлгун даи «Моря притча») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 3. С. 167–185.

Музраева 2012б — Музраева Д. Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева; науч. ред. А. А. Буркин. Элиста: Джангар, 2012. 224 с.

Музраева Д. Н. Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). Элиста: Джангар, 2013. 150 с.

Намжавин С. Тод үсгийн түүхийн хөгжлийг үелэн хуваах асуудалд // Монголоведение. № 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 68–81.

Номинханов Ц.-Д. Очерк истории калмыцкой письменности. М.: Наука, 1976. 140 с.

Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии) / пер. со старописьм. монг. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова; науч. ред. В. П. Санчиров. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.

Орлова К. В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: Ин-т востоковед. РАН, КИГИ РАН, 2002. 85 с.

Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.). Факсимиле писем / издание текстов, введение, транслит., пер., словарь Д. Б. Гедеевой. Элиста: Джангар, 2004. 196 с.

Раднабхадра. Лунный свет. История Рабдхам Зая-Пандиты: факсимиле рукописи / пер. с ойр. Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина, транслит., предисл., коммент., указ. и прим. А. Г. Сазыкина. Серия: Памятники культуры Востока. Т. 7. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 176 с.

Сазыкин А. Г. О периодизации переводческой деятельности ойратского Зая-Пандиты // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения). Ч. 1. М.: Вост. лит., 1977. С. 134–140.

Сазыкин А. Г. Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М.: Наука, 1988. С. 423–464.

Сартикова Е. В. Религиозное образование // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 т. Элиста: Герел, 2009. Т. 3. С. 377–380.

Сусеева Д. А. Письма хана Аюки и его современников (1714–1724 гг.): опыт лингвосociологического исследования. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2003. 456 с.

Сусеева Д. А. Письма калмыцких ханов XVIII века и их современников (1713–1771 гг.). Избранное. Элиста: Джангар, 2009. 992 с.

Тувшинтөгс Б. Тод бичгээрх бар хэвлэлийн уламжлал // Б.Я. Владимирцов — выдающийся монголовед века: мат-лы рос.-монг. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, 6–8 октября 2014 г.). СПб.; Улан-Батор: Admon, 2015. С. 165–178.

Хүрэлбаатар Л. Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудалд). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1995. 159 х.

Чуматов В. О. Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. С. 116–131.

Яхонтова Н. С. Ойратский литературный язык XVII в. М.: Вост. лит., 1996. 152 с.

References

Badmaev A. V. Kalmyk Literature of the 18th Century. In: History of Kalmyk Literature. In 2 vol. Vol. 1: Pre-October Period. Elista: Kalm. Book Publ., 1981. Pp. 227–245. (In Russ.)

Badmaev A. V. Zaya Pandita (Copies of the Kalmyk Manuscript of the “Zaya Pandita’s Biography”). Elista: Kalm. Book Publ., 1968. 75 p. (In Russ.)

Batsuur A. Concerning the Distribution of Written Sources in “Clear Script” and Written Culture). In: Clear Script – 360. Khovd: Soyombo Printing, 2008. Pp. 21–30. (In Mong.)

Chumatov V. O. Old-written Monuments of Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics. In: Mongolian Studies Research. Elista: Kalmyk Research Institute of History, Philology and Economics, 1983. Pp. 116–131. (In Russ.)

Efremova V. F. From the History of Religious Education in Kalmykia. In: Lamaism in Kalmykia and Issues of Scientific Atheism. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1980. Pp. 44–50. (In Russ.)

Gedeeva D. B. Genre of Buddhist Messages in Written and Oral Traditions of Kalmyks. In: “Dzhangar” and Epic Traditions of Eurasian Peoples: Problems of Research and Preservation. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2011. Pp. 63–66. (In Russ.)

Kara D. Books of Mongolian Nomads (Seven Centuries of Mongolian Script). Moscow: Vost. lit., 1972. 229 p. (In Russ.)

Khurelbaatar L. Mongolian Translation Bureau (on the Principles of Classical Translation and Skills). Ulaanbaatar: State Publ., 1995. 159 p. (In Mong.)

Korsunkiev Ts. K. Program of Education in Schools at Kalmyk Khurul. In: Lamaism in Kalmykia and Issues of Scientific Atheism. Elista: Kalmyk Research Institute of Language, Literature and History, 1977. Pp. 70–78. (In Russ.)

Kotvich V. L. Experience of Grammar of the Kalmyk Colloquial Language. 2nd ed. Rzhnevica near Prague: Kalmyk Commission of Cultural Workers in the Czechoslovak Republic, 1929. 418 p. (In Russ.)

Kotvich V. L. Russian Archive Documents on Relations with Oirats in the 17th and 18th Centuries. *Bulletin of Russian Academy of Sciences*. Ser. 6. Vol. XIII., 1919. Is. 12–15. Pp. 791–822. Is. 16–18. Pp. 1071–1092, 1199–1214. (In Russ.)

Letters of Viceroy of Kalmyk Khanate Ubashi (18th c.). Letters Facsimile. D. B. Gedeeva (transl., publ., gloss.). Elista: Dzhangar, 2004. 196 p. (In Russ.)

Luvsanbaldan Kh. Re-reporting on the Translation of Clear Script and the Translation of Zaya-Pandita. *Linguistics*. Vol. VII. Fasc. 11. Ulaanbaatar: Academy of Sciences Publ., 1970. Pp. 297–300. (In Mong.)

Luvsanbaldan Kh. Clear Script and their Monuments. Ts. Damdinsuren. Ulaanbaatar: Academy of Sciences Publ., 1975. 356 p. (In Mong.)

Luvsanbaldan Kh., Badmaev A. V. Kalmyk Xylographic Edition of the Sutra “Altan gerel”. In: 320 years of Old Kalmyk Writing. Conf. proc. Elista: Press Department at the Soviet of Ministers of KASSR, 1970. Pp. 80–93. (In Russ.)

Menyaev B. V. Oirat Xylograph from the Private Collection of Khotol-Tuges Dedicated to the Cult of Amitayus. In: *Mongolica-XVII*. 2016. Pp. 61–64. (In Russ.)

Mikhailov G. I. On Oirat Literature. In: Review of Mongolian Literature. II. Ts. Damdinsuren, D. Tsend (ed.). Ulaanbaatar: Academy of Sciences Publ., 1977. Pp. 180–201. (In Mong.)

Muzraeva D. N. Buddhist Written Sources in Tibetan and Oirat Languages in the Collections of Kalmykia. E. P. Bakaeva, A. A. Burykin (ed.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Experience of Archeographic Description and Textological Analysis of Tugmud-gavdzhi Handwritten Translation (on the Material of Chapter VI of Ойлгун даи “The Sea of Parables”). *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2012. No. 3. Pp. 167–185. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Tibet-Mongolian Narrative Literature of the 17th–18th Centuries (Translated Written Monuments in Mongolian and Oirat Languages). Elista: Dzhangar, 2013. 150 p. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Concerning the Collection of Buddhist Literature by gavdzhi Togmed-Ochir (Tugmud gavdzhi) (1887–1980). In: IX International Congress of Mongolian Studies Experts (Ulan-Bator, 8–12 August 2006). Moscow: KMK Publ., 2006. Pp. 293–297. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Concerning the Prayer Texts of Dharani (on the Materials of the Tibetan Collection of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS). *Mongolian Studies*. No. 2. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2003. Pp. 46–68. (In Russ.)

Muzraeva D. N. Hymns of Praise from the Tibetan Collection of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS. *Russian Mongolian Studies*. Bulletin 5. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2001. Pp. 266–278. (In Russ.)

Namzhavin S. On the Stratification of the Development of the History of Clear Script. *Mongolian Studies*. No. 2. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2003. Pp. 68–81. (In Mong.)

Nominkhanov Ts.-D. Essay on the History of the Kalmyk Script. Moscow: Nauka, 1976. 140 p. (In Russ.)

Norbo Sh. Zaya-Pandita (Materials for Biography). D. N. Muzraeva, K. V. Orlova, V. P. Sanchirov (transl.), V. P. Sanchirov (ed.). Elista: Kalm. Book Publ., 1999. 335 p. (In Russ.)

Orlova K. V. Description of Mongolian Manuscripts and Xylographes Kept in the Funds of Kalmykia. In: Bulletin of the Society of Oriental Studies. Is. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies, Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2002. 85 p. (In Russ.)

Radnabhadra. Moonlight. History of Rabdzham Zaya-Pandita: Facsimile of the Manuscript G. N. Romyantsev. A. G. Sazykin (transl.). A. G. Sazykin (comment.). Ser. Monuments of Eastern Culture. Vol. 7. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 1999. 176 p. (In Russ.)

Sartikova E. V. Religious Education. In: History of Kalmykia from Ancient Times to the Present Day. Vol. 3. Elista: Gerel, 2009. Pp. 377–380. (In Russ.)

Sazykin A. G. A Handwritten Book in the History of Mongolian Peoples Culture. In: A Handwritten Book in the Culture of Peoples of the East (essays). Book 2. Moscow: Nauka, 1988. Pp. 423–464. (In Russ.)

Sazykin A. G. Concerning Periodization of Translation Activity of Oirat Zaya-Pandita. In: Written Monuments and Problems of History of Culture of Peoples of the East. XII Annual Scientific Session of the Academy of Sciences of the USSR (short reports). Part 1. Moscow: Vost. lit., 1977. Pp. 134–140. (In Russ.)

Suseeva D. A. Letters of Kalmyk khans of 18th Century and their Contemporaries (1713–1771). Selected. Elista: Dzhangar, 2009. 992 p. (In Russ.)

Suseeva D. A. Letters of khan Ayuka and his Contemporaries (1714–1724): Experience of Lingvosociological Research. Elista: Kalmyk State University Publ., 2003. 456 p. (In Russ.)

Tuvshintugs B. Clear Script Tradition. In: B. Ya. Vladimirtsov, Outstanding Mongolian Studies Scholar of the Century. Conf. proc. (St. Petersburg, 6–8 October 2014). St. Petersburg, Ulan Bator: Admon, 2015. Pp. 165–178. (In Mong.)

Yakhontova N. S. The Oirat Literary Language of the 17th century. Moscow: Vost. lit., 1996. 152 p. (In Russ.)

Демонический персонаж сказки об Унекер Торлиktу хане The Demonic Character of the Tale of Uneker Torliktu Khan

The Demonic Character in the Tale of Uneker Torliqtu 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 (Doct. of Philosophical Sc.), Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: baazr@mail.ru.

Аннотация: «История Унекер Торлиktу хана» — популярное произведение калмыцкой старописьменной литературы, получившее широкое распространение и в устной форме. В данной работе на основе устных вариантов этого текста выявляется влияние письменной традиции на изображении образа демонического персонажа.

Ключевые слова: письменное произведение, устная версия, демонический персонаж.

Abstract. *The History of Uneker Torliqtu Khan* is a popular literary composition of the Old Kalmyk written tradition that got widespread in its oral form. Proceeding from the analysis of some oral versions, the paper reveals the influence of the written tradition on depicting a demonic character.

Keywords: written composition, oral version, demonic character.

В калмыцкой старописьменной литературе есть произведение, которое в сказочной форме восхваляет буддийское учение. Это «История Унекер Торлиktу хана» («*Ünekēr Törölkitü xāni tuuĵi orošibo*»), которая получила широкое распространение не только в письменной [Сазыкин 1988: № 307–310; Gerelmaa 2005: № 293], но и в устной формах. Известно о восьми вариантах устной версии этого произведения, записанных у калмыцких сказителей в разное время и под разными названиями: «Умкэ Төрлт хан» [Хальмг туульс 1968: 239–247], «Эк уга үлдсн хаана хойр көвүн» [Хальмг туульс 1972: 150–162], «Жижларам шулм күүкн» [Хальмг ту-

ульс 1974:66–71], «Аю Чикт» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 143. С. 144–152], «Үмкә Төрлгт хан» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 147. С. 196–204].

Структура как письменного, так 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) ведьма-*шулмуска* насылает смертельную болезнь на жену хана;
- 3) в облике дочери пастуха, ведьма-*шулмуска* становится женой хана;
- 4) мнимая болезнь мачехи-*шулмуски* для умерщвления детей хана;
- 5) спасение детей мудрым министром Аянг-тушимелем;
- 6) долгий путь и прибытие детей в другую страну;
- 7) женитьба, возвращение и встреча героя с постаревшим министром;
- 8) умерщвление мачехи-*шулмуски*, вызволение отца и подданных;
- 9) перекочевка с подданными в другую страну.

Некоторые элементы этой структуры в устных вариантах обозначены схематично либо вообще отсутствуют. Даже те сказки, в которых сохранились все сюжетные элементы структуры, представляют собой отличные от письменного текста сказочные повествования. Устойчивыми остаются основные персонажи повествования, несмотря на вариацию их имен. Одним из таких персонажей сказки, как видно из вышеприведенной структуры сказки, является демонический образ *шулмуски*. Тем не менее необходимо признать, что влияние письменного источника отразилось на содержании устных вариантов даже в изображении этого демонического персонажа.

В большинстве вариантов сказки сюжетные ситуации, связанные с этим персонажем, выстраиваются в следующей последовательности:

- 1) пятьсот *шулмусок* живут в горах, в стороне от благоденствующей страны Умке Торлику хана;

2) пятьсот *шулмусок* решают разорить эту страну и отправляют для исполнения задуманного самую младшую (или старшую) *шулмуску*, наделив ее злыми чарами;

3) *шулмуска* насылает смертельную болезнь на жену хана и, приняв облик дочери ханского пастуха, становится его женой;

4) мачеха-*шулмуска*, обратившись мнимо больной, пытается умертвить детей хана;

5) подчинив хана, *шулмуска* стала охотиться на его подданных, поедать их печень и сердца;

6) повзрослевший герой возвращается и убивает мачеху-*шулмуску*.

Несмотря на то, что каждая сюжетная ситуация замкнута внутри себя, она структурируется в зависимости от предшествующей ситуации и последующей. Традиционно в сказочных сюжетах, замкнутая внутри себя сюжетная ситуация не зависит от предшествующей и последующей ситуации [Неклюдов 1994: 265]. Остановимся более подробно на переходе от одной сюжетной ситуации к другой, обусловливающей как изменение облика персонажа, так и мотивировку, объясняющую это изменение в сказках, оставшихся в поле влияние письменной литературной традиции.

Первая и вторая сюжетные ситуации связаны с зачином сказки, в которой противопоставляются благоденствующая страна Умке Торлику хана и страдающие от погодных ненастий шулмуски, живущие по соседству в горах. В развернутом виде эта сюжетная ситуация присутствует лишь в трех текстах сказок: «Үмкә Төрлүт хан» (инф. С. Манджигов), «Җижларам шулм күүкн» [Хальмг туульс 1974: 66–71], «Аю Чикт көвүн» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 143. С. 144–152].

В этих сказках пятьсот *шулмусок* причину своего бедственного положения видят в благоденствии соседней страны. Поэтому на общем совете решают разорить ее. Самая младшая из *шулмусок* (*Ки Ганьдг Алала Бембг, Җижларам*) самостоятельно вызывается на решение этой трудной задачи и просит наделить ее силами и чарами 499 ее старших сестер.

Зачин еще одной сказки об Умке Торлику хане [Ramstedt 1919: 214–237] несколько отличен от вышеуказанных вариантов. В течение

семи лет пятьсот *шулмусок* пытаются нанести вред благоденствующей стране Шамбале, но не достигают успеха, поскольку эта страна находится под защитой перерождения Белой Тары. Тогда их взоры обращаются на другую благоденствующую страну, которой правит Умке Торликут хан. Эта страна также оказывается недоступной им, поскольку на ее защите стоит жена хана, являющаяся перерождением Зеленой Тары и дочерью Белой Тары. Тогда они наделяют своими злыми чарами одну из своих *шулмусок*.

Более разнообразно выстраивается третья сюжетная ситуация. В некоторых сказках для того, чтобы попасть в страну Умке Торликут хана и наслать смертельную болезнь на его жену *шулмуске* приходится преодолевать, казалось бы, непреодолимые трудности. Жена хана, перерождение Зеленой Тары, обладает чудесной силой и даром ясновидения. Поэтому *шулмуске* предстоит выбрать такой момент, когда она будет беззащитна.

Например, в сказке, записанной Г. Й. Рамстедтом, в течение семи дней ей не удастся воплотить свой злой умысел. В этот момент в сюжетной ситуации сказки неожиданно появляется зловещий *шулмус* Гамба Гюнзег, который помогает ей наслать на ханшу смертельную болезнь. Интересно, что этого демонического персонажа нет ни в одном из известных вариантов этой сказки, неизвестен он и письменной версии произведения. По совету этого зловещего персонажа *шулмуска* насылает смертельную болезнь на ханшу в предрассветных сумерках.

В другой калмыцкой сказке, «Үмкэ Төрлт хан» [Хальмг туульс 1968: 239–247], это также происходит на рассвете, когда ханша выходит на улицу по надобности с расстегнутым воротом и без головного убора, *шулмуска*, затаившаяся над дверью, сверху насылает на нее смертельную болезнь. В этой части устного повествования присутствует комментарий рассказчика, который объясняет народное представление о том, что человек, нарушивший запрет и вышедший за порог дома во внеурочное время без головного убора и с расстегнутым воротом, может подвергнуться болезни, насланной нечистой силой.

Затем *шулмуска* целенаправленно обращается в дочь ханского пастуха, поскольку понимает, что рано или поздно ханше будут

искать замену. Это обращение во всех сказочных сюжетах описано одинаково. Встретив в лесу девушку, пасущую телят, она умерщвляет ее и вселяется в ее тело. С этого момента дочь пастуха превращается в прекрасную девушку, что приводит в изумление даже ее престарелых родителей. В одной из калмыцких сказок [Ramstedt 1919: 214–237] отец девушки высказывает мнение о том, что в его дочь вселилась *шулмуска* и ее надо убить.

Во всех сказочных сюжетах, несмотря на предупреждение об опасности жениться на дочери пастуха, в которую вселилась *шулмуска*, хан, плененный ее чарами, берет ее в жены. Правитель также обладает чудесной силой и даром ясновидения, но стоит ему попробовать простоквашу, поднесенную красавицей-*шулмуской*, или приблизится на расстояние действия ее злых чар, он лишается своего чудесного дара и полностью подчиняется злой воле.

В четвертой и пятой сюжетных ситуациях мачеха-*шулмуска*, обратившись мнимобольной, требует для своего выздоровления легкие и сердца сына и дочери хана, которые представляют для нее смертельную опасность. После бегства детей в другую страну *шулмуска* со своими сестрами устраивают охоту на подданных хана, поедая их легкие (печень) и сердца. Эта пятая сюжетная ситуация в содержании сказки раскрывается рассказом старого министра о случившемся в стране вернувшемуся домой повзрослевшему сыну хана.

Согласно этому повествованию, ежедневно *шулмуска* отправляется на охоту на восходе солнца и возвращается на закате дня, подвесив на одном клыке мясо ста человек, на другом — мясо еще ста человек. Она варит это мясо, ест его и кормит им хана. Затем, вытянув свой длинный клюв и напившись кровью хана, она засыпает. Именно в этот момент она теряет свои злые чары, и для того чтобы ввести в заблуждение врага, во сне она приговаривает: «Я еще не уснула». Герой повествования, воспользовавшись этим моментом, отрубает ей голову.

Во всех вариантах калмыцкой сказки указывается на то, что просто так убить *шулмуску* нельзя. Необходимо получить на это разрешение хана. Поскольку отец под влиянием злых чар находится в полуживом состоянии, в устном варианте герой произносит свою

просьбу, обращаясь к одеянию отца, затем одевает одеяние хана и сам же дает себе положительный ответ. Более убедительно это действие описано в письменном варианте. Герой кладет ханскую тиару на престол и трижды просит разрешения убить мачеху-шулмуску. Затем надевает ханскую тиару на себя, садится на ханский престол и трижды дает положительный ответ на свою же просьбу.

Появление героя во дворце отца всегда сопровождается его идентификацией *шулмуской*. Вернувшись с охоты с добычей, она чувствует его присутствие. В содержании всех сказочных сюжетов это передается в виде устоявшейся формулы: «Фу, фу! Духом таракана-вонючки запахло» (*Үмкэ цогц хорхан үнр һарад бээнэ; Оңһдг хорхан үнр һарад бээнэ*). Такая своеобразная идентификация героя свидетельствует о его силе и опасности для демонических персонажей.

Как всякий демонический персонаж, *шулмуска* неуязвима для обычного оружия и способна к регенерации отрубленных частей тела. Поэтому герой отрубает спящей *шулмуске* голову мечом своего отца проговаривая при этом формулу, что не он отрубает ей голову, а меч отца. Отрубленная голова и туловище шулмуски продолжают нападать на героя. Нейтрализация этих частей тела происходит с помощью кожаных мешков, сшитых женой героя. Затем тело шулмуски сжигается, а пепел закапывается и придавливается огромным камнем.

Таким образом, из содержания калмыцких сказок видно, что образ демонического персонажа отличается от сложившейся в фольклоре традиции изображения таких персонажей. Логика действия демонического персонажа в каждой последующей сюжетной ситуации обусловлена предыдущей ситуацией, что вообще не характерно для устной традиции. В калмыцких сказках отсутствует описание внешнего вида *шулмуски*, за исключением сюжетов, уже далеко отошедших и утративших связь с изначальной письменной формой произведения. К примеру, в сказке «Жижларам шулм күүкн» она описывается в виде огромной недюжинной силы *шулмуски*, у которой джейраньи ноги, медный клюв и заброшенные крест-накрест за плечи длинные груди (*Генткн одак герген, дарк, күмн эәһэд үкх өңгтэ, зеер шилвтэ, зес хоңшарта, кецэн холвад эм деерэн хайчкхн,*

хамг юм энд-тендэн дүүждлн шилвэд орад ирнэ) [Хальмг туульс 1974: 66–71].

Более устойчивое изображение этого персонажа сохранилось в устных вариантах этой сказки у синьцзянских калмыков. Творческая фантазия синьцзянских сказителей находит выражение в развитии всех шести сюжетных ситуаций. При этом часть сказок по своему содержанию очень близка к письменной версии, но отличается образностью языка, насыщенного характерными для устных произведений художественными приемами, и требует отдельного исследования.

Источники

- НА КалмНИЦ РАН — Научный архив КалмНИЦ РАН.
Хальмг туульс. II боть. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1968. 266 с.
Хальмг туульс. III боть. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1972. 252 с.
Хальмг туульс. IV боть. Элст: Хальмг дегтр haphач, 1974. 274 с.
Ramstedt G. Kalmückische Sprachproben, gesammelt und hrsg. von G. J. Ramstedt. 1 Teil. Helsingfors, 1909. 2 Teil. Helsingfors, 1919. 154 + 83 s.

Sources

- Kalmyk Fairy Tales. Vol. II. Elista: Kalm.Book Publ., 1968. 266 p. (In Kalm.)
Kalmyk Fairy Tales. Vol. III. Elista: Kalm.Book Publ., 1972. 252 p. (In Kalm.)
Kalmyk Fairy Tales. Vol. IV. Elista: Kalm.Book Publ., 1974. 274 p. (In Kalm.)
Ramstedt G. Kalmyk Speech Samples, Collected and Published. by G. J. Ramstedt. Part 1. Helsingfors, 1909. Part 2. Helsingfors, 1919. 154 + 83 p. (In Germ.)
Scientific Archive of Kalmyk Scientific Center of the RAS. (In Kalm.)

Литература

- Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Государственное Русское географическое общество, 1929. 118 с.
Неклюдов С. Ю. Экскурс в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак. Сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике. Памяти А. Н. Журина. М.: Русский учебный центр МС, 1994. С. 262–268.
Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР: в 3 т. М.: Наука, 1988. Т. 1. 507 с.
Gerelmaa G. Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature bu Gerelmaa Guruuchin. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын товч бүртгэл. Ulaanbaatar, 2005. 270 p.

References

- Andreev N. P. Index of Fairy Tales according to the Aarne System. Leningrad: State Russian Geographical Society, 1929. 118 p. (In Russ.)
Gerelmaa G. Brief Catalogy of Oirat Manuscripts Kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar, 2005. 270 p. (In Eng.)
Neklyudov S. Yu. Excursion to Mongolian Demonology Area: Autocommentary of an Epic Narrator. In: Sign. Collection of Articles on Linguistics, Semiotics and Poetics. In Memory of A. N. Zhurinsky. Moscow: Russian Training Centre Internatioanl Cooperation, 1994. Pp. 262–268. (In Russ.)
Sazykin A. G. Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. In 3 vol. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1988. 507 p. (In Russ.)

УДК 821.512.37

DOI 10.22162/2500-1523-2017-11-152-164

**Описание значений заголовочных слов в «Толковом
словаре языка калмыцкого героического эпоса
„Джангар“»**

Description of the Values of Header Words in the “Explanatory
Dictionary of the Language of the Kalmyk Heroic Epic “Jangar”

A Definition Dictionary of the Language of the *Jangar* Epic:
Describing the Meanings of Some Header Words

С. Е. Бачаева (S. Bachaeva)¹

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

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

Аннотация. В Калмыцком научном центре РАН продолжается работа по созданию «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“». В данном исследовании рассматриваются заголовочные слова *бал* I ‘мед’, *бал* II ‘темный’, *тамб* ‘блестящий’, *маңхн* ‘отдающий белизной’, встречающиеся в «Джангаре». В работе мы апробируем словарные статьи на указанные лексемы, их толкования.

Ключевые слова: эпос «Джангар», толковый словарь, словарная статья, толкование.

Abstract. A Definition Dictionary of the Language of the *Jangar* Epic is being currently compiled by research associates of the Kalmyk Scientific Center of the RAS. The paper examines the header words as follows: *bal* I ‘honey’, *bal* II ‘dark’, *tamb* ‘shiny’, *maṅkhn* ‘whitish’ — and provides corresponding dictionary entries.

Keywords: epic of *Jangar*, definition dictionary, dictionary entry, word interpretation.

В настоящее время в современной монголистике одним из наиболее актуальных направлений является изучение языка фольклорного эпического текста. В исследованиях ученых Г. Ц. Пюрбеева [2015], А. Ш. Кичикова [1997], Б. Х. Тодаевой [1976], Э. Ч. Бардаева [1980], Д. А. Павлова [1980] дается подробный анализ лексики, морфологии, фразеологии калмыцкого героического эпоса «Джангар». Язык калмыцкого героического эпоса «Джангар», самобытного эпического произведения, настолько богат и разнообразен, что требует серьезных лингвистических разработок и специальных трудов в данной области [Бачаева, Очирова, Мулаева 2014: 106].

К одному из таких трудов можно отнести создание «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“», работа над которым ведется в Калмыцком научном центре РАН [см. подр.: Бачаева 2016; Куканова 2016; Мулаева 2016].

В связи с тем, что материалом для создания словаря служат песни «Джангара», при толковании слов берутся только те значения, которые лексема имеет в эпическом тексте. Как отмечает В. В. Куканова, «эпические песни выступили материалом для создания толкового словаря, который ограничен только одними текстами по жанровой принадлежности, что во многом влияет на само компилирование словарных статей: язык эпоса содержит в себе ответы на многие вопросы как лингвистического, так и этнологического характера. Составитель словарных статей должен понимать и осознавать, что имеет дело с сакральным текстом, где истинный смысл скрыт в метафорических, метонимических, символических ассоциациях» [Куканова 2016: 186].

Как известно, в структуру словарной статьи входят заголовочное слово, транскрипция, грамматические и стилистические пометы, фразеологизмы, коллокации. В толковом словаре центральное место имеет адекватное, четкое толкование. Е. А. Фивейская считает, что в семантизации слов главную роль в словарной статье толкового словаря играет толкование. Традиционно единицей отдельного толкования выступает лексико-семантический вариант слова (самостоятельный семантический компонент слова или отдельное его значение) [Фивейская 2007: 226].

По мнению Ц. Сэрээнэн и Ш. Цолмон, «содержательная сторона любого слова связана с объективными свойствами предметов и явлений реальной действительности, отраженными в общественном сознании и в языке. Поэтому основной целью дефиниций в толковых словарях является экспликация этой фундаментальной связи языка и реальной действительности. Многие толковые словари разного типа предпочитают описательные классические толкования, которые дают наиболее полное представление о предмете, позволяя объективировать довольно сложные понятия и разнообразные семантические ассоциации» [Сэрээнэн, Цолмон 2014: 49].

В данной работе мы рассмотрим лексические единицы *бал*, *тамб*, *маңхн*, функционирующие в эпосе «Джангар», какие значения они имеют в лексикографических источниках, и дадим им толкования. Первым проанализируем слово *бал*.

Бал в «Калмыцко-русском словаре» имеет несколько значений: **бал I** ‘мед; нектар’; *зөөгин бал* ‘пчелиный мед’; *бал цуглулх* ‘собирать мед (о пчелах)’; **бал II 1** ‘привкус (окиси металла)’; *зесин бал* ‘привкус (окиси) меди’ 2) ‘пятно, след (остающийся от прикосновения металла)’ 3) ‘синяк’; *көкрэд бал болж одв* ‘образовался синяк’; **бал III** ‘бал; бал-маскарад’; **бал IV 1.** ‘графит’ 2. ‘графитовый’; *бал карандаш* ‘графитовый карандаш’. В этом же словаре содержится лексическая единица **бала I** ‘темнота; слепота; невежество // темный; слепой; глупый; невежественный’; *сурсн — дала, эс сурсн — бала* ‘ученый — велик, неуч — темнота’; **бала II** ‘нагар (в стволе после выстрела)’ [КРС 1977: 78].

Б. Х. Тодаева в «Опыте лингвистического исследования эпоса „Джангар“» выделяет два значения у слова *бал* 1) ‘совсем, совершенно’; *бал улан өвдгэрн дөңл уга авла* ‘принимал (Санал) бочку (в правую подмышку) без всякой поддержки своим красным коленом’; 2) ‘перен. темный, крепкий’; *балин улан арзин суур болв* ‘настала пора для крепкой красной водки-арзы’ [Тодаева 1976: 206].

В «Калмыцко-русском словаре» А. Позднеева *бал* ‘мед’: *сурхуль бал шикрэс чигн эмтэхн* ‘ученье слаще меда и сахара’; *бали* ‘сила’; *балар* ‘темный, мрачный // глупый, безтолковый’ [Позднеев 2011: 119]. В трехязычном «Монгольско-русско-французском словаре» Юзеф (Осип Михайлович) Ковалевского *бал* ‘мед’; *бала* ‘сила,

мужество, крепость' [Ковалевский 1844: 1073–1074]. В словаре М. У. Монраева *бала* 'I мальчик, II глупый, невежественный': *Балака сунян эвшэв: балата* көдлж чаддгов [Монраев 2002: 34].

В «Толковом словаре монгольского языка» *бал* имеет 6 значений: **бал I** зөгийн цэцгийн шүүсээр боловсруулах чихэр амттай өтгөн зүйл; зөгийн бал; цагаан бал; шар бал; **бал II** 1. нүүрс төрөгчи йн нэгэн янзын эрдэс; харандаа, гал даах сав зэргийг хийнэ; 2. харандааны гол; **бал III** 1. тугалга, зэс мэтийн төмөрлөгийг юманд хавирах үрэхэд гарах будаг; тугалганы бал; зэсийн бал; 2. зэс, төмөр мэтээс юманд орж шингэх амт; зэсийн бал орсон сүү; бал амтагдах; **бал IV** бал балбалах хүүхдийн анх хөлд орох үед арай ядаж тогтнон зогсох; **бал V** 1. согтож буюу зөнөглөж ухаан мэдрэл алдрах, самуурах; бал болох; 2. балаг болох; хар бал хори; **бал VI** эмийн ургамал, балуу 'бал I сладкое сиропообразное вещество, вырабатываемое пчелами из нектара цветов; пчелиный мед; белый мед; желтый мед; бал II 1. графит один из минералов образованный из каменного угля; из него изготовляют карандаши, огнеупорную посуду; 2. грифель карандаша; бал III 1. привкус окиси металла, который появляется от металлов, например от свинца или меди; 2. привкус металла, который остается от соприкосновения с металлом; молоко с прикусом меди; иметь прикус (металла); бал IV едва держаться на ногах, о детях, которые только начинают ходить; бал V терять рассудок от алкоголя; потерять память; бал VI лечебное растение; восковое дерево, медуница' [Цэвэл 1966: 69].

Е. В. Сундуева считает, что «в ойратском языке чистой основы *bal* не зафиксировано, однако есть производные глагольные формы. При этом значения *balālā-* (дерб., баят., хотон.), *billi-* (дзахч., торг., элет., урянх.) — 'разрушать, уничтожать, разорять' — даны как переносные значения от 'замазывать, затушевывать' 1, равно как монг. *балла-*, бур. *балла-*: 1) 'замазывать, затушевывать'; 2) 'стирать, зачеркивать'; 3) 'разбивать, дробить, ломать, разрушать'; 4) 'разрыхлять, разбивать (навоз)'. На наш взгляд, значения 'замазывать' и 'разбивать' следует помещать в разные словарные статьи, поскольку они восходят к разным этимонам. Первое семантически связано с п.-монг. *balai* — 'слепой; помраченный', *balar* — 'темный, неясный', а второе — непосредственно с превербом *bal*. То же находим в монг.

балра — ‘стираться, стусевываться, изглаживаться’» [Сундуева 2017: 164].

Г. Ц. Пюрбеев в монографии «Эпос „Джангар“: культура и язык» *бал* переводит как ‘темный’ — *балин (бал) улан арз* ‘темно-красная арза’ и второе значение ‘мед’: богатырям во дворце Джангара подают яства, приготовленные на сто вкусов (*зун амтн төгсгсн идэн*) и разные напитки — *балын амтар балһулдг, балтын амтар тамшалһдг балң улан арзин сүүрт суусн цагт* ‘на пиру, где сидят за крепкой арзой, дают запивать медовым напитком, закусывать вкусными пряниками’ [Пюрбеев 2015: 79]. Учитывая все значения слова *бал* в рассмотренных словарях, мы составили следующую словарную статью:

БАЛ I |bal¹| (5)

б. н. зөгмүд цецгүдин урһмлин шүүсэс кедг эмтэхн өткн юмн
‘сладкое густое вещество, вырабатываемое пчелами из нектара цветов’

▪ *Эн һурвн күүһэн һарһчад, / Балын амтар балһулдг, / Балтан амтар тамшалһдг / Балң улан арзин сүүрэн бэрэд, / Айстан дүүгэд суунал* [БМ: IV].

▪ *Балын амтар балһулдг, / Балтан амтар тамшалһдг / Балң улан арзан сүүрэн бэрэд, / Айстан дүүгэд бээнэл* [БМ: I].

▪ *Орад иргсн бийнь, / Үдэн нарн һаңхтл, / Балын амтар балһулдг, / Балтан амтар тамшалһдг / Балң улан арзан сүүрэн бэргсн, / Далн күн хоосн бийинь / Дамжлж эрэ даадг / Далһа цаһан шаазңгар / Хан Жаңһрас авн-һарһн дуулад бээнэл, / Адун өсхин белг гихэд, / Барун эркнэс орулн нег дуулад бээнэл* [БМ: I].

▪ *Балын амтар балһулдг, / Балтан амтар тамшалһдг / Балң улан арзан сүүрд / Суугсн цагтнь, / Туһл туулн Кеертэ / Һалзу Һал Маңна гидг нойн / Орж ирэд суувл* [БМ: I].

□ **бал улан өвдг**¹

▪ *Тедү аңхн дунд / Дэтин арвн тавн наста / Бөк Санл нойн / Эрднь хул бишмүдин ханциг / Тоха талан шаңхглад, / Гүн теркдж,*

¹ Комментарий редактора: скорее всего, мнение автора в трактовке данного термина ошибочно. Думается, что здесь слово *бал* используется в значении «крепкий, сильный».

нарв; / Тулг нертэ бедрэн / Дуһрад ярлзгсн бээдг; / Хойр еңгр мөңгн бөглэһинь / Суһлад, барун сүүвдэн авхларн, / **Бал улан өвдгэн** дөңнл уга авла; / Баатр Жаңһрин зергд орулад, / У цаһан бөглэ суһлад, / Ут цаһан хувң бэрэд, / Санл сөңгинь күргв [МД: II].

■ Тулг нертэ бедрэн / Дуһргсн бээдг; / Хойр бөглэһинь суһлад, / Нег сүүвдэн теврэд авхларн, / **Балын улан өвдгтэн** күрел уга, / Баатр богдын зергд орулв [МД: I].

■ Көк торһн цалмар дамжад, / Көвң цаһан зооһинь илэд, / Эрвлзгч тевгтнь / Балмин тавн хурһан тальвв, / **Балын улан өвдг** деерэн дарв, / Кееһин шинжсүр мөңгн ногтын хаяд өгв [МД: III].

БАЛ II [bal⁴] (16)

ч. н. 1) харвцр өңгтэ, хар өңгд өөрхн

‘темный, по цвету ближе к черному’

■ Укл уга мөңкин орнь дүңгәһэд, / Увл уга зуни орнь дүңгәһэд... / Баатр богдын зергд / Багтмһарн орад, / **Балын** улан арзин сүүр болв [МД: III].

2) күүнэ нер тогталһнд орлцад, оньдин эпитет болна

‘входит в состав имени собственного, является постоянным эпитетом’

■ Арз Зууһин Улан Хоңһрнь / Балын Улан мөрч бээнч? [БМ: V].

■ Арвн алд бул торһн цулвраснь / Алд делм Балын Улан Арслңнь бэрэд зогсвл, / Хурдлад одхан сангсн Көк_Һалзн күлгнь / Хальгн дальгад зогсв гинэл [БМ: II].

■ Көк Самбан ташу тал / Күүкн Көк_Һалзныг авхар, / Хала мөңгн / Хазаринь сүүвдэд, / Һучн наста / Балын Улан Арслң / Бөгшин гүүв [БЦ: I].

Рассмотрим редко используемую в песнях эпоса «Джангар» лексическую единицу *тамб*, *тамбл* (данное слово встречается в Малодербетовской и Багацохуровской версиях, частотность которой — 1 раз *тамб*, 5 раз *тамбл*). В словаре Б. Х. Тодаевой данная лексема переводится как ‘блестящий’; *тамб* *лүүдң лавишта гинэ* (‘сказывают, у нее халат из блестящего шелка’). В остальных словарях данное слово не встречается. Вслед за Б. Х. Тодаевой мы даем толкованию слову и его варианту *тамб*, *тамбл* как ‘блестящий, пылающий’, так как оно в приведенных примерах сочетается с

предметами, которые могут быть блестящими: *тамбл луудң лавиш* ‘блестящий шелковый халат’, *тамбл шар-цоохр бумблв* ‘блестящий желто-пестрый дворец’, *үдин тамб шар нарн* ‘полуденное пылающее желтое солнце’. Ниже приведен рисунок лексемы *тамбл* в морфологическом анализаторе TextAnalyzer [информацию о программе см.: Куканова, Каджиев 2014].

Словарная статья *тамб, тамбл*:

ТАМБ, ТАМБЛ |tamb[^], tamb[^]l| (6)

ч. н. йилһрдг гилвксн хурц герлтэ

‘отличающийся ярким блестящим цветом’

■ *Үкл уга мөңкин орта, / Үвл уга зунн орта; / Өрин улвр шар нарн / Мандлж хардг, / Увьяр өңгтэ ноһан / Шавиш хардг, / Үдин тамбл шар нарн / Мандлж хардг; / Асхни делкән шар нарн / Дегжэд орх алднд, / Манр хар арзин утан / Манрад, оһтһуд / Цоонглсн бээдг [МД: II].*

■ *Үкл уга мөңкин орта, / Үвл уга зунн орта, / Үрглжэд живхлңтэ / Баатр Бумбин орта; / Өрин улвр шар нарн / Улвтрж харна, / Увьяр өңгтэ ноһань шавин харна, / Үдин тамбл шар нарн мандлж харна, / Тэрн хар батхннь / Жиргж харна, / Жирклң хурнь орна, / Живсрң нарн харна [МД: III].*

■ *Таж торһн гидг терлгтэ гинэ, / Тамб луудң лавишта гинэ; / Урн ээжснь ишкэж гинэ, / Уржсин Бадм гидг хатн уйжс гинэ, / Тэвн туулн мөрн үнтэ гинэ; / Таңсг мөңгн халвңган / Эрднь сээхн толһадан / Тальвжс үмсч гинэ; / Зуузаһинь уйгсн цагтнь, / Зун алтар шаң өгч гинэ, / Давхрлһань уйгсн цагт, / Далн алтар шаң өгч [БЦ: I].*

■ «Алдр Жаңһрин тамбл Зууһин / Шар-цоохр бумблваһинь / Балвлнав!» гижс суудг болна [БЦ: II].

■ *Тамбл Зууһин шар-цоохр бумблваһинь / Балвлгсн цагтан келхнь яһна [БЦ: II].*

■ *Тамбл шар-цоохр балһд минь / Балвлгсн цагтан, келхнчн [БЦ: II].*



В эпосе «Джангар» очень богатая ландшафтная лексика, которая включает наименования небольших холмов, горных вершин, ручейков, рек, морей, океанов. К более употребительной лексеме данной группы относится уул ‘гора’. Очень часто в тексте эпоса уул встречается в сочетании с *маңхн*. В «Калмыцко-русском словаре» *маңхн* имеет два значения 1) ‘лысый, плешивый’; *маңхн толһа* ‘лысая голова’ 2) ‘перен. снежный’; *маңхн цаһан уул* ‘гора со снежной вершиной’; *маңхн цаһан уул* ‘белая снежная гора’ [КРС 1977: 343]. В «Толковом словаре монгольского языка» *манхан* — *морины чилбэн цагаан зүстэй*; *манхан цагаан морь*; *манхан үхэр* (*бие хар, толгой цагаан эсхүл бие цагаан толгой хар зүстэй үхэр*) ‘масть лошади со звездочкой на лбу; белоголовая лошадь; белоголовая корова (тело коровы черное, а голова белая или же сама белая — голова черная)’ [Цэвэл 1966: 331].

В словаре Б. Х. Тодаевой *маңхн* — отдающий белизной; *маңхн цаһан толһаһарн һазр тулад* ‘кувыркается, ударяясь оземь, его отдающая белизной голова’. В эпосе «Джангар» *маңхн* обозначает название горы: *Өл Маңхн уул* ‘Сизо-белая гора’, *Бумбин Маңхн Цаһан уул* ‘священная бумбайская гора Мангхан Цаган’; имя человека: *Маңхн богд хан*; сочетается с существительными, обозначающими зверей: *өл маңхн цаһан туула* ‘сизо-белый заяц’ [Тодаева 1976: 331].

Как пишет Г. Ц. Пюрбеев, с мифопоэтическими воззрениями связано название Величественной сизо-белой горы (*Өл Маңхн цаһан уул*), соединяющей, как сказано в эпосе, своей пуповиной землю с небом (*Һазр теңгр хойрин киисн болад*). Она выполняет функцию культовой священной горы Бумбайской страны и размещается в самой ее середине [Пюрбеев 2015: 171].

МАҢХН |maŋxˠn|

1. б. н.

1) уулын нер темдглнэ, цаһан цасар бүркэтэ

‘обозначает название горы, покрытой белым снегом’

- *Өмэрэн хэлэж урһсн* / *Өл Маңхн уулын ора харһв* [ЭО: IV].
- *Бумб дала дүүрн делдүлгсн*, / *Бас Замб Төвдэн дүүрн делдүлгсн*, / *Шикрлүһин адг дунд*, / *Шилтэ Зандн һолын цутхлңд*, / *Арта арвн хойр һолын цутхлңд*, / *Өргн Шарту далан көвэд*, / *Өндр Маңхн Цаһан уулын* / *Довтлгч омрун дор* / *Дуут Жаңһрин өргэг* / *Долан сайяр делдүлгсн бээдг* [МД: I].

▪ «Өндр **Маңхн** Цаһан уулан тэкжэ морднав» гижэ, / Долан хонгт арзин сүүр болвл [БМ: IV].

▪ Долан хонгт гүүлгсн цагт, / Өмөрэн хэлэжэ урһгсн / Өл **Маңхн** Цаһан уулын ора харһлдв [ЭО: VIII].

▪ Арнзлыһан унжэл авад, / Армиһэн делжэл авад, / Өндр **Маңхн** уулын ора деер кевтгсн / Өлн арслңд гүүһэд күрэд ирнэ [БН: I].

2) күүнэ нер темдглнэ, халцха цаһавр толһата гидг чинртэ
‘обозначает имя человека, букв.: лысая белая голова’

▪ **Маңхн** богд хан келн бээнэ: / «Богд Жаңһр, тана кишг үлү сэнжэ, / Уулын нег нарн минь унв» гийһэд, / Тавн зун залуһан дахулад хэрв [ЭО: I].

▪ **Маңхн** богдын ач, / Маңхжсан Мала Цаһан гидг бөк, / Тавн зун күүһэн / Дахулад иргсн бээнэ [ЭО: I].

2. ч. н. цаһан, пасна, үснэ өңгтэ
‘белый, цвета снега, молока’

▪ Ардаснь хэлэхнь — / Урһа зандн кевтэ нээхлэж сууна, / Өмнэснь хэлэхнь / Өл **маңхн** барсин довтлһта, / Көндлңгэснь хэлэхнь — / Дегжэд һарсн арвн тавна сар мет, / Мелмлзэж суудг [БЦ: II].

▪ Ода яһжэ хорахв гижэ, санн, / Байн Күңкэн Алтн_Чеежсин / Нээмн түмн **маңхн** көк һалзн аду көөгсн цагт, / Эн Алтн_Чеежсин үүдн эңтэ / Көк кивр саадгтнь харһжэ хорх гижэ, санад, / Эркн зурһа оргч наснднь / Алдр Жаңһриг Арнзл Зеердинь унулад йовуул [ЭО: X].

▪ Хөрн дөрвн наста, / Ховд болсн хо **маңхн** толһата / Ут Улан Буурл күлгэри / Тотхинь дөңнэд зогсв [БМ: IV].

▪ Хойр талан шуукрлһнд һазрин өвсн / Хойр талан эгрэд, / Хэврһ хажуһаснь хэлэсн күүнд, / Өлңгэсн босгсн / Өл **маңхн** цаһан туула мет, / Өлң деегүр өлвкэд, / Эгц долан долан — / Дөчн йисн хонгт гүүлгэд одв [ЭО: III].

В данной работе мы рассмотрели следующие лексические единицы: *бал* I ‘мед’; *бал* II ‘темный’; *тамб*, *тамбл* ‘блестящий’, *маңхн* ‘отдающий белизной’. Опираясь на лексикографические источники попытались дать ясное толкование, значение данных лексем. Данная работа имеет целью апробацию толкований лексических единиц в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар». Дальнейшее углубленное исследование языка эпоса «Джангар» может стать перспективной работой, дающей под-

робный анализ особенностей имеющейся лексики, которая отразит лексическое богатство калмыцкого языка. Полученные результаты являются полезным материалом не только для лингвистов, а также для тех, кто интересуется калмыцким языком.

Источники

Цикл песен из репертуара Ээлян Овла

ЭО: I — *Хоңһрин гер авлһна бөлг* (‘Женитьба богатыря Алого Хонгора’)

ЭО: III — *Баатр Хар Жилһн хаанла бээр бэрлдсн бөлг* (‘Песнь о битве с ханом Хар Джилганом’)

ЭО: IV — *Хошун Улан, баатр Жилһн, Аля Шоңхр һурвна бөлг* (‘Песнь о богатыре Хара Джилгане, Аля Шонхоре, Алом Хошуне’)

ЭО: VIII — *Орчлгсн Сээхн Миңъян Түрг хаани түмн шар-цоохр агт көөгсн бөлг* (‘О том, как красивейший во вселенной Мингъян пригнал табун злато-рыже-пегих скакунов Тюрк-Алтан-хана’)

ЭО: X — *Алһн Цееж Жәңһр хойрин бээр бэрлдсн бөлг* (‘Песнь о подчинении Алтан Чээджи мудрого [Джангару]’)

Цикл песен из репертуара Мукебена Басангова (Басңһа Мукөвүн)

БМ: I — *Жәңһрин бийинһ түрүн төрән авгсн бөлг* (‘О том, как Джангар стал впервые править государством’)

БМ: II — *Шар Бирмс хаана дууни нертә дуулх, довтлхла цәклдг үлд хойриг Хоңһрин авч ирсн бөлг* (‘О том, как богатырь Хонгор доставил в страну Бумбу шлем, именуемый дун, и меч, испускающий искры при атаке, Шара Бирмис хана’)

БМ: IV — *Тавн ор һаргсн Так Бирмс хаана замгта нуурин көвәд заядар өсгсн долан сай тунжрмудыг Санлын догдлулж көөж авч иргсн бөлг* (‘О том, как Санал с шумом пригнал семь миллионов чубарых тунджуров (тунджуры (тунжр) — чистокровные отборные скакуны, богатырские кони), выросших на воле у илистого озера, [из страны] Таки Бирмис-хана, отличившегося в пяти странах’)

БМ: V — *Аю Манзан Буурлта Әәх Маңна хаана Очн болгсн Уланта Нарни Герл гидг баатрһ Жәңһрахна шижтә тавн юм сурж иргсн бөлг* (‘О том, как богатырь Нарни Герел Грозного Мангна хана, владельца чалого [коня] Аю Манзан, прибыл на искроподобном коне Улан с требованием выдать пять сокровищ [страны] Джангара’)

Малодербетовский цикл песен

МД: I — *Ут Цаһан Маңһсиг богд Жәңһр дөрәцүлгсн бөлг* (‘О победе богдо Джангара над Мангасом Уту Цаганом’)

МД: II — *Курл Эрднь Маңһс хааг Богд Жаңһр дөрэцүлгсн бөлг* ('О победе богдо Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдени')

МД: III — *Догшин Шар Гүргү Маңһс хааг Дуут Улан Шовиур дөрэцүлгсн бөлг* ('О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю')

Багацохуровский цикл песен

БЦ: I — *Дуут богд Жаңһр Догшин Хар Кинесиг дөрэцүлгсн бөлг* ('О том, как славный богдо Джангар свирепого Хара Кинеса покорил')

БЦ: II — *Аср Улан Хоңһр Догшин Шар Маңһс хааг амдар кел бэржс авч иргсн бөлг* ('О том, как Улан Хонгор Могучий пленил и доставил живым свирепого хана Шара Мангаса')

Песня из репертуара Насанки Балдырова (Балдра Наснк)

БН: I — *Алдр богд Жаңһрахн Ээх Догшин Маңна хаанла бээр бэрлдгсн бөлг* ('О битве [богатырей] Джангара с лютым Грозным Догшин Мангна ханом')

Sources

A Cycle of Songs from Eelyan Ovla's Repertoire

About how the most beautiful in the universe Mingyan has brought a herd of golden-red-piebald horses of Türk-Altan-khan. (In Kalm.)

Marriage of hero Ulan Khongor. (In Kalm.)

Song about the battle with Khan Khara Dzhilgan. (In Kalm.)

Song about the subordination of Altan Chedzhi the Wise to Dzhangar. (In Kalm.)

Song of Khara Dzhilgan, Alya Shonkhor, Scarlet Khoshun Baatyr. (In Kalm.)

A Series of Songs from Mukeben Basangov's Repertoire

About how Dzhangar first started to rule the state. (In Kalm.)

About how Khongor Baatyr brought to Boomba a helmet, called *dun*, and a sword that emits sparks during an attack, of Shara Birmis Khan. (In Kalm.)

About how Sanal noisily drove seven million mottled tundzhurs (tundzhurs — thoroughbred selected horses, hero's horses), who grew up in the wild by the muddy lake, [from the country] of Taki Birmis Khan, who distinguished himself in five countries] (In Kalm.)

About how the hero of Narni Gerel the Terrible Mangna khan, the owner of a flecked [horse] Ayu Manzan, has arrived on sparkling horse Ulan with the demand to give out five treasures [of the country] of Dzhangar. (In Kalm.)

Maloderbet Song Cycle

About the victory of the Glorious Ulan Shovshur over the Ferocious Khan of the Mangas Shara Gyurgyu. (In Kalm.)

On the victory of khan Dzhangar over Mangas Utu Tsagan. (In Kalm.)

On the victory of khan Dzhangar over the Khan of Mangas Kürül Erdeni. (In Kalm.)

Bagatsohur Cycle of Songs

About how the glorious khan Dzhangar conquered the fierce Khara Kines. (In Kalm.)

About how Ulan Khongor the Mighty captivated and brought the fierce khan Shar Mangas alive. (In Kalm.)

The Song from the Repertoire of Nasanka Baldyrov

About the battle of Dzhangar with the fierce Dogshin Mangna Khan. (In Kalm.)

Литература

Бардаев Э. Ч. Некоторые вопросы изучения лексики «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: мат-лы Всесоюзн. науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, 1980. С. 390–395.

Бачаева С. Е. Толкования наименований масти лошадей // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 1. С. 202–211.

Бачаева С.Е., Очинова Н. Ч., Мулаева Н. М. Лексика традиционного быта калмыков в эпосе «Джангар» в национально-культурном контексте // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 10 (2). С. 106–110.

Мулаева Н. М. Тематическая группа «одежда»: система толкований (на материале Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Монголоведение. № 8. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 158–174.

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

Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. 3-е изд., репринт. М.: Вост. лит., 1997. 319 с.

Куканова В. В. Опыт реконструкции значений, употребляющихся в эпосе «Джангар» // Монголоведение. № 8. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 184–198.

Куканова В. В., Каджиев А. Ю. Алгоритм работы морфологического парсера калмыцкого языка // Писменото наследство и информационните технологии: мат-ли от V международна науч. конф. (г. Варна, 15–20 септември 2014 г.) / отв. ред. В. А. Баранов, В. Желязкова, А. М. Лаврентьев. София; Ижевск, 2014. С. 116–119.

Монраев М. У. Хальмг келнэ синонимсин толь. Словарь синонимов калмыцкого языка. Элиста: АПП «Джангар», 2002. 208 с.

Павлов Д. А. «Джангар» и развитие калмыцкого литературного языка // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: мат-лы Всесоюзн. науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, 1980. С. 48–60.

Позднеев А. М. Калмыцко-русский словарь. СПб.: Типография Имп. академии наук, 1911. 306 с.

Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык. 2-е изд., перераб. Элиста: Джангар, 2015. 280 с.

Сундueva Е. В. Превербс с корневым согласным I в монгольских языках // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 2. С. 163–169.

Сэрээнэн Ц., Цолмон Ш. О дескриптивных толкованиях англицизмов в русском и монгольских словарях // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. 2014. № 3 (19). С. 48–55.

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

Фивейская Е. А. Словообразовательные отношения в толковом словаре: проблема разработки типовых дефиниций (на материале семантического поля «Музыка») // Нормативный толковый словарь живого русского языка: теоретические проблемы и практические трудности. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. С. 226–238.

Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь. Улаанбаатар, 1966. 912 с.

References

Bachaeva S. E., Ochirova N. Ch., Mulaeva N. M. Lexicon of Traditional Kalmyk Way of Life in the Epos “Dzhangar” in National-cultural Context. *Bulletin of Buryat State University*. 2014. No. 10 (2). Pp. 106–110. (In Russ.)

Bachaeva S. E. Interpretations of Horse Coat Color Names. *Bulletin of Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2016. No. 1. Pp. 202–211. (In Russ.)

Bardaev E. Ch. Some Issues of Studying the Vocabulary of the “Dzhangar”. In: “Dzhangar” and the Problems of the Epic Creativity of the Turkic-Mongolian Peoples. Conf. proc. (Elista, 17–19 May 1978). Moscow: Nauka, 1980. Pp. 390–395. (In Russ.)

Fiveyskaya E. A. Word Formation Relations in the Explanatory Dictionary: Problem of Development of Typical Definitions (on the Material of the Semantic Field “Music”). In: The Normative Explanatory Dictionary of the Living Russian Language: Theoretical Issues and Practical Difficulties. St. Petersburg: Philological Faculty of St. Petersburg State University, 2007. Pp. 226–238. (In Russ.)

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

Kichikov A. Sh. Heroic Epic “Dzhangar”. Comparative and Typological Study of the Monument. 3rd ed. Moscow: Vost. lit., 1997. 319 p. (In Russ.)

Kukanova V. V. Experience of the Reconstruction of the Meanings Used in the Epos “Dzhangar”. *Mongolian Studies*. 2016. No. 8. Pp. 184–198. (In Russ.)

Kukanova V. V., Kadzhiev A. Yu. The Algorithm of the Kalmyk Language Morphological Parser Work. In: Written Heritage and Information Technologies. Conf. proc. (Varna, 15–20 September 2014). V. A. Baranov, V. Zhelyazkova, A. M. Lavrentiev (ed.). Sophia; Izhevsk, 2014. Pp. 116–119. (In Russ.)

Monraev M. U. The Dictionary of Synonyms of the Kalmyk Language. Elista: Dzhangar, 2002. 208 p. (In Kalm.)

Mulaeva N. M. The Thematic Group “Clothes”: System of Interpretations (on the Material of the Explanatory Dictionary of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”). *Mongolian Studies*. 2016. No. 8. Pp. 158–174. (In Russ.)

Pavlov D. A. “Dzhangar” and Development of the Kalmyk Literary Language. In: “Dzhangar” and Problems of Epic Creativity of Turkic-Mongolian Peoples. Conf. proc. (Elista, 17–19 May 1978). Moscow: Nauka, 1980. Pp. 48–60. (In Russ.)

Pozdneev A. M. The Kalmyk–Russian Dictionary. St. Petersburg: Print shop Imp. Academy of Sciences, 1911. 306 p. (In Kalm. and Russ.)

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

Sereenen Ts., Tsolmon Sh. Concerning the Descriptive Interpretation of the Anglicisms in the Russian and Mongolian Dictionaries. *Bulletin of Novosibirsk State Pedagogical University*. 2014. No. 3 (19). Pp. 48–55. (In Russ.)

Sundueva E. V. Preverbs with the Root Consonant I in Mongolian Languages. *Humanitarian Vector*. 2017. Vol. 12. No. 2. Pp. 163–169. (In Russ.)

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

Tsevel Ya. The Concise Mongolian Dictionary. Ulaanbaatar, 1966. 912 p. (In Mong.)

О соматической лексике в «Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» (на примере лексем *толһа* ‘голова’, *чирә* ‘лицо’)

A Definition Dictionary of the Language of the *Jangar* Epic: Somatic Vocabulary (the Lexemes *Tolyā* ‘Head’ and *Čīrā* ‘Face’)

*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 (Cand. of Philological Sc.), Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: mulaevanm@kigiran.com

Аннотация. В статье дан анализ соматической лексики, включенной в словарь «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“», а также подробно рассмотрены случаи употребления лексических единиц с соматизмами *толһа* ‘голова’, *чирә* ‘лицо’ и апробированы словарные статьи с указанными заголовочными словами.

Ключевые слова: калмыцкий язык, эпос «Джангар», толковый словарь, словарная статья, соматическая лексика.

Abstract. The article analyzes the somatic vocabulary included in A Definition Dictionary of the Language of the *Jangar* Epic, and also examines cases of use of lexical units with the somatisms *tolyā* ‘head’ and *čīrā* ‘face’, evaluating some dictionary entries with the specified header words.

Keywords: Kalmyk language, the Epic of *Jangar*, definition dictionary, dictionary entry, somatic vocabulary.

Основная задача «Толкового словаря языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» (далее — ТСД), работа над созданием которого ведется в Калмыцком научном центре РАН с 2014 г., — помочь читателю глубже понять смысл слов, особенности стержневых (ключевых) слов эпического текста, для чего пользователю предлагается максимально подробная информация обо всех релевантных свойствах каждого заголовочного слова [Омакаева 2015а: 88, 92].

Для системного толкования заглавных слов исполнители словарной группы работают не со словами в алфавитном порядке, а

с определенными лексическими единицами одной тематической группы, которые позволяют давать наиболее полные, точные, адекватные определения заголовочным словам по одинаковым формулам-толкованиям. Основной принцип толкования заглавных слов — однотипное описывается одинаково (по одной модели); особое внимание при толковании уделяется характеристике всех различительных признаков лексем.

Проблемы, с которыми столкнулись исполнители ТСД, а также технологии компилирования (составления) словарных статей, основанных на материале эпоса «Джангар», подробно освещены в работе В. В. Кукановой [2016]. Как пишет автор, трудности при толковании заголовочных слов заключаются в отсутствии полноценного толкового словаря калмыцкого языка, а также в недостаточном понимании семантики слов и отдельных выражений языка эпоса «Джангар». Последнее объясняется архаичностью текста эпоса, в котором содержится большое количество слов, значение которых не ясно [Куканова 2016: 11].

Цель статьи заключается в анализе соматической лексики, включенной в словник ТСД, в подробном рассмотрении случаев употребления лексических единиц с соматизмами *molha* ‘голова’, *чирэ* ‘лицо’ и апробировании словарных статей с указанными заголовочными словами.

Фразеологизмы с компонентом-соматизмом на материале эпического текста изучены в трудах Г. Ц. Пюрбеева [1993; 2015], соматическая лексика (части тела человека и животных) в «Джангаре» рассмотрена в диссертационном исследовании В. В. Салыковой [2007], в статье А. С. Лиджиевой и В. Н. Мушаева [2015] соматизмы в эпосе проанализированы на материале исследования Б. Х. Тодаевой.

Соматическую лексику эпоса, опираясь на классификацию соматической лексики, предложенную в диссертационном исследовании А. М. Кочеваткина [1999], и дополнив тематической группой «корнонимическая лексика», выделенной в работе А. А. Занковец [2007], можно распределить на следующие группы:

1) сомонимическая лексика (или сомонимы), служащая для обозначения частей и областей человеческого тела:

а) область головы и ее частей: *толһа* 'голова' 127¹, *чирэ* 'лицо' 19, *маңна* 'лоб' 19, *цох* 'висок' 6, *амн* 'рот' 219, *өргн* 'подбородок' 16, *халх* 'щека' 33 и др.;

б) область шеи и туловища человека: *кузун* 'шея' 63, *ээм* 'плечо' 15, *чеесжэ* 'грудь' 33, *нурһн* 'спина' 33 и др.;

в) область верхних конечностей: *һар* 'рука' 159, *мотр* 'уст. рука' 3, *альһн* 'ладонь' 46, *хурһн* 'палец' 66, *чигчэ* 'мизинец' 6 и др.;

г) область нижних конечностей: *көл* 'нога' 214, *өвдг* 'колени' 18, *шилв* 'голень' 3 и др.;

2) остеонимическая лексика (или остеонимы), служащая для обозначения костей человеческого тела и их соединений: *дал* 'лопатка' 29, *чимгн* 'кость (трубчатая)' 22, *хавсн* 'ребро' 44, *шаһа* 'лодыжка' 7 и др.;

3) спланхнонимическая лексика (или спланхнонимы), служащая для номинации внутренних органов человеческого тела: *элкн* 'печень' 35, *бөөр* 'почки' 2 и др.;

4) ангионимическая лексика (или ангионимы), служащая для номинации кровеносной системы человеческого организма: *цусн* 'кровь' 70, *судсн (судцн)* 'вена' 6, *зуркн* 'сердце' 82 и др.;

5) сенсонимическая лексика (или сенсонимы), служащая для обозначения органов чувств человеческого организма: *нүдн* 'глаза' 149, *чикн* 'ухо' 85, *хамр* 'нос' 23, *цамса* 'нос' 2, *келн* 'язык' 20, *арсн* 'кожа' 7 и др.;

6) корнонимическая лексика (или корнонимы), которая включает в себя обозначение волос, ногтей и других роговых образований: *үсн* 'волосы' 7, *шалу* 'локоны' 14, *күкл* 'коса' 11, *сахл* 'борода, усы' 5, *хумсн* 'ноготь' 2, *күмсг* 'брови' 1 и др.

Как видно из вышеизложенного, в текстах эпоса широко представлена сомонимическая лексика, служащая для обозначения частей и областей человеческого тела. По частотности наиболее употребительными сомонимами являются *амн* 'рот' 219, *көл* 'нога' 214, *һар* 'рука' 159, *нүдн* 'глаза' 149, *толһа* 'голова' 127. В связи с сюжетными особенностями героического эпоса встречается много примеров с лексемой *цусн* 'кровь'.

¹ Частотность употребления лексемы в текстах эпоса «Джангар».

3. А. Богус, исследовав соматизмы в разносистемных языках, отмечает, что для них характерны сложная система переносных значений и повышенная продуктивность в сфере словообразования и фразеобразования, этому процессу чаще всего подвергаются соматизмы, представляющие собой *названия наружных частей человеческого тела*, т. е. наиболее активных и функционально очевидных для человека. Они распадаются на два класса в свою очередь: это *голова, лицо* (и его составные части: *глаза, нос, рот, уши*), с одной стороны, и *конечности: руки, ноги* — с другой. Ядром, по мнению автора, является название такого *внутреннего* органа человеческого организма, как *сердце*, в силу его функционального назначения [Богус 2006: 12].

В данной статье мы подробно рассмотрим случаи употребления лексических единиц с сомонимами *толһа* ‘голова’, *чирэ* ‘лицо’, так как «голова является одним из важнейших органов человеческого тела, голова — верх в анатомическом коде» [Савченко 2010: 12], а «наиболее важная часть головы — лицо, на котором расположены четыре из пяти органов чувств организма» [Башкатова 2013: 91].

«Главное значение многозначного слова *толһа* ‘голова’: 1. *күүнэ эс гижэ адусна цогцин мөч* (часть тела человека или животного), мотивирует все его неосновные значения, образованные от основного метафорическим способом и связанные с ним интегральной семой: 2. *юмна хамгин деерк тал* (самый верх, верхняя часть) и 3. *өвснэ дееркнь* (верхушка травы)» [Омакаева 2015б: 210].

Лексема *толһа* ‘голова’ в своем прямом значении ‘верхняя часть тела человека или животного’ в эпосе встречается чаще всего, остальные значения являются непрямыми.

Это слово употребляется в устойчивых сочетаниях с другими соматизмами: *толһа зүркн хойр* ‘сердце и голова’, *күзун толһа хойр* ‘шея и голова’, *ууц толһа хойр* ‘крестец и голова’, например: *Алдр Жаңһрин / Эрүн цаһан мирдинь / Зүркн толһа хойртан тальвад дахгсн / Шарин зурһан миңһн / Арвн хойр баатр* (‘Славного Джангара / Священный мирде, / К **сердцу и голове** приложив, сопровождающие его / Желтой веры шесть тысяч / Двенадцать богатырей’) [БЦ: I].

Сомоним *толһа* ‘голова’ часто употребляется в сравнительных оборотах с послелогом сравнения *дүңгэ, чиңгэ* ‘величиной с...’:

күүни толһан дүңгэ чолун ‘камень, величиной с человеческую голову’, мөрни толһан дүңгэ чолун ‘камень, величиной с голову коня’, буурын толһан чиңгэн ханз ‘трубка, величиной с верблюжьей головой’, нохан толһан чиңгэн цог ‘жар, величиной с собачью голову’ и т. д.

Встречается сочетание *зандн толһа* ‘сандаловая голова’ (*перен.* ‘такой, что трудно разбить, сломать и т. д. (о голове)’): *Күнд за́ндн толһаһинь* / *Долан тоха дор ортл, тохалдв; / Алтн Чееждэн хаяд өгв* (‘Тяжелую сандаловую голову его / На семь локтей под землю локтем вколотил; / Алтан Чеджи своему перебросил его’) [МД: III].

В текстах эпоса лексема *толһа* встречается с выразительными эпитетами: *бурхн цаһан толһа* ‘божественная светлая голова’, *эрднь сээхн толһа* ‘благородная прекрасная голова’, *савһр¹ сээхн толһа* ‘красивая голова’ и др. Лексема *толһа* встречается при описании коня как неотъемлемого спутника богатыря: *хо маңхн толһата күлг* ‘скакун, со светло-рыжей головой’, *еңсг сээхн толһа* ‘как стройная [песня] прекрасная голова’.

Описываются движения головы: *толһаһан гекх* ‘кивать головой’, *толһаһан нээхлх* ‘качать головой’. Голова может быть подвергнута некоторым негативным физическим воздействиям: *толһаг цокх* ‘бить по голове’, *толһа өвдх* ‘голова болит’, *толһаһинь өсргх* ‘голова [у того] отлетела’.

Перейдем к характеристике соматизма *чирэ* ‘лицо’, частотность которого составляет 19 единиц.

Для сомонима *чирэ* ‘лицо’ в эпосе характерна «эстетико-эмоциональная составляющая» [см. подр.: Боголепова 2012: 16]: *сээхн чирэ* ‘красивое лицо’:

Урһа за́ндн мет нурһнь бөкэһэд, / Унгсн мөрнь эцэд, / Урһгсн арвн тавни сар мет / Сээхн чирэнь / *Үмсн өңгтэ болад, / Алг сээхн нүднь аньлдад*, (‘Сандалу растущему подобный стан его уже изогнется, / Конь под ним исхудает, / Подобное луне, выросшей к пятнадцатому дню, / Красивое лицо его / Пепельным станет, / Карие красивые глаза его смыкаться начнут’) [БЦ: II].

¹ Значение слова *савһр* неясно, в «Калмыцко-русском словаре» лексема *савһр* обозначает ‘взъерошенный, растрепанный (о волосах, шерсти)’ [КРС 1977: 435]. Но, видимо, здесь значение другое, поскольку сочетание прилагательного, выражающего положительную коннотацию, и прилагательного, выражающего отрицательную коннотацию, на наш взгляд, невозможно.

В сочетании *дүүрц сээхн чирэ* ‘полное красивое лицо’ лексема *дүүрц* ‘полное’, видимо, характеризует образ лица как эстетически привлекательный:

*Эх маңһин дээнд / Далн сард дээлдэд / Унгсн мөриһэн эцэһэд,
/ Урһа зандн мет сээхн нурһнь, / Нумн мет, бөкэһэд, / Алг тэрһин
нүднь / Аньлдн алдад, / Урһгсн арвн тавни сар мет, / Дүүрц сээхн
чирэнь / Үмсн өңгтэ болад, / Шарх цусн хойрт / Дээни олн лүвцнь
элжс бутрад, (‘[Когда] с грозным мангасом / Семьдесят месяцев он
сражался, / Конь под ним исхудал, / Сандалу растущему подобный
красивый стан его, / Словно лук, изогнулся, / Карие с пронизатель-
ным взором глаза его / Смыкаться стали, / Подобное луне, выросшей
к пятнадцатому дню, / Полное красивое лицо его / Пепельным
стало, / От ран и крови / Боевые доспехи его разлезлись’)* [БЦ: I].

По мнению Г. Ц. Пюрбеева, слово *улан* ‘красный’ в системе эпического цветообозначения заключает в себе положительную оценку предмета и получило отражение в том числе и в названиях частей тела и внешнего облика: *улан хачр* (*халх*) ‘алые ланиты, красные румяные щеки’, *цусн улан куукн* ‘красная девица’ [Пюрбеев 2015: 79].

В сочетании с сомонимом *чирэ* в эпическом тексте зафиксированы устойчивые сочетания *дүүрц улан чирэ* ‘полное румяное (букв. красное) лицо’; *сар мет дүүрц улан чирэ* ‘луне подобное полное румяное (букв. красное) лицо’. Лексема *улан* ‘красный’, вероятно, характеризует здоровый цвет лица, отражает физическое состояние человека.

В лексическом сочетании *сар мет ... чирэ* ‘луне подобное ... лицо’ подчеркивается, что такая форма лица является эстетически привлекательной, ср.: «... в русскоязычных источниках акцентируют форму лица, чаще всего при помощи прилагательного ‘круглый’» [Боголепова 2012: 18].

А. А. Потебня при исследовании эпитета ‘белый’ отмечает, что «белизна — символ красоты» [Потебня 1914: 34]. При описании внешности в эпосе используется выражение *цаһан чирэ* ‘белое лицо’: *Дарцг цаһан чирэнь / Далн һурв хуһслад одвл* (‘На белом лице его / сразу семьдесят три складки образовались’) [БМ: IV].

В эпическом тексте встречается устойчивое сочетание *чирэ дунд келх* ‘говорить прямо в лицо (досл. посредине лица)’, которое

относится к группе глагольных фразеологизмов [Пюрбеев 2015: 136, 143], обозначающих речевые акты и действия, связанные с поведением героев эпоса в той или иной ситуации¹:

Хойр хээсн махнд эс цаддг / Хот эмтэ хоолмһа / Хойр көвүн санжэ, гижэ / Чирэ дундан биднд эс келв чигн, / Ухан дундан санх биший? — гихэд, / Дэкэд мах утлад, чанв ('Парой котлов мяса не наелись, / Пищей только и живут, обжорами / Эти двое парней оказались! — так ведь, / Хотя и не говорит нам в лицо, / Но про себя так не думает разве? — сказав так, / Снова мяса нарезав, стали варить') [МД: III].

Встречается парное сочетание: *чирэ-зүсн* 'букв. лицо и его части': *Цамса хамгнь цээхэд одвл, / Чирэ-зүснь шарлад одв*, (Нос у него побелел, / **Лицо** пожелтело) [БМ: IV].

Неясным является значение лексического сочетания *ил чирэ*, которое встречается только в цикле песен из репертуара Мукебена Басангова: *Эн богд Жаңһрин ил чирэһэснь / Эмдэр кел бэрэд авада одх кун мөн кевтал* ('В присутствии самого богдо Джангара. / Видно, он — тот человек, кто может взять в плен и увезти') [БМ: IV].

Ниже приводим образцы словарных статей² с заголовочными словами *толһа* 'голова', *чирэ* 'лицо' в сокращенном варианте.

ТОЛҺА 137 |tolɣɑ| б. н.

1) голова

һалвас болн чирэһэс тогтсн күүнэ эс гиж аһурсна цогцин мөч (аһурсдт — чирэн эңгин)

'часть тела человека или животного, состоящая из черепной коробки и лица (у животных — лицевой части)'

▪ «Эн ямаран эмтм» гихэд, / Ээлдн шинжлэд окхлань, / **Толһа** бийинь шинжлхлэ, / Алмс хар болдл болжэ үзгднэ. [БН: I]

¹ Ср. в русском языке: **в лицо (в глаза) говорить**, что — говорить кому-н. прямо, открыто, не стесняясь. *Не всякому нравится, когда ему говорят правду в глаза* [Электронный ресурс словарей русского языка].

² Правая часть словаря объясняет значения заголовочного слова и включает следующие зоны: 1) абсолютная частотность употребления слова в текстах эпоса; 2) транскрипция на латинском языке; 3) частеречная принадлежность; 4) толкование заглавного слова; 5) иллюстративные примеры из эпоса; 6) источник (название главы эпоса); 7) коллокации (устойчивые сочетания), список таких сочетаний дается за символом «□»; 8) фразеологизмы — за символом «◇».

□ **күнд (күдр) зандн толһа** ‘тяжелая сандаловая голова’

▪ *Эр цаһан элснд / Элк түргүр түшүлэд, дарв; / Күнд зандн толһаһинь / Долан тоха дор ортл, тохалдв; / Алтн Чееждэн хаяд өгв.* [МД: III]

▪ *Савр тогтн тусад, цоквл, / Күдр зандн толһань / Кү тусад одвл, / Күзүнэ һурвн нурһнь / Нааран һарад одвл.* [БМ: IV]

□ **сээхн толһа** ‘красивая голова’

▪ *Савһр сээхн толһаһарн / Савжл, һорв мөргэд, / Өмн бийднь өвдгэлж сууһад, / Өрчдэн хойр һаран намчлж бэрэд, / Келжл бээдгел болна: / «Нарн бийдэн сүүдр кенэв, / Дэн бийдэн шивэ кенэв, / Әср Улан Хоңһриһэн өгтхэ» гилэ.* [БН: I]

□ **бурхн цаһан толһа** ‘божественная светлая голова’

▪ *Босн түргэдэд, / Манр зандн дуулхан / Һазрт тальвад, / Бурхн цаһан толһаһарн / Хан Жәңһрин өмн күрч, / Һурв мөргэд, чик сөгдн суув.* [БЦ: I]

2) курган

кезәңк оршалһна довн (довун, довнцг), ова шавр (ова); ик биш өөдм һазр (ик биш довун), төгрг болсн өөдм һазр

‘древний могильный холм, насыпь; небольшая возвышенность (небольшой холм), округлая возвышенность’

□ **өнчн һурвн толһа** ‘одинокое три кургана’

▪ *Хурдн Көк мөрнь / Өмн хойр көлән / Өргәнсн үлүлэд, / Өнчн һурвн толһаг / Таир алхн йовна, / Ар хойр көлән / Сүүдән күргн оркжс йовна.* [БЦ: I]

3) верхушка

юмна дееркнь, деерк әңгнь (үлгүрнь: өвснэ, бахна, сеерин толһа) ‘верх, верхняя часть предмета (например: верхушка травы, столба, позвонка)’

▪ *Өл һәрдин шүүрлһн / Өндр һурвн тәвиң деернь / Өрүни шар нарн / Өөдән дегжжс һарад, / Өвсни толһад зогсгсн / Мөңгн цаһан мөндр / Йозуртнь буух цагт, / Өлкәдгсн хурдн Көкән хурдар / Һарад ирв.* [БЦ: I]

ЧИРӘ 19 |čirǎ| б. н.

лицо

күүнэ толһан өмнк әңгнь ‘передняя часть головы человека’

▪ *Нарн сар хойраг / Сүрэрн дарх чирэнь / Үмсн өңгтэ болв, / Нээхлгсн сээхн урһа зандн мет нурһнь / Нумн мет болв.* [БЦ: I]

□ **дүүрң сээхн чирэ** ‘полное красивое лицо’

▪ *Урһгсн арвн тавни сар мет, / Дүүрң сээхн чирэнь / Үмсн өңгтэ болад, / Шарх цусн хойрт / Дээни олн лүвцнь элжэ бутрад...* [БЦ: I]

□ **дүүрң улан чирэ** ‘полное румяное лицо’

▪ *Урһгсн арвн тавна сар мет, дүүрң / Улан чирэнь / Үмсн өңгтэ болад, / Алг-хар нүднь / Аньлдн алдад...* [БЦ: III]

□ **ил чирэ**

▪ *Эзн богд Жаңһрин ил чирэһэснь / Авад одх күн мет кевтал.* [БМ: IV]

◇ **чирэ дунд келх** ‘досл. посредине лица говорить’

һооднь келх ‘говорить прямо в лицо’

▪ *«Хойр хээсн махнд эс цаддг / Хот эмтэ хоолмһа / Хойр көвүн санжэ» гижэ / Чирэ дундан биднд эс келв чигн, / Ухан дундан санх биший» гийһэд, / Дэкэд мах утлад, чанв* [МД: III]

Как показывают образцы словарных статей, при составлении толкового словаря исполнители выявляют все коллокации (устойчивые сочетания двух и более лексических единиц, характерных для определенного текста), которые встречаются с заголовочным словом. Отметим, что коллокациям отводится главенствующая роль при обучении иностранным языкам. Если раньше обучение языку начиналось с изучения слов или семантически связанных групп слов, то сейчас ученые и педагоги больше склоняются к обучению через фразы и коллокации [Обучение коллокациям... 2017; Ягунова, Пивоварова 2010]. Учащийся, имеющий в своем лексиконе запас готовых коллокаций, воспринимает и перерабатывает содержание прослушанного или прочитанного текста гораздо быстрее [Абазовик, Васильева 2017: 367]. Знание коллокаций — главное условие беглости речи, которая приобретается с опытом и способствует вербальному выражению сложных идей просто и ясно. При усвоении большого количества фраз речь студентов автоматически становится беглой [Иванова 2013: 5]. Думается, что данная методика применима и при обучении калмыцкому языку.

В настоящее время, когда калмыцкий язык находится в условиях постепенной утраты, «Толковый словарь языка калмыцкого

героического эпоса „Джангар“» будет весомым вкладом в деле сохранения языка, и его применение поможет обучающимся в систематизированном овладении родной речью, а также послужит ценным источником при составлении словарей калмыцкого языка различных типов.

Таким образом, при составлении ТСД можно выявить коллокации, устойчивые сочетания, фразеологические обороты из текстов эпоса «Джангар», которые обогащают, украшают калмыцкий язык и являются ценным материалом для дальнейшего его изучения с лингвистического, фольклорного и других аспектов. Составление ТСД с охватом всех иллюстративных примеров с заголовочным словом является необходимым условием для того, чтобы досконально проанализировать каждую лексему.

Выводы:

1) все группы соматической лексики довольно широко представлены в текстах эпоса «Джангар»;

2) наиболее частотными являются соматизмы, относящиеся к сомонимической лексике, ядро которых составляют сомонимы *толһа* ‘голова’, *нүдн* ‘глаза’, *амн* ‘рот’, *көл* ‘нога’, *һар* ‘рука’, менее частотными — к корнонимической лексике, что говорит о том, что сомонимическая лексика является самой употребительной в текстах эпоса;

3) сомоним *толһа* ‘голова’ чаще всего употребляется в сравнительных оборотах и в лексических сочетаниях с эпитетами;

4) в устойчивых сочетаниях с соматизмом *чирэ* ‘лицо’ в эпосе преобладает «эмоциональная составляющая», при описании образа лица ревалентными являются форма и цвет (*сар мет чирэ* ‘луне подобное лицо’, *улан чирэ* ‘румяное лицо’).

Сокращения

БМ — Цикл песен из репертуара сказителя Мукебена Басангова.

БН — Песня из репертуара Насанки Балдырова.

БЦ — Багацохуровский цикл песен.

МД — Малодербетовский цикл песен.

Литература

Абазовик Е. В., Васильева Л. Е. Роль коллокаций в обучении иностранному языку // Царскосельские чтения. 2017. С. 365–368.

Баикатова Ю. А. Соматический код в английской и русской языковой картине мира // Вестник КемГУ. 2013. № 3 (55). С. 90–94.

Боголепова С. В. Психолингвистический анализ тематического поля соматизмов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2012. 23 с.

Богус З. А. Соматизмы в разносистемных языках: семантико-слово-образовательный и лингвокультурологический аспекты (на материале русского, адыгейского и английского языков): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Майкоп, 2006. 25 с.

Занковец А. А. Влияние различных лингвистических факторов на фразеологическую активность соматизмов русского и белорусского языков // Вестник Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 4: Філалогія. Журналістыка. Педагогіка. 2007. № 2. С. 70–75.

Иванова Л. А. Проблемы обучения иноязычной стилистической компетенции в деловом английском языке на базе коллокационной комбинаторики // Гуманитарный вестник. 2013. Вып. № 5. С. 1–8.

Кочеваткин А. М. Соматическая лексика в диалектах эрзянского языка (лингвогеографический анализ): дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 1999. 315 с.

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

Лиджиева А. С., Мушаев В. Н. О соматической лексике в калмыцком языке (на материале исследования Б. Х. Тодаевой героического эпоса «Джангар») // Вестник Иссык-Кульского университета. Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию Иссык-Кульского государственного университета им. К. Тынысанова «Гармонизация науки и образования в современных условиях глобализации и интеграции». № 40. Ч. III. 2015. С. 71–77.

Обучение коллокациям ... 2017 — Обучение коллокациям английского языка в школе [электронный ресурс] // URL: <http://bo0k.net/index.php?bid=15587&chapter=1&p=achapter>

Омакаева 2015а — *Омакаева Э. У.* Проблемы семантической классификации и лексикографического описания деструктивных глаголов (на материале калмыцкого героического эпоса «Джангар») // Актуальные проблемы современного монголоведения: сб. науч. тр. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 86–93.

Омакаева 2015б — Омакаева Э. У. Проблемы лексикографической фиксации многозначности глагола и имени в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: типологические и идиоэтнические аспекты // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 2–2. С. 210.

Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков: Тип. «Мирный труд», 1914. 245 с.

Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (Этнолингвистические этюды). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 128 с.

Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (Жаңһр дуулвр: сойл болн келн). 2-е изд., перераб. (на русском и калмыцком языках). Элиста: Джангар, 2015. 280 с.

Савченко В. А. Концептосфера «человек телесный» в русской и немецкой паремиологической картине мира (кросскультурный анализ соматизмов): автореф. дис. ... канд. филол. наук. Курск, 2010. 19 с.

Салыкова В. В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2007. 34 с.

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>

Ягунова Е. В., Пивоварова Л. М. Природа коллокаций в русском языке // Опыт автоматического извлечения и классификации на материале новостных текстов: сб. НТИ. 2010. Сер. 2. № 6. URL: http://webground.su/services.php?param=priroda_collac&part=priroda_collac.htm

References

Abazovik E. V., Vasilieva L. E. The Role of Collocations in Teaching a Foreign Language. In: *Tsarskoe Selo Readings. Conf. proc.* 2017. Pp. 365–368. (In Russ.)

Bashkatova Yu. A. The Somatic Code in the English and Russian Language Picture of the World. *Bulletin of Kemerovo State University*. 2013. No. 3 (55). Pp. 90–94. (In Russ.)

Bogolepova S. V. Psycholinguistic Analysis of the Somatism Thematic Field. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Moscow, 2012. 23 p. (In Russ.)

Bogus Z. A. Somatizms in Multisystem Languages: Semantic-Word and Linguocultural Aspects (in Russian, Adygean, and English). Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Maykop, 2006. 25 p. (In Russ.)

Electronic Resource of Dictionaries of the Russian Language, Developed by Institute of the Russian Language of the RAS, 2007. Available at: <http://www.slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068>. (In Russ.)

Ivanova L. A. Problems of Teaching the Foreign-language Stylistic Competence in Business English on the Basis of the Collocation Combinatorics. *Humanitarian Bulletin*. 2013. Is. No. 5. Pp. 1–8. (In Russ.)

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

Kochevatkin A. M. Somatic Vocabulary in Dialects of the Erzyan Language (Linguistic and Geographical Analysis). Cand. Sc. thesis (philology). Saransk, 1999. 315 p. (In Russ.)

Kukanova V. V. The Explanatory Dictionary of the Language of Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”: Principles and Problems of Compiling Dictionary Entries. In: “Dzhangar” and Epic Traditions of the Turkic-Mongolian Peoples: Problems of Preservation and Research. Conf. proc., dedicated to the 75th anniversary of 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.)

Lidzhieva A. S., Mushaev V. N. Concerning Somatic Vocabulary in the Kalmyk Language (on Material of the Research of B. Kh. Todaeva heroic epos “Dzhangar”). In: Harmonization of science and education in the modern conditions of globalization and integration. Conf. proc., devoted to the 75th anniversary of Issyk-Kul State University named after K. Tynysanov. *Bulletin of Issyk-Kul University*. No. 40. Part III. 2015. Pp. 71–77. (In Russ.)

Omaekava E. U. Problems of Lexicographical Fixation of Polysemantics of a Verb and a Name in the Explanatory Dictionary of the Language of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”: Typological and Idioethnic Aspects. *Modern Issues of Science and Education*. 2015. No. 2–2. P. 210. (In Russ.)

Omaekava E. U. Problems of Semantic Classification and Lexicographical Description of Destructive Verbs (on the Material of the Kalmyk Heroic Epos “Dzhangar”). In: Actual Problems of Modern Mongolian Studies. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2015. Pp. 86–93. (In Russ.)

Potebnya A. A. Concerning Some Symbols in Slavic Folk Poetry. Khar'kov: Print. shop “Mirnyy trud”, 1914. 245 p. (In Russ.)

Pyurbeyev G. Ts. Epos “Dzhangar”: Culture and Language (Ethnolinguistic Etudes). Elista: Kalm. Book Publ., 1993. 128 p. (In Russ.)

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

Salykova V. V. Lexico-stylistic Peculiarities of the Language of Xinjiang Oirat and Kalmyk Versions of the Epic “Dzhangar”. Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Elista, 2007. 34 p. (In Russ.)

Savchenko V. A. Conceptosphere “Bodily Man” in Russian and German Paremiological Picture of the World (Cross-cultural Analysis of Somatisms). Cand. Sc. thesis (philology) abstract. Kursk, 2010. 19 p. (In Russ.)

Teaching English Collocations at School. Available at: <http://bo0k.net/index.php?bid=15587&chapter=1&p=achapter>. (In Russ.)

Yagunova E. V., Pivovarova, L. M. Nature of Collocations in Russian. In: Experience of Automatic Extraction and Classification on the News Texts Material. 2010. Ser. 2. No. 6. Available at: http://webground.su/services.php?param=priroda_collac&part=priroda_collac.htm. (In Russ.)

Zankovets A. A. Influence of Various Linguistic Factors on the Phraseological Activity of Somatisms of the Russian and Belorussian Languages. *Bulletin of Belarusian State University*. Ser. 4. Philology. Journalistics. Pedagogy. 2007. No. 2. Pp. 70–75. (In Russ.)

О терминах *kilinče* и *nisvanis* в монгольском и ойратском переводах «Царя благих пожеланий»

Mongolian and Oirat Translations of *The King of Aspiration Prayers*: the Buddhist Terms *Kilinče* and *Nisvanis* Revisited

С. В. Мурзаева (S. Mirzaeva)¹

¹ младший научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: kundgabo@list.ru

Junior Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: kundgabo@list.ru

Аннотация. В статье рассматриваются буддийские термины *kilinče* и *nisvanis* на материале монгольского и ойратского переводов сочинения «Царь благих пожеланий», одного из популярных буддийских текстов девиционального жанра. Автор описывает историю возникновения и формирования данных терминов в монгольском классическом и ойратском литературном языках.

Ключевые слова: переводная буддийская литература, «Царь благих пожеланий», Тибет, монгольский письменный язык, «ясное письмо», буддийская терминология.

Abstract. Proceeding from the analysis of Mongolian and Oirat translations of *The King of Aspiration Prayers* (a popular Buddhist text of the devotional genre), the article examines the two Buddhist terms — *kilinče* and *nisvanis* and describes the history of the emergence and formation of these terms in Classical Mongolian and literary Oirat.

Keywords: translated Buddhist literature, *The King of Aspiration Prayers*, Tibet, Classical Mongolian, Clear Script, Buddhist terms.

Изучение буддийской терминологии в монгольских языках представляет большой интерес, поскольку в ее формировании нашли отражение различные письменные традиции, оказывавшие влияние на культуру монгольских народов. Вместе с письменностью монголы позаимствовали у уйгуров, наиболее ранние переводные памятники которых относятся к VI–VII вв. [Бартаханова 1999: 15], сложившуюся буддийскую терминологию. Многие ученые (Б. Я. Владимирцов [2005], Ю. Н. Рерих [2017], М. Шогайто [Shogaito 1991]) пишут о заимствованиях из санскрита, согдийского и тохарского языков, которые попали в монгольский посредством уйгурского. Когда

среди монгольских народов стал укреплять свои позиции тибетский буддизм и в XVII–XVIII вв. развернулась деятельность по переводу с тибетского канонических сборников Кагьюра и Тенгьюра¹, как пишет Б. Я. Владимирцов, «у них появились буддийские термины, заимствованные из этого нового источника (тибетского языка. — С. М.), иногда даже параллельные старым, уйгурского происхождения» [Владимирцов 2005: 39–40].

В данной статье мы попытаемся описать использование буддийских терминов *kilinče* ‘неблагое деяние, проступок’ и *nisvanis* ‘аффект, омрачение’ в письменных памятниках монгольского и ойратского письма на материале переводов сутры «Царь благих пожеланий». Мы рассматриваем данные термины, поскольку имеем целью желание опровергнуть встречающееся в монголоведной литературе суждение о том, что монг., ойр. *kilinče* происходит от санскр. *kleśa* [Сүхбаатар 1997: 197], устойчивым переводом которого в монгольских языках является слово согдийского происхождения *nisvanis*.

«Царь благих пожеланий» (санскр. *Ārya bhadra caryā praṇidhāna rāja*; тиб. *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; монг. *Qutuy-tu sayin yabudal-un irüger-ün qayan*; ойр. *Xutuqtu sayin yabudaliyin iröliyin xān*, букв. ‘Благородный царь устремлений о благом пути’) — сочинение жанра *пранидхан*, или устремлений, который очень популярен в литературе махаянского буддизма. Как правило, *пранидханы* — это написанные с использованием разных стихотворных размеров поэтические произведения, восхваляющие в качестве наивысшего образ действий определенного бодхисаттвы. Данный текст, посвященный бодхисаттве Самантабхадры, был очень популярен в Китае, Тибете, Хотане, Монголии и других странах, в которых развивалось учение Махаяны. Создание санскритской оригинальной версии ученые относят к IV–V в. н. э., однако в тибетском Тенгьюре сохранился комментарий Нагарджуны (II–III вв. н. э.) на данный текст, что позволяет предположить, что он был составлен не позже III вв. н. э. В тибетской и монгольской литературе «Царь благих пожеланий» встречается как самостоятельный текст, а также как заключительная часть «Гандавьяоха-сутры» в разделе сутр

¹ Монголизированное произношение — Ганджур и Данджур.

«Махавайпуля-Будда-аватамсака-сутра» (санскр. *Mahavaipulya-buddhāvatamsaka-sutra*; тиб. *Sangs rgyas phal po che'i mdo*; монг. *Olangki burqan neretü yeke delgerenggüi sudur*).

«Царь благих пожеланий» был переведен на тибетский язык в числе первых буддийских текстов в VIII–IX в. н. э. известными переводчиками Джинамитрой, Сурендрабодхи и Еше Де и отредактирован Вайрочаной (тиб. *Rgya gar gi mkhan po Dzi na Mi tra dang / Sure ndra Bo dhi dang / lo tsā ba bande Ye shes sde la sogs pas bsgyur cing lo chen Bai ro tsā nas zhus chen mdzad do*), как указано в колофоне одной из тибетских версий памятника. Пандиты Джинамитра, Сурендрабодхи и Еше Де работали над переводом священных текстов с санскрита на тибетский язык в период правления царя Трисонг Дэцэна (тиб. *Khri srong lde btsan*) (755–797), однако в некоторых источниках их деятельность относят ко времени правления царя Тицугдэцэн Ралпачена (тиб. *Khri gtsug lde btsan ral pa can*) (815–841).

Первые монгольские переводы «Царя благих пожеланий», ксилографические фрагменты которых сохранились в Турфанской коллекции под № 5, 33 [Tumurtogoo 2006], датируются XIV в. Факт его издания ксилографическим способом в период Юаньской империи свидетельствует о его важности как канонического текста в ранний период распространения буддизма среди монголов.

Для анализа нами привлекаются монгольский текст «*Qutuqtu sayin yabudal-un irüger-ün qaγan*» из факсимильного издания ксилографического Ганджура и ойратский перевод «*Xutuqtu sayin yabudaliyin iröliyin xān ogošiboi*». Изучение монгольского текста позволяет сделать предварительные выводы о том, что в нем представлен язык рубежа XVI–XVII вв., поскольку в нем нашли отражение некоторые изложенные в лексикографическом словаре «Источник мудрецов» (XVIII в.) принципы перевода с тибетского на монгольский, вероятно, формировавшиеся в данный период, но в то же время сохранились многочисленные заимствования из уйгурского, которые, согласно «Источнику мудрецов», стоило заменять санскритскими оригиналами или кальками с тибетского. В ойратском же тексте представлен классический монгольский язык XVIII в., в котором отчетливо прослеживается влияние тибетского языка и наблюдается меньшее количество уйгуризмов.

Вначале рассмотрим термин *kilinče* ‘неблагое деяние’ (санскр. *pāpa*; тиб. *sdig pa*; монг. *nigül kilinče*; ойр. *kilinče*). В терминологическом словаре А. Берзина дается следующее толкование данного термина: «The type of karmic force associated with a destructive action and which ripens intermittently into unhappiness and the suffering of problems and pain. Also called: „negative karmic potential“. Some translators render it as „sin“» (букв. ‘Связанная с разрушительными действиями разновидность кармических сил, результатом которой является несчастливое состояние ума и страдания из-за различных проблем и боли. Также называется „негативным кармическим потенциалом“. Некоторые переводчики используют термин „грех“») [Glossary of Buddhist terms 2017].

Данный термин действительно является заимствованием, но не из санскрита, как пишет О. Сухбаатар (ХИЛИНЦ уй. *qilinč*, (*qilinč–qilinča–qilinč* < сам. *kleśa*), мо. б. *kilinče*; Гэм, нүгэл, буруу муу үйл (букв. ‘неблагой, неправильный поступок, грех’); хорш. нүгэл хилэнц ‘грех’ [Сүхбаатар 1997: 197]), а из уйгурского. Б. Я. Владимирцов пишет о том, что монг. *kilinče* происходит от уйг. *qilinč* ‘деяние’ (у С. Е. Малова — написание *qylynč* [Малов 1951: 416]). В «Древнетюркском словаре» даются следующие значения: «*qilinč* 1. действие, дело; 2. поступок, деяние; 3. характер, нрав, манеры; 4. причуды, прихоти; 5. *пел.* действие, акт (санскр. *karman*), содеянное, поступки (санскр. *samskāra*); 6. *пел.* бытие, жизнь (санскр. *bhava*)» [ДТС 1969: 443]. Как мы видим из словарной статьи, у слова *qilinč* нет отрицательной коннотации неблагого деяния, что подтверждают и данные глоссария С. Е. Малова. В словарных статьях к словам *qylynč*, *qylynčly* приводятся примеры: *ajyŋ qylynč* ‘дурные поступки’, *ädgü qylynčly kimi* ‘ладья с добрыми делами’ [Малов 1951: 416]. Японский исследователь К. Кудара в своей статье приводит в качестве образца традиции поэтического перевода в уйгурской буддийской литературе фрагмент версифицированного перевода вышеупомянутой «Аватамсака-сутры», который, по всей вероятности, представляет собой уйгурский перевод рассматриваемого текста «Царя благих пожеланий». В этом фрагменте встречается выражение *alqu qilinč*, которое автор переводит как *all karma* ‘все деяния’ [Kudara 2002: 192].

То, что уйгурское слово *qilinč* не является заимствованной искаженной формой санскритского *kleśa*, а принадлежит к базовой лексике уйгурского языка, также подтверждают данные «Древнетюркского словаря» и глоссария С. Е. Малова: корень *qil-* ‘1. делать, изготавливать, создавать, сооружать; 2. делать, действовать, поступать каким-либо образом; 3. делать каким-либо, превращать в кого-либо, что-либо’ является достаточно продуктивным, от которого образуются различные глагольные (*qilil-* ‘страд. от *qil-*’, *qilin-* ‘возвр. от *qil-*’, *qiliš-* ‘совм. от *qil-*’, *qiltur-* (*qildur-*) ‘страд. от *qil-*’) и именные формы (*qiliy* (*qiliq*) ‘нрав, характер, поступок, поведение’, *qilq* ‘поведение, манеры, характер, поступок’, *qilinč* ‘действие, дело’, *qiliqliy* ‘обладающий каким-либо поведением, характером’, *qilmaq* ‘исполнение, производство, совершение, действие’) [ДТС 1969: 442–444].

В доклассическом монгольском языке, как и в уйгурском, у термина *qilinč* также не было значения ‘неблагое деяние’, чему можно найти подтверждение в памятниках монгольского письма XIV–XVI вв. Например, в комментарии Чойджи-Одсэра к «Бодхичарья-аватаре» встречается фраза *jayaγan-u qilinč-un küčün-iyer* ‘в силу совершенных деяний (кармы)’ [Tumurtogoo 2006: 55], в которой слово *qilinč* имеет значение ‘деяние’, как и в уйгурском поэтическом переводе «Аватамсака-сутры», приведенном в статье К. Кудара [2002]. Отдельно стоит упомянуть о произошедшем в классическом монгольском языке переходе *qi* → *ki*, о котором пишет Б. Я. Владимирцов: «В других случаях можно наблюдать процесс постепенного изменения иноязычного слова путем приспособления его к фонетической системе воспринявшей монгольской среды. При этом можно наблюдать, как по графическим основаниям слово из ряда гуттурального переходит в ряд палатальный. Напр. уйг. *qilinč* ‘деяние’ > стар. монг.-письм.¹ *qilinč* > нов. монг.-письм. *kilinča*; затем *kilinča* стали читать как *kilinče*, ойр.-письм. *kilinče*, халх. *хилинц* ‘грех, греховное деяние’. В данном случае после того, как стали писать *k* вместо *χ* < *q* перед *i* < *ĩ*, все слово перешло в сознании монголов в передний ряд, тем более, что этимологическая связь его с таким, например, словом, как *kilbar* || халх. *хялбар* ‘легкий, дешевый’ была утрачена и не могла поддержать принадлежности к гуттуральному ряду» [Владимирцов 2005: 541–542].

¹ В используемой нами терминологии доклассический монгольский.

В рассматриваемом в данной статье монгольском переводе «Царя благих пожеланий» составление мы относим к рубежу XVI–XVII вв., встречается парное слово *nigül kilinče*, в котором первый компонент *nigül* имеет значение ‘проступок’, а *kilinče*, как мы считаем, обладает нейтральным значением ‘деяние, действие’. В ойратском же переводе парному слову соответствует *kilinče*:

Тибетский	Монгольский	Ойратский
<i>sdig pa bdag gis bgvis</i> <i>pa ci mchis pa</i>	<i>ab ali minü üyiledügsen</i> <i>nigül kilinče</i> :	<i>mini ali üyiledügsen</i> <i>kilinče</i> :
<i>sdig pa gang rnam</i> <i>sgrib par gyur pa</i> <i>dag</i>	<i>ali tedeger nigül</i> <i>kilinče</i> <i>tüйдүгчи</i> <i>boluysan</i> :	<i>aliba tüйдүкер</i> <i>boluqsan kilinče</i> :
<i>mtshams med lnga</i> <i>bo dag gi sdig pa</i> <i>rnam</i>	<i>tabun jabsar ügei nigül</i> <i>kilinče-nügüd-i</i> :	<i>tabun zabsar ügei</i> <i>kilinče-noyoudi</i> :

В вышеупомянутом комментарии Чойджи-Одсэра XIV в. встречается фраза *nigül arilyaqu* ‘очиститься от [совершенных] проступков’ [Tumurtogoo 2006: 53–54]. Таким образом, можно предположить, что в доклассическом монгольском в значении ‘проступок’ использовались термины *nigül* и позже *nigül kilinče*. Использование парного слова, вероятно, явилось переходным этапом в истории формирования данного термина в монгольских языках, поскольку, как видно из приведенных примеров, в доклассическом монгольском компонент *kilinče* имел нейтральное значение, а уже потом в классическом монгольском и ойратском языках за ним закрепилась отрицательная коннотация: слова *nigül* и *kilinče* стали синонимичными и могли заменять друг друга. Н. С. Яхонтова, рассматривая лексику ойратского литературного языка, пишет о том, что в некоторых случаях одно и то же понятие в монгольских и ойратских текстах обозначалось разными словами, например, ойр. *kilinče* во многих текстах соответствует монг. *nigül* [Яхонтова 1996: 33]. Таким образом, в классическом монгольском языке и «ясном письме» термин *kilinče* приобрел значение ‘неблагое деяние, проступок’. В словаре О. Ковалевского слово *kilinče* зафиксировано в значении

‘грех, преступление, проступок’ [МРФС 1846: 2529]. В современных монгольском и калмыцком языках слово *хилэнц / килнц* также имеет значение ‘грех, греховное деяние, преступление’ [БАРМС 2002: 78; КРС 1977: 300].

Далее рассмотрим термин *nisvanis* ‘клеша, омрачение’ (санскр. *kleśa*; тиб. *nyon mongs*; монг. ойр. *nisvanis*). А. Берзин приводит следующее толкование: «A subsidiary awareness (mental factor) that, when it arises, causes oneself to lose peace of mind and incapacitates oneself so that one loses self-control. An indication that one is experiencing a disturbing emotion or attitude is that it makes oneself and / or others feel uncomfortable. Some translators render this term as „afflictive emotions“ or „emotional afflictions“» (букв. ‘Дополнительный вид осознания (ментальный фактор), который, возникнув, приводит человека к потере душевного спокойствия и самообладания. Знаком того, что человек испытывает тревожащие эмоции, является чувство дискомфорта, испытываемое им самим или окружающими людьми. Некоторые переводчики переводят этот термин как „тревожащие эмоции“ или „эмоциональные омрачения“») [Glossary of Buddhist Terms 2017].

Исследователи согласны в том, что слово *nisvanis* является заимствованием из согдийского языка, попавшим в монгольский посредством уйгурского. О значительной роли согдийского языка в формировании буддийской терминологии в монгольском языке пишет Б. Я. Владимирцов в статье «Об отношении монгольского языка к индоевропейским языкам Средней Азии» [Владимирцов 2005: 105–137]. В рассматриваемых текстах встречаются следующие примеры с термином *nisvanis*:

Тибетский	Монгольский	Ойратский
<i>las dang nyon mongs</i> <i>bdud kyi las rnam</i> <i>las</i>	<i>ḡayayan-u nisvanis kiged</i> <i>ṡimnu-yin üiles-</i> <i>nügüd-eče :</i>	<i>zayān nisvanis</i> <i>kigēd ṡumnuṡi-</i> <i>yin üyile-</i> <i>noḡoud-eče :</i>
<i>nyon mongs stobs</i> <i>rnam kun tu 'joms</i> <i>par byed</i>	<i>nisvanis-un küčün-</i> <i>nügüd-i уууyата</i> <i>daruyad :</i>	<i>nisvāniṡiṡyin</i> <i>küčün-noḡoudi</i> <i>bükündü darun :</i>

В «Согдийско-персидско-английском словаре» приводятся следующие лексемы, от которых могли произойти монг., ойр. *nisvanis*: *nyzβ'ny(y)* 'passion', *nyzβ'n'k* 'passion, anger' [Sogdian dictionary 1995: 255]. Согдийская лексема является дословным переводом санскритского *kleśa* 'defilement, affliction, troublesomeness' (букв. 'омрачение, скверна, беспокойство'). Уйгурские формы *nizvani* / *nizbani* 'страсть, сильное чувство', как указывается в «Древнетюркском словаре», являются заимствованиями из согдийского [ДТС 1969: 359]. О. Сухбаатар пишет в «Словаре монгольских заимствованных слов», что монг. *нисванис* (*нисваанис*) 'хорт муу явдал, гаслан зовлонгийн уг шалтгаан, орчлонгийн үйл үрийн хүлээс' (букв. 'оскверненное, основная причина страдания, оковы причинно-следственной связи') является заимствованием из согдийского, но согдийскую форму он возводит к санскритским *nisañja–nisvana–nisvāna* [Сүхбаатар 1997: 147–148]. О. Ковалевский также указывает в качестве возможных санскритских оригиналов монгольского *nisvanis* слова *klecha* ('pain, affliction, distress' (букв. 'боль, омрачение, беспокойство')) и *nisvana / nisvāna* ('sound, silence' (букв. 'звук, тишина')) и дает следующие значения: '1. привязанность к миру, суета мирская, беспокойствие, тревога; 2. природное зло, порок, страсти, грех' [МРФС 1849: 653]. Мы считаем, что согдийская лексема *nyzβ'ny* не является заимствованием из санскрита, поскольку указанные О. Сухбаатаром и О. Ковалевским санскритские формы имеют другие значения. «Санскритско-английский словарь» Моньер-Вильямса дает следующие значения слова *nisvana*: '1. noise ('шум'); 2. voice ('голос'); 3. sound ('звук')' [Sanskrit online dictionary]; лексемы *nisañja* и *nisvāna* в словаре не найдены. В современном монгольском языке данный термин имеет следующие значения: «НИСВААНИС (НЯСВААНЫС) 'шагин. 1) привязанность к миру, мирская суета, страсти, беспокойство; 2) порок, грех'» [БАМРС 2001: 445].

В статье мы попытались описать функционирование двух буддийских терминов *kilinče* 'неблагой поступок' и *nisvanis* 'клеша, омрачение, аффект' в монгольском и ойратском языках. В классической буддийской философии они тесно связаны: именно три основные клеши (*nisvanis*) — алчность, ненависть и неведение — являются причиной совершения неблагих поступков (*kilinče*) [Категории

буддийской культуры 2000: 142]. Однако данные словарной статьи к слову *нисваанис* в «Большом академическом монгольско-русском словаре» показывают, что в обыденном восприятии значения этих двух терминов зачастую смешиваются: в качестве второго значения *нисваанис* указано ‘порок, грех’ [БАМРС 2001: 445], являющееся основным значением термина *хилэнц*. Семантическая близость данных терминов, вероятно, дала повод некоторым исследователям считать, что монг. ойр. *kilinče* представляет собой искаженную форму санскритского *kleśa*, однако в данной статье мы постарались показать, что слово *kilinče*, приобретшее отрицательную коннотацию неблагого деяния лишь в классическом монгольском языке, является заимствованием из уйгурского языка.

Источники

Bstod smon phyogs bsgrigs. Mtsho sngon: Mi rigs dpe skrun khang, 1959. 355 p.

Sayin yabudaliyin iröüliyin xān. Фотокопия ойратской рукописи из коллекции Г. Ядамжава (сомон Манхан, Кобдоский аймак, Монголия).

Qutuytu sayin yabudal-un irüger-ün qayan // Nomuyadqaqu-yin sitügen. Śata-piṭaka series. Indo-Asian literatures. 1979. Vol. 208. P. 499–508.

Sources

Bstod smon phyogs bsgrigs. Mtsho sngon: Mi rigs dpe skrun khang, 1959. 355 p. (In Tib.)

Sayin yabudaliyin iröüliyin xān. Photocopy of an Oirat manuscript from the collection of G. Yadamzhav. (Mankhan somon, Khovd aimag, Mongolia). (In Oir.)

Holy King of Prayers of Good Conduct. In: Nomuyadqaqu-yin sitügen. Śata-piṭaka series. Indo-Asian literatures. 1979. Vol. 208. Pp. 499–508. (In Mong.)

Литература

БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с.

БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.

Бартаханова М. А. Переводческая деятельность уйгуров в XII–XV вв. // Шестая буддологическая конференция: тезисы / сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. СПб., 1999. С. 15–18.

- Владимирцов Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. 952 с.
- ДТС 1969 — Древнетюркский словарь / под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Категории буддийской культуры / сост.-ред. Е. П. Островская. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.
- КРС — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 769 с.
- Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности (тексты и исследования). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
- МРФС 1846 — Монгольско-русско-французский словарь / сост. О. Ковалевский. Т. 2. Казань: Универ. тип., 1846. 595–1545 с.
- МРФС 1849 — Монгольско-русско-французский словарь / сост. О. Ковалевский. Т. 3. Казань: Универ. тип., 1849. 1546–2690 с.
- Рерих Ю. Н. Тибетские заимствованные слова в монгольском языке [электронный ресурс] // URL: <http://altaica.ru/Articles/roerich.htm> (дата обращения: 15.08.2017).
- Сүхбаатар О. Монгол хэлний харь үгийн толь / ред. Д. Төмөртоого, Л. Хүрэлбаатар, Б. Амаржаргал. Улаанбаатар: Адмон хэвлэл, 1997. 233 х.
- Яхонтова Н. С. Ойратский литературный язык XVII века. М.: Вост. лит., 1996. 152 с.
- Glossary of Buddhist terms [электронный ресурс] // URL: <https://glossary.studybuddhism.com/> (дата обращения: 15.11.2017).
- Kudara Kogi. The Buddhist culture of the Old Uigur peoples // Pacific World 3rd series 4. P. 183–195.
- Sanskrit online dictionary [электронный ресурс] // URL: <http://spokensanskrit.org/index.php?direct=au&mode=9> (дата обращения: 15.11.2017).
- Shogaito M. On Uighur elements in Buddhist Mongolian texts // The Memoirs of the Toyo Bunko. 1991. No. 49. P. 27–49.
- Sogdian Dictionary (Sogdian – Persian – English) / by B. Gharib. Tehran: Farhang Publ., 1995. 644 p.
- Tumurtogoo D. Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII–XVI centuries). Introduction, transcription and bibliography. Taipei, Taiwan, 2006. xiv, 722 p.

References

- Bartakhanova M. A. Interpreting Activity of Uigurs in 12th–15th Centuries. In: Sixth Buddhological Conference: Abstracts. S. E. Korotkov, E. A. Torchinov (comp.). St. Petersburg, 1999. Pp. 15–18. (In Russ.)
- Categories of Buddhist Culture. E. P. Ostrovskaya (comp., ed.). St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2000. 320 p. (In Russ.)
- Glossary of Buddhist terms. An Internet resource: <https://glossary.studybuddhism.com/> (accessed: 15 November 2017). (In Eng.)
- Kalmyk–Russian Dictionary. B. D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy yazyk, 1977. 769 p. (In Kalm. and Russ.)
- Kudara Kogi. The Buddhist culture of the Old Uigur peoples. In: Pacific World 3rd series 4. Pp. 183–195. (In Eng.)
- Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbееv (ed.). Vol. 2. D–O. Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Mong. and Russ.)
- Large Academic Mongolian–Russian Dictionary. G. Ts. Pyurbееv (ed.). Vol. 4. X–Y. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)
- Malov S. E. Monuments of Ancient Turkic Script (Texts and Studies). Moscow, Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1951. 451 p. (In Russ.)
- Mongolian–Russian–French Dictionary. O. Kovalevsky (comp.). Vol. 2. Kazan: University print.shop, 1846. 595–1545 pp. (In Mong., Russ. and Fr.)
- Mongolian–Russian–French Dictionary. O. Kovalevsky (comp.). Vol. 3. Kazan: University print. shop, 1849. 1546–2690 pp. (In Mong., Russ. and Fr.)
- Old Turkic Dictionary. V. V. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tенишев, A. M. Shcherbak (ed.). Leningrad: Nauka, 1969. 676 p. (In Uig.)
- Roerich Yu. N. Tibetan Borrowed words in the Mongolian Language. Available at: <http://altaica.ru/Articles/roerich.htm> (accessed: 15 August 2017). (In Russ.)
- Sanskrit online dictionary. Available at: <http://spokensanskrit.org/index.php?direct=au&mode=9> (accessed: 15 November 2017). (In Sanskrit)
- Shogaito M. On Uighur elements in Buddhist Mongolian texts. In: The Memoirs of the Toyo Bunko. 1991. No. 49. Pp. 27–49. (In Eng.)
- Sogdian Dictionary (Sogdian–Persian–English). B. Gharib (comp.). Tehran: Farhang Publ., 1995. 644 p. (In Sogd., Pers. and Eng.)
- Sukhbaatar O. The Dictionary of Foreign Words in the Mongolian Language. D. Төмөртоого, Л. Хурелбаатар, Б. Амаржаргал (ed.). Ulaanbaatar: Admon Publ. House, 1997. 233 p. (In Mong.)
- Tumurtogoo D. Mongolian in Uighur-Mongolian script (13th–16th centuries). Introduction, transcription and bibliography. Taipei, Taiwan, 2006. xiv, 722 p. (In Eng.)
- Vladimirtsov B. Ya. Works on Mongolian Linguistics. Moscow: Vost. lit., 2005. 952 p. (In Russ.)
- Yakhontova N. S. The Oirat Literary Language of the 17th Century. Moscow: Vost. lit., 1996. 152 p. (In Russ.)

УДК 314.186

DOI 10.22162/2500-1523-2017-11-187-195

Демографические аспекты старения населения в регионе России (на примере Калмыкии)¹

Population Ageing in One of Russia's Regions: Demographic Aspects (Evidence from the Republic of Kalmykia)

Н. В. Бадмаева (N. Badmaeva)¹, Е. А. Гунаев (E. Gunayev)²,

Э. У. Омакаева (E. Omakaeva)³, Эрдэнчимэг Омбосурэн (Erdenchimeg Ombosuren)⁴

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

² кандидат юридических наук, старший преподаватель, факультет управления и права, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Российская Федерация). E-mail: gunayev@yandex.ru
Ph.D. in Jurisprudence (Cand. of Juridical Sc.), Senior Lecturer, Faculty of Management and Law, Gorodovikov Kalmyk State University (Elista, Russian Federation). E-mail: gunayev@yandex.ru

³ кандидат филологических наук, доцент, старший научный сотрудник научного отдела, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Российская Федерация). E-mail: elomakaeva@mail.ru
Ph.D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Associate Professor, Senior Research Associate, Scientific Department, Gorodovikov Kalmyk State University (Elista, Russian Federation). E-mail: elomakaeva@mail.ru

⁴ доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, Институт философии АН Монголии (Улан-Батор, Монголия). E-mail: elomakaeva@mail.ru

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 17-22-03004а(м) «Пожилой человек в экономическом пространстве современных трансформирующихся обществ России и Монголии: межстрановой анализ».

D.Sc. in Philosophy, Head of Department of Philosophy, Institute of Philosophy, Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia). E-mail: elomakaeva@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются общие вопросы демографического старения населения, особенности применительно к России, статистические аспекты процесса старения населения в российских регионах, включая Республику Калмыкия. Подчеркивается, что в настоящее время важнейшим фактором, оказывающим влияние на демографическую ситуацию, является миграция.

Ключевые слова: пожилые, регионы России, Калмыкия, старение, индекс старости, миграция.

Abstract. The article considers general issues of population ageing, particularly those typical for Russia, statistical aspects of population ageing in Russia's regions, including the Republic of Kalmykia. The work emphasizes that it is migration which currently acts as the key demographic factor.

Keywords: elderly population, regions of Russia, Kalmykia, ageing, ageing index, migration.

Старение населения — одна из основных детерминант современного демографического развития во многих странах, прежде всего экономически развитых. Низкая рождаемость, увеличение продолжительности жизни закономерно приводят к процессу увеличения численности пожилых людей в структуре населения общества. Предмет нашего общего исследования — пожилой человек в экономическом пространстве современных трансформирующихся обществ России и Монголии. В этой связи мы решили рассмотреть старение более подробно на примере конкретного российского региона — Калмыкии. Данный выбор обусловлен общностью этнической истории, культурных установок калмыков и монголов, вместе с тем очевидно и различие, обусловленное тем, что население Калмыкии — это срез российского общества, соответственно, для региона характерны все те же процессы, что и на общестрановом уровне.

Старение населения изучается с позиций различных теорий, методик. При измерении масштабов старения населения предложены разные возрастные границы и способы. Так, старение предлагается измерять общими изменениями доли пожилых людей в структуре населения, или же учитывая численность населения в возрасте от 65 лет и старше. Нередко сочетаются два способа — это абсолютная численность пожилых, характеризующая абсо-

лютное старение населения, и доля пожилых. И в первом, и во втором случаях решающую роль играет численность лиц преклонного возраста [Юзаева 2014: 222].

Для экономического анализа используются показатели старения, связанные с демографической нагрузкой, которая рассчитывается как отношение числа детей и /или лиц старше трудоспособного возраста к численности трудоспособного населения, умноженное на 100. Помимо общей демографической нагрузки, также используются показатели, учитывающие только лиц старше трудоспособного возраста в общей демографической нагрузке [Барсуков 2014: 5].

Согласно проведенным исследованиям российских ученых, можно выделить следующие характерные черты процесса демографического старения в России:

- низкая вероятность для массовых слоев населения дожить до пожилого возраста;
- высокая демографическая гендерная асимметрия;
- крайне невысокие показатели ожидаемой продолжительности здоровой жизни.

Именно эти особенности позволяют охарактеризовать демографическое старение в нашей стране как процесс патологического социального старения населения [Доброхлеб 2012: 72].

Происходит углубление региональной дифференциации по уровню демографического старения. Процесс старения ускорился в силу того, что с 1989 по 2010 г. резко сократилась доля детей. В итоге к 2010 г. с карты России исчезли регионы с молодым населением, лишь три республики относятся к регионам со зрелым населением (Чечня, Ингушетия, Тува). Все остальные субъекты Российской Федерации относятся к типу старых регионов [Трифопова 2016: 510].

Если по индексу старости (который показывает, сколько пожилых людей приходится на детей), рассчитанному по данным переписи 1989 г., Калмыкия относилась к регионам со зрелым населением, то согласно этому же индексу, по данным переписи 2010 г., республика относится к регионам с начальным уровнем старости [Трифопова 2016: 509].

Т. Ю. Баженова для дифференциации регионов по уровню демографической старости предлагает использовать шкалу Дж. Сандберга [Баженова 2015: 78–82]. Согласно ее исследованию, по оценочной шкале демографического старения населения с долей пенсионеров 18 % и более по соотношению пенсионной и детской возрастных групп Калмыкия отнесена к группе регионов, где наблюдается первая степень очень высокой демографической старости населения. Здесь в среднем численность пенсионеров, приходящихся на единицу возраста, меньше численности детей на 21 % и более.

По соотношению возрастных групп пенсионеров, лиц в трудоспособном возрасте и детей для Калмыкии характерен стационарный тип воспроизводства населения. Численность лиц в детских возрастах, приходящаяся в среднем на единицу возраста, больше аналогичного показателя для пенсионеров и незначительно, в пределах 10 %, отличается от показателя для лиц трудоспособного возраста [Баженова 2015: 84, 87–88].

В исследовании российских ученых 2013 г. для каждого региона России была построена модель демографического перехода, отражающая специфику процесса естественного воспроизводства. Калмыкия была отнесена к 4 группе, в которую были включены регионы, в наибольшей степени соответствующие теоретической модели демографического перехода [Доброхлеб, Медведева, Крошилин 2013: 96].

Переход от расширенного типа воспроизводства к низким показателям плодovitости наметился и в среде сельского населения Калмыкии. Как показал анализ, «сложившаяся демографическая структура характеризует сельские группы как стареющие популяции, показывает расширенный тип воспроизводства предыдущего и суженный тип современного поколения. Влияние небиологических факторов оказывает существенное воздействие на процессы воспроизводства в популяциях» [Балинова 2011: 182, 185].

В 2016 г. среднегодовая численность населения Республики Калмыкия сократилась по сравнению с 2015 г. на 0,5 % и составила 278,27 тыс. человек, по предварительной оценке в 2017 г. — 277,29 тыс. человек, с уменьшением к предыдущему году на 0,4 %

вследствие миграционного оттока и снижения рождаемости населения республики [Постановление ... 2017].

Рассмотрим индекс старости населения в Республике Калмыкия: «...число лиц пожилого возраста на 100 детей, рассчитываемое как отношение численности или доли лиц старше 60 лет к численности или доле детей (0–14 лет), умноженное на 100» [Барсуков 2014: 5].

Таблица 1. *Индекс старости в Республике Калмыкия 2000–2015 гг.**

Год	Численность населения	Численность лиц старше 60 лет	Численность детей (0–14 лет)	Индекс старости
2000	308 347 (100 %)	40 044 (12,9 %)	77 292 (25 %)	51,8
2010	289 481 (100 %)	36 149 (12,48 %)	56 128 (19,3 %)	64,4
2015	278 733 (100 %)	44 407 (15,9 %)	57 727 (20,7 %)	76,9

* Рассчитано по данным Калмыкиятата [Республика Калмыкия. Статистический ежегодник 2016: 19–20]

Согласно статистике, численность населения в республике уменьшилась с 2000 по 2010 г. почти на 20 тыс. человек (18 866), с 2010 по 2015 г. — на 10 748 человек. Доля детей и в абсолютном, и в процентном отношениях снизилась в 2000-е гг., стабилизировалась в 2010 г. Доля пожилых снизилась с 2000 к 2010 г. в абсолютном выражении, однако практически осталась неизменной в процентном отношении к 2010 г. (12 %). К 2015 г. доли детей и пожилых стали сближаться в абсолютном и процентном отношениях, в то же время общий индекс старости продолжил повышаться до 76,9.

Данная методика применяется в Российской Федерации. Вместе с тем, эксперты ООН предлагают принимать в качестве границы демографического старения возраст 65 лет и старше, выделяя три группы стран: страны с молодым населением (4 % лиц старше 65 лет), страны со зрелым населением (4–7 %) и страны со старым населением (более 7 %).

В соответствии с критериями ООН для проведения индексной оценки старения населения мы использовали следующие границы возрастных групп: моложе 16 лет и старше 65 лет. Как полагает З. А. Трифонова, методика ООН лучше подходит для дифференциации регионов России по уровню старения, так как учитывает две наиболее изменившиеся возрастные группы [Трифорова 2016: 506–507]. Приведем индекс старости по Республике Калмыкия в 2010 и в 2017 гг.

Таблица 2. *Индекс старости в Республике Калмыкия в 2010 и 2017 гг.**

Год	Численность населения	Численность лиц старше 65 лет	Численность детей (0–16 лет)	Индекс старости
2010	283 166 (100 %)	25 996 (9,2 %)	63 082 (22,27 %)	41,21
2017	277 803 (100 %)	28 144 (10,1 %)	63 829 (22,97 %)	44,09

* Рассчитано по данным Росстата [Численность 2010; 2017]

Как видим, при уменьшающемся населении республики численность лиц старше 65 лет возросла, численность детей моложе 16 лет практически осталась на том же уровне, соответственно, индекс старости также возрос.

Анализируя демографические процессы в Калмыкии, необходимо уделить внимание миграционным процессам, играющим важную роль в изменении численности населения региона. Анализ изменения численности населения в течение 2016 г. показывает, что миграционный отток превышает естественный прирост населения в 2,3 раза [Оценка численности... 2017].

Поскольку республика продолжает терять население трудоспособного возраста вследствие миграционных процессов, рассмотрим проблему старения населения и по числу трудоспособного населения [Распределение населения... 2017].

**Таблица 3. Распределение населения Республики Калмыкия
по возрастным группам**

Из общей численности населения в возрасте, %	2000	2005	2010	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Моложе трудоспособного	27,1	22,3	20,2	20,7	21,0	21,3	21,5	21,8	21,9
Трудоспособном	58,2	63,2	64,1	62,4	61,3	60,2	59,1	58	56,9
Старше трудоспособного	14,7	14,5	15,7	16,9	17,7	18,5	19,4	20,2	21,2

По данным, представленным в таблице, численность экономически активного населения старше трудоспособного возраста увеличивается, население трудоспособного возраста в последние годы сокращается, население моложе трудоспособного возраста пополняется незначительно.

Поскольку динамика группы моложе трудоспособного возраста определяет дальнейшие изменения в численности и структуре 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 населения, а в дальнейшем — в формировании трудовых ресурсов республики.

Тенденция старения населения влечет за собой существенное изменение социально-демографической структуры населения республики и влияет на демографическую нагрузку трудоспособного населения. «С 2009 г. отмечается рост показателя демографической нагрузки трудоспособного населения нетрудоспособным, а с 2007 г. — рост показателя демографической нагрузки трудоспособного населения населением пенсионного возраста» [Бадмаева, Иджаева 2013: 142].

Перепады в численности групп разных поколений очень болезненны для экономики из-за больших колебаний «входа» и «выхода» из трудовых ресурсов. Эти перепады влияют на численность пенсионеров, расходы Пенсионного фонда и Фонда обязательного медицинского страхования и др.

Литература

Бадмаева Н. В., Иджаева Б. В. Демографический и трудовой потенциалы населения Республики Калмыкия // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 1. С. 138–44.

Баженова Т. Ю. Демографическое старение населения и проблемы воспроизводства трудовых ресурсов в регионах России // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Экономика и управление. 2015. № 4. С. 78–92.

Балинова Н. В. Изменение процессов воспроизводства в сельских поселениях Калмыкии: демографический переход // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие: мат-лы междунар. науч. конф. Элиста: КИГИ РАН, 2011. С. 182–185.

Барсуков В. Н. Демографическое старение населения: методы оценки // Вопросы территориального развития. 2014. Вып. 4 (14). С. 1–9.

Доброхлеб В. Г. Старение населения как фактор модели демографического перехода на примере современной России // Социологический альманах. 2012. № 3. С. 67–73.

Доброхлеб В. Г., Медведева Е. И., Крошillin С. В. Российские регионы: демографическая динамика и инновационная активность // Экономический журнал. 2013. Т. 32. № 4. С. 88–107.

Оценка численности постоянного населения по компонентам изменения на 1 января 2017 г. [Электронный ресурс] // URL: <http://statrk.gks.ru/> (дата обращения: 10.09.2017).

Постановление Правительства Республики Калмыкия от 14.09.2017 № 323 «Об основных показателях прогноза социально-экономического развития Республики Калмыкия на 2018 год и на период до 2020 года» [Электронный ресурс] // URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0800201709190004> (дата обращения: 20.09.2017).

Распределение населения Республики Калмыкия по возрастным группам [Электронный ресурс] // URL: <http://astratat.gks.ru/> (дата обращения: 10.09.2017).

Республика Калмыкия. Статистический ежегодник. 2016: стат.сб. Элиста: Калмыкиятат, 2016. 295 с.

Трифоновна З. А. Территориальный анализ уровня старения населения России // Социально-экономическая география: история, теория, методы, практика: сб. науч. ст. 2016. С. 504–512.

Численность населения Российской Федерации по полу и возрасту на 1 января 2010 г.: стат. бюллетень [электронный ресурс] // URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/B10_111/ (дата обращения: 20.09.2017).

Численность населения Российской Федерации по полу и возрасту на 1 января 2017 г.: стат. бюллетень [электронный ресурс] // URL: http://www.gks.ru/bgd/regl/b17_111/Main.htm (дата обращения: 20.09.2017).

Юзаева Ю. Р. Совершенствование методики статистического исследования демографического старения на региональном уровне // Известия Оренбургского государственного аграрного университета. 2014. № 4 (48). С. 222–225.

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. 138–44. (In Russ.)

Balinova N. V. Change of Reproduction Processes in Rural Populations of Kalmykia: Demographic Transition. In: *Humanitarian Science of Southern Russia: International and Regional Interaction*. Conf. proc. Elista: Kalmyk Institute of Humanitarian Research of the RAS, 2011. Pp. 182–185. (In Russ.)

Barsukov V. N. Demographic Ageing of Population: Methods of Evaluation. *Problems of Territorial Development*. 2014. Is. 4(14). Pp. 1–9. (In Russ.)

Bazhenova T. Yu. Demographic Ageing of the Population and Problems of Reproduction of Manpower Resources in the Regions of Russia. *Bulletin of Tver State University*. Ser. Economics and management. 2015. No. 4. Pp. 78–92. (In Russ.)

Dobrokhleb V. G. Population Ageing as a Factor of Demographic Transition Model on the Example of Modern Russia. *Sociological Almanac*. 2012. No. 3. Pp. 67–73. (In Russ.)

Dobrokhleb V. G., Medvedeva E. I., Kroshilin S. V. Russian Regions: Demographic Dynamics and Innovation Activity. *Economic Journal*. 2013. Vol. 32. No. 4. Pp. 88–107. (In Russ.)

Estimation of the Permanent Population according to the Components of the Change till 1 January 2017. Available at: <http://statrk.gks.ru/> (accessed: 10 September 2017). (In Russ.)

Number of the Population of the Russian Federation by Sex and Age till of 1 January 2017: Stat. Bulletin. Available at: http://www.gks.ru/bgd/regl/b17_111/Main.htm (accessed: 20 September 2017). (In Russ.)

Population Distribution of the Republic of Kalmykia by Age Groups. An Internet resource: <http://astrastat.gks.ru/> (accessed: 10 September 2017). (In Russ.)

Population of the Russian Federation by Sex and Age till 1 January 2010: Stat. Bulletin. Available at: http://www.gks.ru/bgd/regl/B10_111/ (accessed: 20 September 2017). (In Russ.)

Republic of Kalmykia. Statistical Yearbook. 2016. Elista: Kalmykiastat, 2016. 295 p. (In Russ.)

Resolution of the Government of the Republic of Kalmykia. No. 323. 14.09.2017. “On Key Indicators of the Forecast of Socio-Economic Development of the Republic of Kalmykia for 2018 and for the Period until 2020”. Available at: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0800201709190004> (accessed: 20 September 2017). (In Russ.)

Trifonova Z. A. Territorial Analysis of the Russian Population Ageing Level. In: *Socio-economic Geography: History, Theory, Methods, Practice*. 2016. Pp. 504–512. (In Russ.)

Yuzayeva Yu. R. Improvement of Methods of Statistical Research of Demographic Ageing at the Regional Level. *Bulletin of Orenburg State Agrarian University*. 2014. No. 4(48). Pp. 222–225. (In Russ.)

Сельский уклад жизни (по материалам полевых исследований 2017 г. в Калмыкии)

Rural Lifestyle (Evidence from 2017 Field Studies Held in the Republic of Kalmykia)

*Л. В. Намруева (L. Namrueva)*¹

¹ кандидат социологических наук, заведующая отделом комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: lnamrueva@yandex.ru

Ph. D. in Sociology (Cand. of Sociological Sc.), Head of Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS. (Elista, Russian Federation). E-mail: lnamrueva@yandex.ru

Аннотация. В статье на материале полевого исследования автор анализирует сельскую многоукладность (коллективные сельхозпредприятия, хозяйства населения, крестьянские фермерские хозяйства), социальные проблемы сельских поселений (отсутствие воды, безработица, низкие доходы).

Ключевые слова: селяне, крупные, мелкие сельскохозяйственные организации, животноводство, растениеводство.

Abstract. Proceeding from the analysis of field data (interviews, observations) collected in the summer of 2017 in five districts of the region, the paper analyzes rural stratification (collective agricultural enterprises, individual farmsteads, and family farms), describes the current state of the two rural settlements — Barun and Iki Bukhus, including the capabilities of people to solve various social problems, such as lack of water, unemployment, low income, maintenance of households, poor social infrastructure.

Keywords: rural population, large and small agricultural organizations, livestock breeding, crop raising.

В июле 2017 г. автор статьи побывала в пяти районах республики (Малодербетовском, Октябрьском, Черноземельском, Юстинском, Яшкульском) с целью собрать материал для научных исследований, увидеть и понять, как живет село, что помогает селянам выстоять в сложнейших условиях, как природных, так и социально-экономических.

Одна из исследовательских задач, поставленных нами, заключалась в определении особенностей многоукладной сельской экономики. Многие исследователи, говоря о многоукладности, подразумевают отличительные особенности хозяйствующих субъектов. В связи с этим выделяют уклад или сектор крупных и средних сельскохозяйственных организаций (коллективных предприятий, происходящих от колхозов и совхозов), уклад фермерских хозяйств и уклад хозяйств населения. Эксперты отмечают: «Один хозяйственный уклад может отличаться от другого специфической логикой и совокупностью способов хозяйствования, применяемыми технико-технологическими способами производства, организацией и режимом труда, мотивацией и ценностными предпочтениями руководителей и исполнителей, а также формами собственности на средства производства и результат труда» [Фадеева 2015: 10].

Согласно словарю С. И. Ожегова, под укладом понимается «установившийся порядок, сложившееся устройство жизни, быта и т. п.» [Ожегов 1988: 677]. Синонимы слова «уклад» — строение, строй, устройство; обиход, нрав, уклад жизни, быт, режим, порядок. Исходя из этого, можно говорить об исторически сложившихся, устойчивых и упорядоченных формах жизни, в том числе и в аграрной сфере [Фадеева 2015: 11].

Ранее нами на основе обширной статистической информации, данных авторских социологических исследований проанализированы сельские территории республики, социально-демографическая ситуация в 2000-е и 2010-е гг. [Намруева 2015а; 2015б; 2016а]. В данной статье планируется рассмотреть полевой материал, собранный автором в 2017 г. в ходе бесед, интервью с жителями вышеуказанных районов, для того чтобы идентифицировать многоукладную структуру как хозяйственную систему республики, оценить особенности ее составляющих.

Реорганизация коллективных хозяйств, проведенная в начале 1990-х гг., предоставила работникам сельского хозяйства право на получение земельной доли. В 1993 г. работникам с. «Барун» Юстинского района были выделены земельные паи площадью в 123,2 га пастбищ. Одним из главных условий было требование, чтобы работник проработал не менее 15 лет в совхозе. В тот пери-

од хозяйство прекратило свое существование. До сих пор селяне сожалеют, что это случилось и в селе нет крупного сельхозпредприятия, которое традиционно оказывало материальную поддержку своим работникам и являлось гарантом их трудовой занятости (чаще всего сезонной) и социальной защищенности.

Некоторые бывшие работники совхоза, воспользовавшись своим правом стать самостоятельными хозяйствующими субъектами, организовали крестьянские хозяйства. В текущем году в селе фермеров 26 человек, которые специализируются на животноводстве. Отсутствие оросительной системы не позволяет им заниматься растениеводством. Другая часть не стала создавать фермерские хозяйства, их паи находятся вдали от поселка и никак не используются. Эти селяне занимаются разведением домашних животных в своем подворье, так как быть фермером не каждый способен, тем более в условиях высоких налогов, непомерных цен на сельскохозяйственную технику и другие ресурсы, незащищенности прав собственника и пр. Владельцы ЛПХ сами договариваются о приобретении сена, кормов в соседнем Октябрьском районе, в рисоводческих хозяйствах. Один рулон естественного сена стоит 550 руб., в засушливое время цена на него достигает 1 тыс. руб. (почти двукратное повышение стоимости).

Хозяйства населения уязвимы, так как не готовы вести полноценный торг по поводу закупочных цен с «перекупщиками» — формальными и неформальными предпринимателями, ведущими закупки непосредственно в селах. Крестьяне договариваются с ними на невыгодных для них условиях. Поэтому розничные цены могут кратно превышать цены, по которым «перекупщики» приобретали продукцию ЛПХ. Так, крестьяне продают баранину в живом весе по 200 руб. за килограмм, а «перекупщики» реализуют ее на рынке в Элисте по 280–300 руб. за килограмм, а если реализовывать баранину в Москве, то ее стоимость достигает 500 руб. и выше. Как видим, крестьяне не получают справедливого вознаграждения за свой тяжелый труд.

Согласно разделяемому нами выводу О. П. Фадеевой, к числу отличительных характеристик уклада ЛПХ отнесен такой мотив хозяйственной деятельности, который проявляется в удовлетворении потребностей семьи (и ее ближайшего окружения) в продуктах

и денежных средствах, в том числе в силу ограниченности других финансовых источников семейных бюджетов [Фадеева 2015: 164].

Пример с личными подворьями п. Барун свидетельствует, что они сохранили свою первейшую функцию источника доходов или способа экономии текущих расходов сельской семьи, и самое главное — стали функционировать без связи с совхозом. Владельцы демонстрируют самостоятельность, экономическую инициативу и предприимчивость.

Уклад семейных хозяйств, по точному определению О. П. Фадеевой, стал своеобразным буфером для рабочей силы в условиях трудоизбыточного и депрессивного сельского рынка труда, усиления безработицы (в том числе скрытой). Когда уклад крупных хозяйств стал терять свои прежние позиции, жизнеспособные семейные хозяйства сдерживали процесс депопуляции сельской местности, инициированный распадом коллективных хозяйств [Фадеева 2015: 165].

В Баруне отдельные респонденты спрашивали автора статьи: «Зачем проводить опрос? Кому это нужно?». Благодаря научной командировке мои гипотезы не подтвердились: их село постепенно исчезает, как соседние. Здесь картина предстала совсем иная: пасутся коровы, на водопой гонят овец. В огородах растет не только зелень, но и помидоры, огурцы. Нам, сторонним наблюдателям, бросилось в глаза, что нет здесь праздно шатающихся, так как каждый занят делом. Предполагала, что не встречу молодых людей, а их оказалось достаточно. Молодежь возвращается на родную землю из мегаполисов, хлебнув тамошней несладкой жизни. Радует то, что желание встать на ноги, заниматься своим хозяйством у них есть. Молодые мужчины создают семьи, стремятся своим трудом решать семейные проблемы, в первую очередь построить дом. К сожалению, жилищные вопросы быстро не решаются. Хотя в поселке имеются добротные дома, основательные двухэтажные строения со всеми удобствами.

Рождаемость в селе высокая. Функционирует детский сад на 35 мест, правда, в очереди еще 15 детишек. В школе обучается 82 ребенка, самое большое количество обучаемых среди ближайших подобных поселений трех районов. Нынче в первый класс пойдут 7 юных барунцев. Редкое село может похвастать таким ко-

личеством первоклассников. Население беспокоится за состояние школы, так как понимают: если школу закроют — не станет поселка. Поэтому выпускники юбилейных выпусков для школы дарят окна, спортивный инвентарь, двери и многое другое.

Одно из главных условий жизнедеятельности в нашей полупустынной зоне — водные источники. Как нас информировали барунские жители, здесь в каждом дворе есть скважина, в некоторых из них вода по вкусу горьковатая, но для домашней скотины это не беда. Питьевую воду покупают у тех, у кого она хорошая по качеству. Такой подвоз воды обходится в 300 руб.

Вместе селяне решают многие злободневные вопросы. Так, инициативные активисты собирают средства на выравнивание внутрипоселковых дорог, строительство ступы, ее ограждение, проведение различных праздников, в том числе скачек. Кстати, в 2015 г. уложили щебенку на дорогу, которая ведет к Баруну. Жители надеются, что дождутся обещанного асфальтового покрытия. Расширяется сеть магазинов. Если в советское время был один магазин, то в настоящее время барунцев обслуживают четыре магазина. Заметила, что часть покупателей приобретают продукты и промышленные товары в долг, который записывается в отдельную тетрадь. К сожалению, перестала функционировать пекарня, хлеб доставляют из Большого Царына, что находится в 56 км от Баруна.

Многие барунские жители говорили, что высокое республиканское начальство ни разу не поинтересовалось их жизнью, а это ни много ни мало 600 человек по последней переписи. Районное руководство также оставляет их без своего заинтересованного внимания. На наш взгляд, совершенно права Н. Р. Ястребинская, утверждая, что «крестьянством трудно манипулировать в силу их традиционной связи с космическими процессами на земле и крепкой привычки надеяться на себя. Поэтому к современным социально-экономическим функциям на селе, над которыми идет постоянный эксперимент и которые очень уменьшились в плане патронирования со стороны государства, у крестьянства свой подход. Оно ощущает, что брошено государством на произвол судьбы, но понимает, что долго без крестьянства государству не обойтись, и поэтому живет своими самостоятельными способами и ждет, что дальше будет» [Ястребинская 2014].

Другие села — Ики-Бухус Малодербетовского района, Улан Эрге Яшкульского района, — где я проводила анкетный опрос, к сожалению, испытывают огромные проблемы с обеспечением водой. Поэтому там не слышно бляення овец, не видно приусадебных огородов. Жители для бытовых нужд используют техническую воду, которая протекает в ближайших к селу каналах. Питьевую воду в Улан Эрге заказывают у городских предпринимателей. В такой летний зной многие из опрошенных мной лишены возможности вдоволь утолить жажду живительной водой, принять освежающий душ.

Другая проблема на селе — отсутствие работы. Безработных много, но желающих официально зарегистрироваться на бирже нет, так как сумма, выдаваемая в качестве пособия (800 руб.), ниже тех затрат, которые приходится нести им дважды в месяц для поездки в райцентр, чтобы пройти регистрацию в соответствующей службе. Поэтому молодежь, оставляя детей на попечение родителей, вынуждена покидать родные места в поисках лучшей доли.

В Яшкульском районе нам поведали о других проблемах. Фермерам не под силу самостоятельно справиться с нашествием саранчи, которая в последние годы нещадно уничтожает пастбища как крупных, так и малых хозяйств. В прошлом году фермеры, объединившись, приобретали дорогие препараты, заказывали вертолет у службы, находящейся в Астрахани. Их средств хватило только на одну обработку, которая привела фермеров к разорению. Жена одного из них с болью нам это рассказала, сетуя на то, будет ли услышан крик ее души. «Ведь никому нет дела до нас», — повторяла она с горечью и со слезами. Необходимо настойчиво добиваться, чтобы на федеральном уровне решалась эта важнейшая проблема, от решения которой в немалой степени зависят успехи аграриев.

В больнице Яшкульского района познакомилась с пожилой женщиной, которой не хватает средств, чтобы поднять больного мужа. «Хозяйство, в котором работали в советское время, было одним из крупных в республике, о его успехах было слышно далеко за его пределами», — вспоминала она. Но потом пришли лихие времена, не менее лихие директора, которые разрушили и совхоз, и его былую славу. О бедственном положении этих жителей говорит такой неслыханный факт. Сельчанка поведала, что на зиму

необходимо приобрести три машины кизяка, это обойдется для ее семьи в огромные деньги — 15 тыс. руб. На наш взгляд, этот яркий пример представляет собой один из экономических кентавризмов, олицетворяющих собой «особый класс феноменов в общественной жизни, которые в самом общем виде можно охарактеризовать как „сочетание несочетаемого“» [Кравченко 2014: 69]. Поблизости в это же самое время проводили Интернет, а в печи с осени будет теплиться кизяк, благодаря которому сельчане из Молодежного смогут согреться и готовить пищу. Для того чтобы заправить баллон газа, его надо везти в райцентр, а это для пенсионеров, имеющих мизерную пенсию в 7500 руб., непосильные расходы.

Вот так живут и выживают наши многие земляки в селах. На вопрос анкеты: «На кого Вы можете положиться в решении насущных проблем?», — подавляющее большинство ответило: только на себя, во вторую очередь — на родственников и друзей. Как ни горестно это осознать, другим не до проблем сельской глубинки, они заняты решением глобальных задач.

В ходе научной командировки побывала на родине своих предков. Не каждое село так приветливо встречает своих гостей, как Ики-Бухус. Несмотря на свой отпуск, директор Ноган Багоновна Азыдова, учитель математики Раиса Шургановна Нидеева познакомили нас со школой и школьным музеем. Территорию учебного учреждения украшает детская площадка, возведенная благодаря спонсорской помощи заместителя Народного Хурала Н. Э. Нурова и ставшая любимым местом юных сельчан.

Школа через пять лет отметит свой столетний юбилей. Одним из знаменитейших выпускников начальной школы является Пюрвя Мучкаевич Эрдниев, которому посвящен школьный музей. Его заведующая Раиса Шургановна с подопечными кропотливо собирает материалы об истории икибухусовского рода, его 7 арванов. Здесь представлены фотоматериалы о педагогической и научной деятельности семьи Эрдниевых, личные вещи ученого: мантия профессора, портфель, купленный молодым учителем в годы депортации в Сибири, в котором талантливый педагог вынашивал свои оригинальные идеи, ставшие впоследствии принципами теории УДЕ. В текущем году исполнится 20 лет присвоению школе имени академика Эрдниева. Каждый житель села гордится своим

земляком. В школе имеются особые успехи по естественно-математическому направлению, ученики нацелены на получение знаний. За последние 5 лет выпускники стопроцентно поступают в медицинские вузы страны.

Несмотря на малокомплектность, школа активно проводит как культурные, так и спортивные мероприятия не только поселкового, но и межрайонного уровня, когда съезжаются спортсмены из соседних районов. Среди них шахматные турниры, соревнования по волейболу, мини-футболу.

На родине прославленного рапсода Ээлян Овла успешно действует школа джангарчи, которую организовал Батр Каруевич Манджиев, отдавший любимой школе более 30 лет. Начатое им дело продолжила Ирина Степановна Манджиева, получившая в прошлом учебном году премию Главы республики «Лучший учитель калмыцкого языка». Благодаря ее усилиям дети активно участвуют в разнообразных постановках, демонстрируя блестящее знание родного языка, фольклора, обрядовой культуры. Многие из них побеждают в различных олимпиадах, становятся лауреатами конкурсов.

Славится эта земля и своим музеем, зарегистрированным в соответствующем реестре Министерства культуры РФ. Деревянная изба, в которой были записаны эпические песни, стала основой музейного здания. Основателем его является Кермен Даваевна Убушиева, ставшая летом 2017 г. Почетным гражданином Республики Калмыкия. Многие раритетные экспонаты собраны ее руками: старинный женский головной убор, предметы быта. С благоговейным трепетом посетители музея смотрят на скрипку, под звуки которой исполнял песни из «Джангара» великий джангарчи Ээлян Овла. Ценнейший инструмент подарен жителем села Малые Дербеты Гаря Саряевичем Лиджиевым. Нынешняя заведующая музеем Нина Сергеевна Эрендженова получила в 2016 г. денежное поощрение в размере 100 тыс. руб. как руководитель лучшего муниципального учреждения культуры, который находится на территории сельского поселения. Все вознаграждение было потрачено на покупку стеллажей, на которых расположились ценные документы.

К сожалению, дом-музей не газифицирован, не обеспечен электрическим светом. Это непростительно, что такое хранилище памяти калмыцкой культуры функционирует без надлежащих условий. Местные жители и учащиеся своими руками изготавливают предметы народно-прикладного искусства калмыков. Это деревянная кровать без единого гвоздя, деревянная кухонная утварь, одежда.

В рамках реализации проектов по развитию туризма в республике Ики-Бухус может занять достойное место. Дом-музей, этническая культура привлекают гостей из разных регионов. На этой земле есть люди, тревожащиеся и думающие о том, что мы оставим своим потомкам.

Несмотря на сложное состояние сельских поселений после драматического разрушения колхозно-совхозной системы, произошедшего в 1990-х гг., мизерное финансирование культурной сферы, сельские библиотеки, клубы продолжают выполнять свои социальные функции [Намруева 2016б]. Правда, статус некоторых из них изменен путем слияния школьной и поселковой библиотек по причине отсутствия финансирования. Следует отметить, что и в этой непростой ситуации село продолжает сохранять традиционную культуру, которая вобрала самое необходимое, устойчивое в жизнедеятельности народа, формировать его менталитет, психологические характеристики, глубинные установки этноса, способствуя его выживанию и сохранению [Хагуров 2015]. Проведенный нами анализ показал, что в сельской местности есть немало сподвижников-энтузиастов, стремящихся оживить, разнообразить жизнь жителей села, удовлетворить этнокультурные запросы сельского населения знать и гордиться историей народа, ценить культурное наследие, созданное предшествующими поколениями [Намруева 2016б].

Анализ материалов полевого исследования позволил определить особенности укладов современного села: нерешенность проблем, связанных с трудовой занятостью, справедливым вознаграждением за тяжелый крестьянский труд, более низкая комфортность быта по сравнению с городом (отсутствие воды, газа, асфальтированных дорог), недостаточное финансирование социальной инфраструктуры.

Литература

Кравченко С. А. Влияние «нормальной аномии» на общероссийскую идентичность: возможности минимизации ее эффектов // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Мат-лы Всерос.ю науч.-практ.конф. Казань, 25–27 сентября 2014 г. / отв. ред. Г. Ф. Габдрахманова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани Ан РТ, 2014. С. 67–72.

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. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 192–197.

Намруева 2016а — Намруева Л. В. О процессе уменьшения численности крестьян в современной Калмыкии // Известия вузов. Социология. Политика. Экономика. 2016. № 3. С. 26–29.

Намруева 2016б — Намруева Л. В. Этнокультурная составляющая в сельском социуме (по материалам исследования в Республике Калмыкия) // Гуманитарий Юга России. 2016. № 6. С. 41–47.

Ожегов С. И. Словарь русского языка / под ред. Н. Ю. Шведовой. 20-е изд. М.: Рус. яз., 1988. 750 с.

Фадеева О. П. Сельские сообщества и хозяйственные уклады: от выживания к развитию / под ред. З. И. Калугиной. Новосибирск: ИЭОПП СО РАН, 2015. 264 с.

Хагуров А. А. Историческая специфика российского села // Социальные проблемы российского села и аграрных отношений: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, 16–18 апреля 2015 г.). СПб.: СПб-ГАУ, 2015. С. 407–412.

Ястребинская Г. А. Институциональная структура и социальные проблемы агропромышленного комплекса российского села сквозь призму: от прошлого к будущему // 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. II. М.: ФГБНУ «Росинформагротех», 2014. С. 186–189.

References

Fadeeva O. P. Rural Communities and Economic Ways: from Survival to Development. Z. I. Kalugina (ed.). Novosibirsk: Institute of Economics and Industrial Engineering of the RAS, 2015. 264 p. (In Russ.)

Khagurov A. A. Historical Specifics of a Russian Village. In: Social Problems of a Russian Village and Agrarian Relations. Conf. proc. (St. Petersburg, 16–18 April 2015). St. Petersburg: St. Petersburg State Agrarian University, 2015. Pp. 407–412. (In Russ.)

Kravchenko S. A. Influence of “Normal Anomie” on All-Russian Identity: Possibilities of Minimization of its Effects. In: Positive Experience of Regulation of Ethno-social and Ethno-cultural Processes in Regions of the Russian Federation. Conf. proc. (Kazan, 25–27 September 2014). G. F. Gabdrakhmanova (ed.). Kazan: Institute of History, 2014. Pp. 67–72. (In Russ.)

Namrueva L. V. Concerning the Process of Reduction of Number of Farmers in Modern Kalmykia. *Bulletin of Higher Education Establishments. Sociology. Politics. Economics*. 2016. No. 3. Pp. 26–29. (In Russ.)

Namrueva L. V. Ethnocultural Component in a Rural Society (on Materials of Research in the Republic of Kalmykia). *Humanitarian of the South of Russia*. 2016. No. 6. Pp. 41–47. (In Russ.)

Namrueva L. V. Rural Settlements of the Republic of Kalmykia in the 2010s. *Bulletin of Kalmykia Institute of Humanitarian Research of the RAS*. 2015. No. 4. Pp. 192–197. (In Russ.)

Namrueva L. V. Rural Territories of the Republic of Kalmykia: Social and 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.)

Ozhegov S. I. The Dictionary of the Russian Language. N. Yu. Shvedova (ed.). 20th ed. Moscow: Russkiy yazyk, 1988. 750 p. (In Russ.)

Yastrebinskaya G. A. Institutional Structure and Social Problems of the Agro-industrial Complex of the Russian Village through the Prism: from the Past to the Future. 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. II. Moscow: Rosinformagroteh, 2014. Pp. 186–189. (In Russ.)

Религия: по рождению или сознательный выбор?*

Religion: the One by Birth or a Conscious Choice?

*Б. Б. Нусхаева (B. Nuskhaeva)*¹

¹ кандидат социологических наук, старший научный сотрудник отдела комплексного мониторинга и информационных технологий, Калмыцкий научный центр Российской академии наук (Элиста, Российская Федерация). E-mail: nuskhaevabb@kigiran.com
Ph.D. in Sociology (Cand. of Sociological Sc.), Senior Research Associate, Department for Comprehensive Monitoring and Information Technologies, Kalmyk Scientific Center of the RAS (Elista, Russian Federation). E-mail: nuskhaevabb@kigiran.com

Аннотация. В статье рассмотрены результаты социологического исследования по проблеме религиозной идентичности населения Республики Калмыкия, проведенного автором в 2017 г. В данной работе основными аспектами анализа являются определение религиозной идентичности и наличие религиозных атрибутов. Исследование позволило выявить влияние возраста на предопределение религиозной идентичности опрошенных, а также его взаимосвязь с использованием религиозных атрибутов.

Ключевые слова: религиозное поведение, религиозная идентичность, религиозные атрибуты, религия.

Abstract. The article discusses the results of a 2017 sociological survey of religious identity among the population of the Republic of Kalmykia. The work analytically emphasizes such aspects as religious self-identification and availability of religious attributes. The survey revealed the influence of age on religious self-identification of the informants and its interrelation with the use of religious attributes.

Keywords: religious behavior, religious identity, religious attributes, religion.

Изучение религиозной идентичности является одной из интереснейших проблем современности. Отечественные исследователи по-разному оценивают критерии религиозной идентичности. Мы разделяем мнение ученых, которые считают, что одним из главных критериев религиозной идентичности является самоиден-

* Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 17-46-080755 от 12 мая 2017 г. «Основные социальные идентичности населения Республики Калмыкия в 2010-е годы: факторы и ресурсы».

тификация индивида. Так, В. М. Федорова отмечает, что основным критерием религиозной идентичности респондента является его самоидентификация [Федорова 2016: 137]. В своих работах Ю. Ю. Синелина подчеркивает, что «религиозное поведение, не соответствующее церковным канонам, не является основанием для определения религиозной идентичности» [Синелина 2001: 96].

С целью изучения религиозной идентичности населения Республики Калмыкия автором проведен опрос населения региона. Выборка составила 282 респондента. Из них 115 мужчин и 167 женщин. В том числе 208 респондентов проживают в селах республики и 74 — это жители столицы.

Согласно нашему исследованию, 57,9 % опрошенных считают себя верующими и более трети (35,0 %) выбрали вариант «и да, нет». И только 6,4 % респондентов дали отрицательный ответ. Таким образом, верующих более половины опрошенных. Дополним, по результатам исследований, проведенных отделом социологии религии ИСПИ РАН в 2004 и 2011 гг., доля верующих составляла 59 и 65 % соответственно [Синелина 2013: 76].

Если сравнивать ответы по гендерному признаку, то примерно равная доля опрошенных мужчин и женщин считают себя верующими (60,2 и 57,0 % соответственно). Разница наблюдается в отрицательном варианте (рис. 1). Атеистов среди мужчин в 5 раз больше, чем среди женщин: 12,4 % напротив 2,4 %. Амбивалентность в своей позиции чаще выражают женщины: 40,6 % женщин по сравнению с 27,4 % мужчин. Такое распределение можно объяснить психологическими особенностями мужчин и женщин. Итак, при одинаковой доле верующих в двух сравниваемых группах можно говорить о наличии некоторых отличий в распределении ответов на вопрос об определении религиозности мужчин и женщин.

Следующий вопрос анкеты: «Вы веруете в...». Среди вариантов ответа предложены: в Бога, сверхестественные силы, высший разум, судьбу, карму, целителя, а также вариант «другое». Вопрос предполагал несколько вариантов ответа. Как показывает исследование, в первую очередь опрошенные верят в Бога (46,3 %), несколько меньше — в судьбу (24,1 %). Остальные варианты ответа составляют менее 10 %: в карму — 8,9 % респондентов, в высший

разум — 7,6 %, в сверхестественные силы — 5,1 %, в целителей — 4,4 %, другое — 3,5 %. Таким образом, главным объектом веры является Бог.

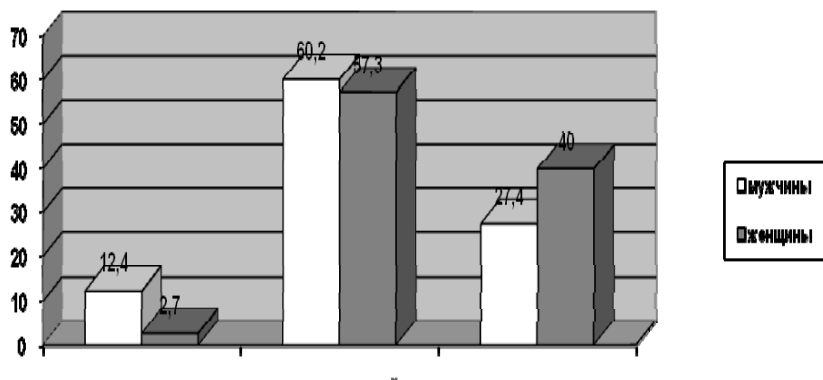


Рис. 1. *Распределение ответов в зависимости от пола на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим?»*

Если анализировать ответы в зависимости от пола, можно отметить взаимосвязь двух переменных, а именно: в судьбу чаще верят женщины, чем мужчины (35,0 напротив 22,3 %), а в высший разум — чаще мужчины, чем женщины (12,6 и 7,0 % соответственно). В целителей верит незначительная доля опрошенных, но среди женщин их больше (7,7 %) по сравнению с мужчинами (1,9 %). В Бога верят более половины опрошенных мужчин и женщин (53,4 и 56,6 % соответственно). Вариант «сверхестественные силы» указала равная доля опрошенных мужчин и женщин (5,8 и 5,6 % соответственно). Также в качестве других вариантов были указаны: «в себя», «в семью» (табл. 1). Таким образом, можно отметить некоторое влияние пола респондентов на распределение ответов на вопрос об объектах веры.

Таблица 1. *Распределение ответов в зависимости от пола на вопрос: «Вы веруете в?...» (в %)*

	В Бога	В сверхъестественные силы	В высший разум	В судьбу	В карму	В целителей	Другое
Мужчины	53,4	5,8	12,6	22,3	12,6	1,9	3,9
Женщины	56,6	5,6	7,0	35,0	9,8	7,7	4,2

Представляет интерес вопрос об определении религиозной принадлежности населения. С этой целью задан вопрос: «Как определяется Ваша религиозная принадлежность?». Предложены такие варианты, как: «по рождению», «религия моих родителей», «сознательный выбор», «другое». Наш опрос свидетельствует, что чаще всего указываются варианты: «религия моих родителей» (43,9 %) и «по рождению» (30,7 %). И только для пятой части опрошенных религия — это их сознательный выбор (20,4 %).

Анализ ответов в зависимости от пола показывает, что мужчины и женщины одинаково подходят к предопределению своей религиозной принадлежности. Так, 46,2 % мужчин и 46,0 % женщин считают, что их религиозная принадлежность определяется религиозной принадлежностью их родителей. Религиозную принадлежность по рождению указали 29,8 % мужчин и 33,7% женщин. И примерно для равной доли респондентов в этих группах религиозная принадлежность является сознательным выбором (23,0 % мужчин и 20,2 % женщин). Таким образом, пол не влияет на определение религиозной принадлежности опрошенных и для половины мужчин и женщин это прежде всего религия их родителей.

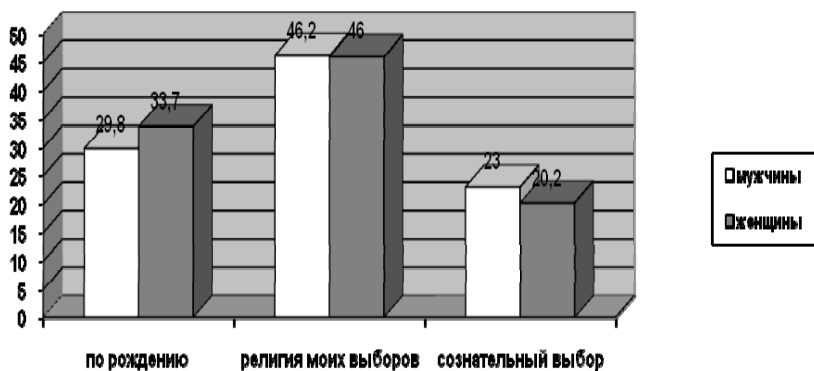


Рис. 2. Распределение ответов в зависимости от пола на вопрос: «Как определяется Ваша религиозная принадлежность?» (в %)

Привлекают внимание ответы респондентов, которые изначально считают себя атеистами. Как было сказано выше, всего 6,8 % опрошенных считают себя неверующими. Вместе с тем, при ответе на вопрос: «Как определяется Ваша религиозная принадлежность?» — всего 4 респондента указали свою атеистическую позицию. Другие респонденты наравне с верующими считают, что их религиозная принадлежность предопределяется религией родителей или рождением.

По результатам исследования выявлена интересная зависимость религиозного предопределения от возраста. Анализ ответов на вопрос: «Как определяется Ваша религиозная принадлежность?» — свидетельствует, что если для молодого поколения религиозная принадлежность определяется, скорее всего, «по рождению», то для старшего поколения — «религией моих родителей». Например, 41,4 % респондентов в возрасте «до 25 лет» и 30,8 % в возрасте «26–35 лет» определяют свою религиозную принадлежность «по рождению». Такой вариант ответа выбрали 30,3 % респондентов в возрасте «51–60 лет» и 17,1 % респондентов «старше 61 года». Обратная ситуация наблюдается при выборе варианта «религия моих родителей». А именно 31,0 % и 44,9 % молодежи в возрасте «до 25 лет» и «26–35 лет» соответственно

указали этот вариант ответа. Среди старшего поколения таких значительно больше: 54,3 % и 74,3 % в возрасте «51–60 лет» и «старше 61 года» соответственно.

Таблица 2. *Распределение ответов в зависимости от возраста на вопрос: «Как определяется Ваша религиозная принадлежность?» (в %)*

	До 25 лет	26– 35 лет	36– 50 лет	51– 60 лет	Старше 61 года
По рождению	41,4	30,8	36,0	28,6	17,1
Религия моих родителей	31,0	44,9	38,4	54,3	74,3
Сознательный выбор	27,6	23,1	25,6	17,1	8,6

Безусловно, в основе данного распределения лежит система взаимоотношений государства и религии. Жизнь старшего поколения протекала в условиях запрета и гонения религии, поэтому их религиозная принадлежность определяется соответственно. В то время как в современных условиях молодежь социализируется в иных условиях, и они с раннего детства, практически с рождения, привлекаются к религиозным обрядам. Можно сделать вывод о влиянии возраста на распределение ответов на вопрос об определении религиозной принадлежности опрошенных.

Использование религиозной атрибутики является нормой современной жизни. В нашем исследовании также была поставлена задача о выявлении распространенности религиозной атрибутики. Согласно опросу, 21,6 % респондентов имеют четки, 36,3 % — обереги (крестики / бу) и 28,6 % — иконы / танки. Наименьшее распространение имеют религиозная литература, она имеется у 6,7 % опрошенных, и священные книги, о наличии которых заявили всего 4,6 % респондентов.

Сравнение ответов по гендерному признаку показывает, что главным отличием является большая распространенность икон («иконы / танки») среди женщин. Об их наличии отмечают 53,8 % женщин в сравнении с 36,5 % мужчин. Распространенность других религиозных атрибутов не зависит от пола респондента. Около

60 % мужчин и женщин имеют крестики / бу / обереги. О наличии четок указали более трети мужчин и женщин (37,5 и 34,6 % соответственно). Такие религиозные атрибуты, как религиозная литература и священные книги, имеют незначительная доля респондентов. В первом случае (религиозная литература) это указали 7,3 % мужчин и 13,5 % женщин. Во втором случае (священные книги) — 8,3 % мужчин и 7,7 % женщин. Можно сделать вывод, что о наличии икон чаще указывают женщины, чем мужчины, а распространенность других атрибутов не зависит от пола респондентов.

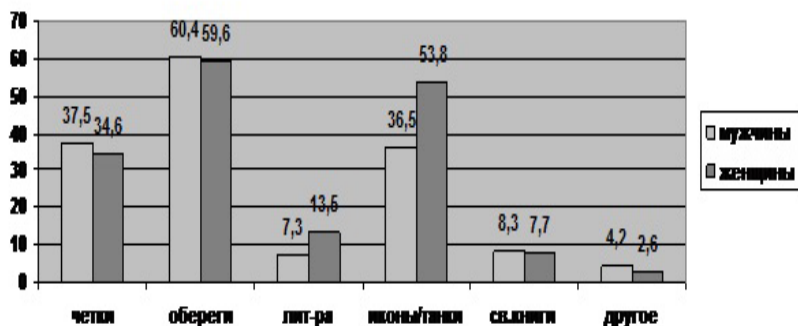


Рис. 3. *Распределение ответов в зависимости от пола на вопрос: «Какие религиозные атрибуты Вы имеете?»*

Представляет интерес анализ распространенности религиозных атрибутов в зависимости от возраста респондентов. По результатам нашего исследования наличие оберегов («оберег / бу / крестики») имеет обратную зависимость от возраста: чем моложе респонденты, тем выше доля их имеющих. Так, 88,0 % молодежи в возрасте «до 25 лет» указывают о наличии оберега / бу / крестика, в следующей возрастной группе («26–35 лет») таковых 64,9 %, а в возрасте «36–50 лет» уже 58,8 %. В старших возрастных группах «51–60 лет» и «старше 61 года» о наличии этого религиозного атрибута отмечают 50 и 42,9 % опрошенных соответственно.

Такое распределение можно объяснить некоторой декоративной функцией оберега. В последние годы рынок ювелирных изделий изобилует предметами религиозного характера, и такие украшения в основном распространены среди молодежи.

Таблица 3. *Распределение ответов на вопрос: «Какие религиозные атрибуты Вы имеете?» — в зависимости от возраста (в %)*

Религиозные атрибуты	До 25 лет	26–35 лет	36–50 лет	51–60 лет	Старше 61 года
Четки	36,0	23,0	37,5	41,2	51,4
Обереги / бу / крестики	88,0	64,9	58,8	50,0	42,9
Религиозная литература	8,0	8,1	18,8	8,8	2,9
Иконы / танки	28,0	44,6	48,8	61,8	45,7
Священные книги	0	6,8	7,5	8,8	17,1
Другое	4,0	1,4	5,0	2,9	2,9

Наличие четок также имеет некоторую зависимость от возраста респондентов. Чем старше возрастная группа, тем выше доля имеющих такой религиозный атрибут, как четки. В возрастной группе «26–35 лет» их имеют 23,0 % опрошенных, а в возрастной группе «старше 61 года» в два раза больше — 51,4 %. Такое распределение связано с функциональной необходимостью четок для пожилых людей. В возрастных группах «36–50 лет» и «51–60 лет» о наличии четок сообщили 37,5 и 41,2 % соответственно. Исключением является молодежь в возрасте «до 25 лет». Имеющих четки в этой возрастной группе больше (36,0 %), чем в возрастной группе «26–35 лет». Одним из объяснений такой ситуации может быть некоторая мода на четки среди молодежи, которые носят на кисти руки.

Согласно опросу, возраст также определяет наличие у респондентов такого религиозного атрибута, как иконы («иконы / танки»). В таблице 3 показано, что чем старше респондент, тем больше доля тех, у кого имеются иконы. Так, если в возрасте «до 25 лет» их доля составила 28,0 %, то в возрастной группе «51–60 лет» их в два раза больше — 61,8 %. И с каждой возрастной группой их доля растет: в группе «25–35 лет» до 44,6 % и в группе «старше

61 года» до 48,8 %. В возрастной же группе «старше 61 года» их доля сокращается до 45,7 %. Можно предположить, что чем старше респондент, тем больше практикующих. Таким образом, нами выявлена взаимосвязь возраста и наличия иконы («икона / танки») как религиозного атрибута.

Влияния возраста респондентов обнаруживается и при рассмотрении вопроса о наличии священной литературы: чем старше возраст, тем выше доля тех, кто имеет в наличии священные книги. Причем если молодежь в возрасте до 25 лет указывает, что этого религиозного атрибута не имеет, то среди пожилых людей (старше 61 года) их доля составила 17,1 %. В других возрастных группах о наличии священных книг указали 6,8 % («25–35 лет»), 7,5 % («35–50 лет») и 8,8 % («51–60 лет») опрошенных. Таким образом, возраст респондента влияет на распределение ответов на вопрос о наличии священной литературы.

Ответы респондентов о наличии религиозной литературы имеют иное распределение. Как видно из таблицы 3, наибольшая распространенность религиозной литературы отмечается в возрастной группе «35–50 лет» (18,8 %). Возможно, это наиболее активная группа населения в силу возрастных, психологических особенностей и жизненных позиций. Среди пожилых людей религиозная литература распространена менее всего (2,9 %). Данную ситуацию можно объяснить как возрастными, так и религиозными установками советского поколения. В других возрастных группах доля респондентов, указавших наличие этого религиозного атрибута, составляет 8–9 %. Итак, можно выделить некоторое влияние возраста респондента на наличие религиозной литературы, но данное заявление является предположением.

Исследование религиозной идентичности населения Республики Калмыкия показывает, что около половины населения считает себя верующими и треть колеблется между верой и неверием. Наиболее распространенными религиозными атрибутами являются: обереги (крестики / бу), иконы и четки. Рассмотрев взаимосвязь двух переменных (возраст и наличие религиозных атрибутов), можно сделать вывод, что эти переменные взаимосвязанные.

Литература

Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7. С. 89–96.

Синелина Ю. Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 76–82.

Федорова В. М. Религиозная идентичность российской молодежи в свете ценностных трансформаций российского общества: мат-лы междун. науч. конф. «Религиозная ситуация на Северо-Западе: проблемы социокультурных идентичностей» // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. 2016. № 2. С. 135–141.

References

Fedorova V. M. Religious Identity of Russian Youth in the Light of the Value Transformations of Russian Society: Religious Situation in the North-West: Problems of Socio-cultural Identities. Conf. proc. *Bulletin of the Center for Ethnoreligious Studies*. 2016. No. 2. Pp. 135–141. (In Russ.)

Sinelina Yu. Yu. Concerning Criteria for Determination of the Population Religiousness. *Sociological Research*. 2001. No. 7. Pp. 89–96. (In Russ.)

Sinelina Yu. Yu. New Trends in Religious Consciousness and Behavior of Russians. *Bulletin of Moscow University*. Ser. 18. Sociology and Political Science. 2013. No. 1. Pp. 76–82. (In Russ.)

Научное издание

МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Выпуск 11

Компьютерная верстка
и подготовка оригинал-макета *Д. В. Татнинов*

Подписано в печать 01.12.2017. Формат 60х90/16.
Усл. печ. л. 13,6. Тираж 300 экз. Заказ 16-16.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр РАН».
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8