

ISSN 2500-1523 (Print)

# МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

Монгол судлал

Mongolian Studies

(Elista)

Т. 14

№ 4

2022



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

# **МОНГОЛОВЕДЕНИЕ**

**Монгол судлал**  
**Mongolian Studies**  
**(Elista)**

2022. Т. 14. № 4

## МОНГОЛОВЕДЕНИЕ

(Монгол судлал)

Выходит 4 раза в год

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

Регистрационный номер ПИ № ФС77-76106 от 03.07.2019.

ISSN 2500-1523 (Print)

ISSN 2712-8059 (Online)

Издается с 2002 г.

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

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

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

Выходит 4 раза в год.

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

Разделы журнала:

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

Подписной индекс: 39464

Учредитель, редакция, издатель, типография:

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя и типографии:

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

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

E-mail: [mongoloved@kigiran.com](mailto:mongoloved@kigiran.com);

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

## MONGOLIAN STUDIES

Published four times a year

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

Certificate of registration ПИ No. ФС77-76106.

ISSN 2500-1523 (Print)

ISSN 2712-8059 (Online)

Issued since 2002

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

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

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

The journal is issued four times a year.

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

### Journal Sections:

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

Subscription index in Russian Catalogue: 39464

Founding Institution, Editorial office, Publisher —

Federal State Budgetary Institution of Science

Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Founding Institution, Editorial Board, Publisher's address:

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

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

E-mail: [mongoloved@kigiran.com](mailto:mongoloved@kigiran.com);

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

© Kalmyk Scientific Center of the  
Russian Academy of Sciences, 2022

© Collective of authors, 2022

Главный редактор  
канд. филол. наук **В. В. Куканова**, Калмыцкий научный центр РАН  
(Россия, г. Элиста)

Заместитель главного редактора  
д-р ист. наук **Э. П. Бакаева**, Калмыцкий научный центр РАН  
(Россия, г. Элиста)

Редакционная коллегия:

- д-р филол. наук **А. Алимая**, Институт языка и литературы АН Монголии  
(Монголия, г. Улан-Батор);
- д-р ист. наук **Б. В. Базаров**, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);
- канд. филол. наук **А. Т. Баянова**, Калмыцкий научный центра РАН  
(Россия, г. Элиста);
- д-р филол. наук **А. Бирталан**, Университет ELTE (Венгрия, г. Будапешт);
- д-р филол. наук **И. В. Булгутова**, Бурятский государственный университет  
им. Д. Банзарова (Россия, г. Улан-Удэ);
- д-р ист. наук **В. В. Грайворонский**, Институт востоковедения РАН  
(Россия, г. Москва);
- д-р филол. наук **Л. С. Дампилова**, Институт монголоведения, буддологии и  
тибетологии СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);
- д-р ист. наук **С. В. Джунджузов**, Оренбургский государственный педагогический  
университет (Россия, г. Оренбург);
- д-р ист. наук **Н. Л. Жуковская**, Институт этнологии и антропологии РАН  
(Россия, г. Москва);
- д-р ист. наук **Д. Н. Музраева**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста);
- д-р филол. наук **В. Н. Мушаев**, Калмыцкий государственный университет  
им. Б. Б. Городовикова (Россия, г. Элиста);
- д-р ист. наук **Л. В. Курас**, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);
- д-р ист. наук **У. Б. Очиров**, Калмыцкий научный центр РАН (Россия, г. Элиста);
- д-р ист. наук **К. В. Орлова**, Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва);
- д-р ист. наук **А. М. Плеханова**, Институт монголоведения, буддологии и  
тибетологии СО РАН (Россия, г. Улан-Удэ);
- д-р филол. наук **Г. Ц. Пюрбеев**, Институт языкознания РАН (Россия, г. Москва);
- д-р ист. наук **К. Хамфри**, Кембриджский университет  
(Великобритания, г. Кембридж);
- д-р ист. наук **Н. Хишигт**, Институт истории и этнологии АН Монголии  
(Монголия, г. Улан-Батор);
- д-р филол. наук **А. Д. Цендина**, Институт восточных культур и античности РГГУ,  
Институт классического Востока и античности НИУ «Высшая школа экономики»,  
Институт востоковедения РАН (Россия, г. Москва);
- д-р филол. наук **Р. М. Ханинова**, Калмыцкий научный центр РАН  
(Россия, г. Элиста);
- канд. филол. наук **Г. М. Ярмаркина**, Калмыцкий научный центр РАН  
(Россия, г. Элиста).

Переводчик: С. В. Джагунов  
Дизайн и верстка: Д. В. Татнинов  
Ответственный секретарь: С. В. Мирзаева

Editor-in-Chief:

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

Deputy Editor-in-Chief:

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

Editorial Board:

- A. Alimaa**, Dr. Sc. (Philology), Institute of the Language and Literature of the Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia);
- B. V. Bazarov**, Dr. Sc. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS (Ulan-Ude, Russia);
- A. T. Bayanova**, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center RAS (Elista, Russia);
- A. Birtalan**, Dr. Sc. (Philology), ELTE University (Budapest, Hungary);
- I. V. Bulgutova**, Dr. Sc. (Philology), Banzarov Buryat State University (Ulan-Ude, Russia);
- L. S. Dampilova**, Dr. Sc. (Philology), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS (Ulan-Ude, Russia);
- S. V. Dzhundzhuzov**, Dr. Sc. (History), Orenburg State Pedagogical University (Orenburg, Russia);
- V. V. Graivoronsky**, Dr. Sc. (History), Institute of Oriental Studies RAS (Moscow, Russia);
- C. Humphrey**, Dr. Sc. (History), University of Cambridge (Cambridge, Britain);
- R. M. Khaninova**, Dr. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center RAS (Elista, Russia);
- N. Khishigt**, Dr. Sc. (History), Institute of History and Ethnology of the Mongolian Academy of Sciences (Ulaanbaatar, Mongolia);
- L. V. Kuras**, Dr. Sc. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS (Ulan-Ude, Russia);
- V. N. Mushaev**, Dr. Sc. (Philology), Gorodovikov Kalmyk State University (Elista, Russia);
- D. N. Muzraeva**, Dr. Sc. (History), Kalmyk Scientific Center RAS (Elista, Russia);
- U. B. Ochirov**, Dr. Sc. (History), Kalmyk Scientific Center RAS (Elista, Russia);
- K. V. Orlova**, Dr. Sc. (History), Institute of Oriental Studies RAS (Moscow, Russia);
- A. M. Plekhanova**, Dr. Sc. (History), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS (Ulan-Ude, Russia);
- G. Ts. Pyurbeev**, Dr. Sc. (Philology), Institute of Linguistics RAS (Moscow, Russia);
- A. D. Tsendina**, Dr. Sc. (Philology), Russian State University for the Humanities, Professor, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow, Russia);
- N. L. Zhukovskaya**, Dr. Sc. (History), Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia);
- G. M. Yarmarkina**, Cand. Sc. (Philology), Kalmyk Scientific Center RAS (Elista, Russia).

Translator: S. V. Dzhagrunov

Design and page layout: D. V. Tatninov

Executive Secretary: S. V. Mirzaeva

СОДЕРЖАНИЕ

ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ

- Алексеева М. С., Бадмацыренов Т. Б., Васильева С. В.*  
 Православная миссия в современной Монголии в контексте религиозной ситуации 670

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

- Воробьева В. Н.*  
 Количественный анализ сводной базы данных, извлеченных из книг «Память. Санл»: время, место рождения и призыва ..... 684

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

- Бакаева Э. П., Фомина Н. В.*  
 О статуэтке из Национального музея Республики Татарстан ..... 698
- Жамсуева Д. С.*  
 Функциональное назначение некоторых обрядов бурят, посвященных всеобщему благополучию и лучшему перерождению ..... 721
- Шараева Т. И.*  
 Экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова (1924–1925 гг.): сравнительно-сопоставительный анализ свадебной обрядности дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России ..... 732
- Лиджиева А. М.*  
 «Вот эти микрорайоны мы же строили...»: город Элиста в устном нарративе .... 747

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Базаров А. А., Аюшеева М. В., Васильева С. В.*  
 Коллекции раритетной христианской литературы на монгольском языке в хранилищах Забайкальского края и Бурятии ..... 762

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

- Убушиева Д. В.*  
 Савар = медведь и Кёкеде Мерген — персонажи космогонического мифа о небесном охотнике (на материале сказочно-эпической традиции калмыков) ..... 778

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Гьмтилова С. Д., Гомбоев Б. Ц.*  
 Концепт «дом» в языковой картине мира монголыязычных народов ..... 788
- Лиджиева Л. А., Харчевникова Р. П., Шбурунгова Б. А., Лиджиев М. А., Мандеев Н. Ю.*  
 Языковые средства выражения пространственного понятия «близость» в монгольских языках ..... 800

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Бичеев Б. А.*  
 Буддийские тексты, изданные калмыцкими монахами (1900–1918 гг.) ..... 814

РЕЦЕНЗИЯ

- Орлова К. В.*  
 «Незаслуженно забытые герои...». Рец. на: Курас Л. В., Хишигт Н., Цыбенев Б. Д. Забытый дипломат: Отто Иванович Макстенек — первый уполномоченный Советской России в Монголии. К 100-летию Монгольской революции 1921 г. / науч. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Отгиск, 2022. 184 с. .... 834

CONTENTS

GENERAL HISTORY

- Alekseeva M. S., Badmatsyrenov T. B., Vasilieva S. V.*  
Orthodox Christian Mission in Contemporary Mongolia: A Perspective from the Religious Situation ..... 670

NATIONAL HISTORY

- Vorobyova V. N.*  
The Memory. Sanl: A Quantitative Analysis of the Consolidated Database by Time and Place of Birth and Conscription ..... 684

ETHNOLOGY & ANTHROPOLOGY

- Bakaeva E. P., Fomina N. V.*  
One Statuette from the National Museum of Tatarstan Analyzed ..... 698
- Zhamsueva D. S.*  
Universal Well-Being and Favorable Rebirth: Revealing Functional Purposes of Some Buryat Rites ..... 721
- Sharaeva T. I.*  
Expedition Materials of Ts.-D. Nominkhanov, 1924–1925: A Comparative Analysis of Wedding Rites Practiced by Dorbets of Western Mongolia and Those of Russia (Kalmykia) ..... 732
- Lidzhieva A. M.*  
‘We Used to Construct These Microdistricts Too...’: Elista in an Oral Narrative ..... 747

SOURCE STUDIES

- Bazarov A. A., Ayusheeva M. V., Vasilieva S. V.*  
Repositories of Zabaykalsky Krai and Buryatia: Examining Collections of Rare Mongolian-Language Christian Editions ..... 762

FOLKLORE STUDIES

- Ubushieva D. V.*  
Savar = Bear and Kōkede Mergen — Characters from a Cosmogonic Myth of the Heavenly Hunter: Materials of the Kalmyk Folktale / Epic Tradition Analyzed ..... 778

LINGUISTICS

- Gympilova S. D., Gomboev B. Ts.*  
The Concept *Ger* ‘Home’ in Linguistic Worldviews of Mongols ..... 788
- Lidzhieva L. A., Kharchevnikova R. P., Shurungova B. A., Lidzhiev M. A., Mandeev N. Yu.*  
The Spatial Concept ‘Proximity’: Linguistic Expressive Means in Mongolic Languages Reviewed ..... 800

LITERARY STUDIES

- Bicheev B. A.*  
Buddhist Texts Published by Kalmyk Monks: 1900–1918 ..... 814

REVIEW

- Orlova K. V.*  
‘The Unheralded Heroes...’. Book Review: Kuras L. V., Khishigt N., Tsybenov B. D. The Forgotten Diplomat: Otto Ivanovich Makstenek — the First Commissioner of Soviet Russia in Mongolia. Celebrating the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Mongolian Revolution of 1921. B. Bazarov (ed.). Irkutsk: Ottisk, 2022. 184 p. .... 834



**ВСЕОБЩАЯ ИСТОРИЯ**




УДК / UDC 281.93 (517.3)

## **Православная миссия в современной Монголии в контексте религиозной ситуации**

*Мария Сергеевна Алексеева*<sup>1</sup>, *Тимур Баторович Бадмацыренов*<sup>2</sup>,  
*Светлана Владимировна Васильева*<sup>3</sup>


<sup>1</sup> Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова (д. 6, ул. Ранжурова, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

кандидат социологических наук, старший преподаватель

 0000-0002-3199-9879. E-mail: mashera1107@yandex.ru


<sup>2</sup> Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова (д. 6, ул. Ранжурова, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой

 0000-0002-6363-9464. E-mail: batorovitch@mail.ru

<sup>3</sup> Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова (д. 6, ул. Ранжурова, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой

 0000-0002-3788-0879. E-mail: sv\_vasilieva@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Алексеева М. С., Бадмацыренова Т. Б., Васильева С. В., 2022

**Аннотация.** *Введение.* В статье представлены результаты исследования, связанного с изучением миссионерской деятельности Русской православной церкви в странах Внутренней Азии. *Цель* исследования заключается в определении особенностей массового сознания через анализ институциональных религиозных структур монгольского общества, где православная миссия может быть рассмотрена как внешний фактор изменений и объект влияния. *Материалы и методы.* В качестве основного метода сбора первичной социологической информации используется метод интервью православных священников, монашествующих и мирян, который позволяет на основе выявления оценок и мнений очевидцев проанализировать события, связанные с процессами развития православных общин, строительства храмов и особенностей организации жизнедеятельности приходов. Использование данного метода позволило получить данные об особенностях взаимоотношений государственных и церковных структур в процессе правовой легализации православных приходов, оценить уровень взаимоотношений духовенства с российскими подданными, а также с гражданами стран Азии в течение всего исследуемого периода. *Результаты.* Анализ данных государственной статистики, публикаций в СМИ по представленной проблеме позволил дополнить результаты проведенного социологического исследования и определить, что православие воспринимается как часть российской культурной модели. Сложная структура православной общины

Монголии отражает непростые условия для реализации миссионерского служения. Христианство — очень заметный и растущий институт в современной Монголии, но его последователи составляют религиозное меньшинство. Православная община при этом составляет меньшинство в меньшинстве.

**Ключевые слова:** Монголия, миссионерская деятельность, внешняя миссия, религиозная ситуация, конфессиональная структура, религиозная самоидентификация, Русская православная церковь


**Благодарность.** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Миссионерская деятельность Русской православной церкви на территории Внутренней Азии в условиях трансграничья (XVII–XXI вв.)» (№ 21-011-44156).

**Для цитирования:** Алексеева М. С., Бадмацыренов Т. Б., Васильева С. В. Православная миссия в современной Монголии в контексте религиозной ситуации // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 670–683. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-670-683


## Orthodox Christian Mission in Contemporary Mongolia: A Perspective from the Religious Situation

*Maria S. Alekseeva*<sup>1</sup>, *Timur B. Badmatsyrenov*<sup>2</sup>, *Svetlana V. Vasilieva*<sup>3</sup>


<sup>1</sup> Banzarov Buryat State University (6, Ranzhurov St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)  
Cand. Sc. (Sociology), Senior Lecturer

 0000-0002-3199-9879. E-mail: mashera1107@yandex.ru

<sup>2</sup> Banzarov Buryat State University (6, Ranzhurov St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)  
Dr. Sc. (Sociology), Associate Professor, Head of Department

 0000-0002-6363-9464. E-mail: batorovitch@mail.ru

<sup>3</sup> Banzarov Buryat State University (6, Ranzhurov St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)  
Dr. Sc. (History), Associate Professor, Head of Department

 0000-0002-3788-0879. E-mail: sv\_vasilieva@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Alekseeva M. S., Badmatsyrenov T. B., Vasilieva S. V., 2022

**Abstract. Introduction.** The paper introduces results of a research project aimed at investigating missionary activities of the Russian Orthodox Church across Inner Asia. *Goals.* The study seeks to analyze institutional religious structures of Mongolian society for distinguishing features of collective consciousness, the Orthodox Christian Mission be viewed as both an external vehicle of change and a recipient of influence. *Materials and methods.* When it comes to collect and explore primary sociological data, the article focuses on interviews with Orthodox Christian priests, monks, and laymen, since the method proves instrumental in analyzing events pertaining to the development of Orthodox Christian communities, construction of temples, and peculiarities inherent to everyday life of parishes — on the basis of eyewitness accounts and participant opinions. The method yields data on specificities of government-church relations throughout the process of legalizing Orthodox Christian parishes, makes it possible to assess actual levels of interaction between the clergy and Russian citizens, as well as representatives of other Asian countries during the whole period investigated. *Conclusions.* Insights into official statistical reports and media publications have supplemented the results of our sociological survey to show Orthodox Christianity is perceived as part of the Russian cultural model. The complicated structure of Mongolia's Orthodox Christian community attests

to that missionaries do face somewhat challenging conditions in their endeavors. Christianity is a noticeable and emerging institution in contemporary Mongolia, but its adherents are still a minority, the Orthodox Christians being a minority in minority.

**Keywords:** Mongolia, missionary activity, outer mission, religious situation, confessional structure, religious identity, Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate

**Acknowledgments.** The reported study was funded by RFBR, project no. 21-011-44156 ‘Russian Orthodox Church in Inner Asia, 17<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries: Missionary Activities in Cross-Border Environment’.

**For citation:** Alekseeva M. S., Badmatsyrenov T. B., Vasilieva S. V. Orthodox Christian Mission in Contemporary Mongolia: A Perspective from the Religious Situation. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 670–683. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-670-683

## Введение

История Русской православной церкви (далее — РПЦ) в Монголии насчитывает уже довольно длительное время, включая этапы начальных контактов, развитие в имперский период, советское и постсоветское время. Сегодня состояние православия в Монголии представляет собой во многом уникальное переплетение многовековых традиций местного русского населения, духовный поиск россиян, живущих в Монголии, и неофитов из числа монгольских граждан в контексте крайне динамичной религиозной ситуации, обусловленной либеральной государственной политикой, способствующей не только постсоциалистическому «возрождению» традиционных религий, но и появлению и эволюции новых религиозных течений. Вместе с тем православная миссия в этой стране имеет «скромные» результаты, что выглядит особенно рельефно на фоне иных христианских миссий в этой стране: католической, и в еще большей мере, — протестантской. Цель данной статьи состоит в выявлении особенностей текущего состояния миссионерской деятельности православной церкви в контексте складывающейся религиозной ситуации и основных политических приоритетов в современной Монголии.

## Методология исследования

В качестве отправного пункта данного исследования выступает категория религиозной ситуации, в интерпретации которой мы исходим из той трактовки, которую дал Р. Лопаткин, определяя ее структуру под влиянием состояния религиозности (религиозных проявлений) и факторов ее изменений, что проявляется: а) на институциональном уровне и б) на уровне массового сознания [Лопаткин]. Анализируя современное состояние православной миссии в контексте религиозной ситуации, необходимо исходить из исторических предпосылок, того историко-политического, правового контекста, который определял и корректировал ее динамику. Развитие религиозных институтов в Монголии получило многоаспектное освещение в работах Н. Л. Жуковской [Жуковская 1988; Жуковская 2013], Л. Л. Абаевой [Абаева 1992; Абаева 2008; Абаева 2016; Абаева 2018], Г. С. Митьповой [Митьпова 2015], Т. С. Скрынниковой [Скрынникова 1988; Скрынникова 2009] и др.

История и состояние православия в Монголии получили отражение в работах И. А. Арзуманова [Арзуманов 2008], Р.Т. Сабирова [Сабиров 2007; Сабиров 2020],

Ю. П. Шагдурова [Шагдуров 2005]. Непосредственно проблемы православной миссии затронуты в работах Н. Н. Корниенко и А. М. Плехановой [Корниенко, Плеханова 2020], иереев, служивших в Монголии (о. Алексея Трубача [Трубач 2006а; Трубач 2006б] и о. Антония Гусева (в соавторстве с В. И. Терентьевым) [Гусев, Терентьев 2020]); взаимосвязь религиозных и политических процессов в современной Монголии, вопросы реализации принципов свободы совести и построение государственно-конфессиональных отношений представлена в работах Е. Г. Романовой [Романова 2005], А. В. Михалева [Михалев 2008] и др. Несмотря на устойчивый исследовательский интерес к становлению современной религиозной ситуации в Монголии, тема современной православной миссии остается в значительной степени дискуссионной и вызывает к поиску ответов о ее эффективности и перспективах.

Данная статья представляет некоторые результаты в изучении миссионерской деятельности РПЦ в странах Внутренней Азии. В рамках данного проекта в качестве основного метода сбора первичной социологической информации используется метод интервью православных священников, монашествующих и мирян, который позволяет на основе выявления оценок и мнений очевидцев проанализировать события, связанные с процессами развития православных общин, строительства храмов и особенностей организации жизнедеятельности приходов. Использование данного метода дало возможность получить данные об особенностях взаимоотношений государственных и церковных структур в процессе правовой легализации православных приходов, оценить уровень взаимоотношений духовенства с российскими подданными, а также с гражданами стран Азии в течение всего исследуемого периода. К исследованию были также привлечены данные государственной статистики, материалы исследований близкой проблематики, публикации СМИ. В качестве метода сбора данных использовался метод полуструктурированного интервью, при помощи которого были опрошены эксперты, в том числе настоятель Свято-Троицкого храма в г. Улан-Баторе отец Антоний (А. С. Гусев).

Религиозную ситуацию в современной Монголии характеризует либеральная государственная политика, высокая динамика изменений числа религиозных организаций различных направлений и религиозности населения. Институциональный уровень современной религиозной ситуации в Монголии формируется на основе сочетания современной политико-правовой демократической системы и воспроизводства традиционных и новых религиозных институтов и сообществ. В Конституции Монголии от 1992 г. закреплено право как на свободное вероисповедание, так и на атеизм. В разделе 1 статьи 3 закона Монголии четко сформулировано, что «каждый имеет свободу иметь или выбирать любые религиозные убеждения и вероисповедание»<sup>1</sup> [Constitution of Mongolia]. Вместе с тем идейная модель традиционных религий закрепляется в нормативных правовых актах и пользуется поддержкой политических и экономических элитных и партийных групп, а также закреплено в общественном сознании населения.

Исторически особое место в монгольском обществе занимают буддизм и шаманизм. Буддийская идентичность тесно переплетена с этнической, и

<sup>1</sup> Перевод авторов статьи.

установка «быть монголом значит быть буддистом» [Bitralan 2012: 40] стала устойчивым этномаркером, при этом открываются широкие возможности и для представителей других, нетрадиционных для Монголии, конфессий, что дает возможность определить ее как одну из самых либеральных стран в сфере религиозной жизни.

Существенным фактором развития религиозной ситуации выступает трансформация социальной структуры населения Монголии, прежде всего поселенческой, для которой характерна концентрация большей части населения в городах, в первую очередь в Улан-Баторе, а также половозрастной, поскольку монгольское население все еще характеризуется высокой долей детей и молодежи.

### **Религиозные организации Монголии и православная община**

Традиционная буддийская религия сохраняет ключевое значение для национального самосознания, что находит свое отражение в конфессиональной структуре Монголии. В переписи 2010 г. вопросы: «Исповедуете ли вы какую-либо религию? Если да, то какой религии вы придерживаетесь?» были заданы впервые, и те же вопросы были заданы в ходе переписи 2020 г., при 10-процентной выборке населения в возрасте от 15 лет и старше. Число верующих среди женщин больше, чем среди мужчин, однако за 10 лет эта разница серьезно сократилась. Если в 2010 г. верующих женщин было больше на 8,5 %, то в 2020 г. — только на 5,2 %. Число нерелигиозных людей в целом выросло на 2,0 %, особенно этот сдвиг заметен у женщин: за 10 лет между переписными годами процент повысился на 3,7 %, в том числе на 0,4% — только у мужчин [2020 Population and Housing: 49–65].

По данным переписи 2020 г., 87,1 % респондентов, отнесших себя к числу религиозных, являются буддистами. По сравнению с переписью населения 2010 г. процент отнесших себя к числу христиан и шаманистов несколько снизился, число приверженцев ислама и других религиозных направлений несколько выросло. Большинство буддистов — это буддисты махаяны, последователи тибето-монгольской традиции Гелуг. Вторая по распространенности религиозная самоидентификация — это мусульмане (5,4 %). Этническая казахская община, расположенная в основном на западе страны, в подавляющем большинстве является мусульманской. Несколько меньше число определивших себя шаманистами (4,2 %). Христианами назвали себя 2,2 % и 1,1 % — последователями других религий. Большинство христиан — протестанты. Другие христианские группы в стране включают Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, Римско-католическую церковь, Свидетелей Иеговы, РПЦ и Церковь объединения.

Заметна территориальная дифференциация конфессиональной структуры. Так, например, число культовых мест в Западной Монголии значительно вырастает за последние пять лет у христиан и у мусульман, но несколько снижается у буддистов. В Хангайском регионе преобладают буддистские и христианские организации, а ислам и другие конфессии здесь не присутствуют. В Центральной Монголии с 2018 г. значительно усиливаются показатели христианских объединений, их становится даже больше, чем буддийских. На востоке страны распространен буддизм. В Улан-Баторе христианские организации составляют 70 % от всех религиозных организаций города (см. рис. 1).





Рис. 2. География размещения организаций христианских деноминаций на территории монгольских аймаков (на 2021 г.)

Составлено по источнику: [Сүм хийдийн тоо]

[Fig. 2. Organizations of Christian denominations. Geographical distribution across provinces of Mongolia as of 2021]

Уникальность современной монгольской религиозной ситуации заключается в том, что, как считает Р. Т. Сабиров, можно с некоторой долей условности говорить о новой волне обращения монголов к буддизму в 1990-е гг. В этом смысле буддизм оказался почти в равных условиях с шаманизмом и христианством [Сабиров 2020: 101]. Хотя христианство не является ни традиционной, ни доминирующей религией в Монголии, оно оказывает свое воздействие на население в силу разработки своих популярных образовательных программ, включая изучение иностранных языков, задач социального служения, активного вовлечения мирян в участие в делах общин.

В целом по Монголии число христиан составляет только 2,2 %, число же христианских организаций составляет более 55 % (см. рис. 2). Следует отметить, что с конца 1990-х гг. число христианских религиозных организаций и групп превышает количество буддийских.

В оценках священников православная миссия в Монголии тесно связана с традициями российско-монгольской дружбы, «способствует развитию и укреплению российско-монгольской дружбы, а местное население смотрит на РПЦ как на выразительницу древних русских культурных традиций, хранительницу добрых отношений между русскими и монголами» [Корниенко, Плеханова 2020: 27]. Отец Николай (Н. Н. Корниенко) и А. М. Плеханова приводят мнение протоиерея Игоря Арзуманова о том, что «усилия представителей РПЦ, направленные на легализацию деятельности церковной общины в Улан-Баторе, были восприняты с должным пониманием со стороны официальных лиц, так как это отвечало интересам монгольского государства, связанным с восстановлением всесторонних и долговременных связей с Россией» [Корниенко, Плеханова 2020: 27].

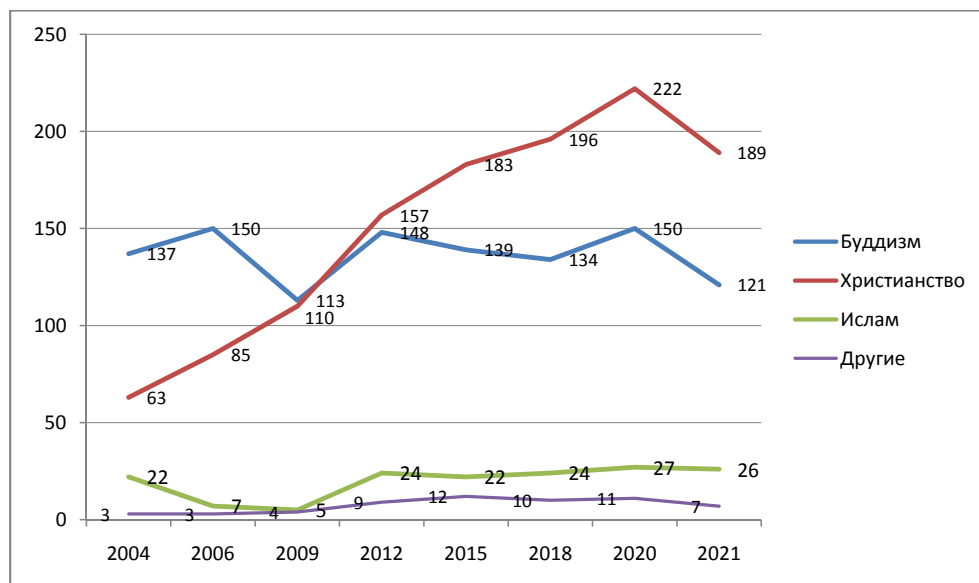


Рис. 2. Динамика религиозных организаций Монголии, 2004–2021 гг.

Составлено по источнику: [Сүм хийдийн тоо]

[Fig. 2. Religious organizations of Mongolia. Dynamics, 2004–2021]

Для выявления особенностей текущего состояния православной миссии в Монголии было проведено интервью с настоятелем храма в районе Баянзурх отцом Антонием (А. С. Гусевым). В ходе него были определены основные тенденции в положении православия в Монголии и высказаны оценки об уровне межконфессиональных отношений. Говоря об исходной точке современного положения, отец Антоний отметил ситуацию консенсуса с государственным аппаратом:

*Когда только решался вопрос об открытии в Монголии прихода РПЦ, состоялась встреча о. Олега Матвеева, в то время благочинного Верхнеудинского округа Читинской и Забайкальской епархии, и секретаря Совета по делам иностранных граждан при Правительстве Монголии, господином Багчуулом, который высказывал озабоченность большим распространением на территории Монголии христианских церквей западного толка. В том числе и потому, что часть интеллигенции и руководящего слоя Монголии увлечены этими учениями [ПМА: отец Антоний].*

Изначально сложился протрадиционный консенсус, который позволял посредством дружественных отношений с официальными структурами устанавливать и поддерживать толерантные отношения со всеми традиционными религиозными институтами Монголии. В первую очередь очень хорошие отношения у РПЦ сложились с буддийской сангхой, причем традиционно хорошие, учитывая, что они и до революции были таковыми. Настоятели православного прихода в районе Баянзурх, сменяя друг друга, не изменили сложившегося дружественного вектора, прежде всего, поддерживая отношения с хамбо-ламой монастыря Гандан тэгченлинг Д. Чойжамцем, возглавляющим Ассоциацию буддистов Монголии, который посетил храм при его первом настоятеле отце

Анатолии. Хамбо-лама регулярно приглашает отца Антония Гусева в Гандан на различные мероприятия.

Как отмечает о. Антоний, православному приходу удается поддерживать конструктивные отношения с католиками и «классическими протестантами». Когда в текущем году православный приход собирал гуманитарную помощь жителям Донбасса, епископ Джорджио внес определенную сумму денег.

Вместе с тем о. Антоний отмечает рост напряженности в религиозной ситуации и возрастание определенного соперничества со стороны новых религиозных объединений.

*Но в последний год здесь очень сильно активизировались мормоны. За несколько первых месяцев текущего года в Улан-Баторе состоялось необычайное количество заседаний межрелигиозного совета, даже по совершенно нестоящим поводам, но на каждом из них неизменно была попытка подписания письма на имя главы Монголии от лица межконфессионального сообщества. Смысл обращения: показать мормонов как социально ответственных служителей веры. Выяснилась причина такой настойчивости: монголы все же взялись за мормонов, поняв их деструктивность. Начали потихоньку закрывать их приходы, которые есть практически в каждом районном центре. Письмо не нашло поддержки представителей многих традиционных религиозных конфессий, прежде всего, православия и католицизма, но, как позже выяснилось, один из влиятельнейших лам, руководящий внешними отношениями Буддийской сангхи Монголии, Дамбаджав, хамбо-лама монастыря Даичойлин (второго по значимости в Улан-Баторе) подписал письмо. В целом в последнее время замечено, что в именно в этом монастыре идут активные контакты с западными христианскими организациями [ПМА: отец Антоний].*

Политика политической многовекторности в современной Монголии сказывается на политике религиозной толерантности, и если раньше говорилось о «засилье» западных церквей, хотя активных мер за этим не следовало, то теперь, по словам о. Антония, наблюдается некоторое обратное движение. Уже не только не пытаются уменьшить число западных религиозных деноминаций, но даже видно стремление вступить с ними в более тесный контакт.

Однако это мнение разделяется не всеми. В «Mongolia 2021 International Religious Freedom report» [Mongolia 2021] сделан вывод о том, хотя законы Монголии запрещают препятствовать свободному исповеданию веры, они, тем не менее, ограничивают обращение в свою веру. По данным отчета некоторые христианские и буддийские группы сообщили о сохраняющихся трудностях или длительных задержках с получением и продлением регистрации или получением религиозных виз в некоторых населенных пунктах, что, как сообщается, частично связано со стремлением дождаться от парламента нового закона о религии.

Из-за пандемии COVID-19 правительство большую часть 2020 и 2021 гг. запрещало практически все религиозные офлайн-мероприятия. С октября 2021 г. правительство разрешило религиозным группам проводить собрания и богослужения после заключения «соглашения об ответственности», обязательства соблюдать меры предосторожности, установленные соответствующими местными органами власти.



Столь широкое распространение «нетрадиционных» религий вызывает некоторую обеспокоенность традиционно-ориентированных исследователей и ученых [[Ванчикова, Цэдэндамба 2014: 71](#); [Цогзолмаа 2018: 119](#)].

В январе 2021 г. Национальный институт исследований безопасности (правительственный аналитический центр) опубликовал статью, в которой говорилось, что иностранные религии в стране достигли уровня, который может повлиять на национальное единство и суверенитет, и предположил, что государство должно «уважать доминирование буддийской религии». Религиозные лидеры различных конфессий привели примеры негативного отношения населения к «иностран-ным» религиозным группам, термин, по их словам, иногда использовался для обозначения небуддийских и нешаманистских религиозных групп. Однако если еще раз взглянуть на статистические данные, то происходит снижение численности культовых мест как буддийских, так и христианских [[Mongolia 2021](#)].

В монографии Н. Н. Корниенко и А. М. Плехановой детально исследуется сложный и противоречивый процесс возрождения православного прихода в столице Монголии. Инициатива по возрождению православного храма принадлежит общине верующих из числа местного русского населения. В нем приняли участие структуры РПЦ, священнослужители Читинской и Забайкальской епархии, в частности настоятель Успенского храма г. Кяхты протоиерей Олег Матвеев, который занимался юридическим сопровождением регистрации. Кроме того, открытию прихода активно содействовали государственные институты России и Монголии, поскольку, как считает протоиерей Игорь Арзуманов, «это отвечало интересам монгольского государства, связанным с восстановлением всесторонних и долговременных связей с Россией» [[Корниенко, Плеханова 2020: 27](#)].

При открытии православного храма в г. Улан-Баторе его главной целью было определено духовное окормление общины верующих, проживающих в Монголии. Активной миссионерской деятельности при этом не проводилось, хотя «попутно кого-то включали в лоно церкви». В 2005 г. настоятелем Свято-Троицкого прихода в г. Улан-Баторе был назначен о. Алексей (Е. Трубач). Он привлек миссионеров из ОСМС (Orthodox Church Christian Mission Center), развивал миссию через спорт и образование. Им была создана хоккейная команда «Троица», которая стала основой национальной сборной Монголии. В 2009 г. с помощью фонда «Русский мир» при приходе был открыт Русский детский культурный центр, кружки изучения русского языка, балета, изобразительного искусства, на основе которых была открыта художественная школа «Анима». За годы своего пребывания о. Алексей смог крестить порядка 70 монголов, хотя число прихожан общины колеблется. Еще одна немногочисленная православная община с конца 1990-х гг. действует также в г. Эрдэнэт, где она сначала собиралась в местном клубе, а затем на частной квартире.

О. Антоний дает краткий социальный портрет православной общины в Монголии как не «моноприходской». Возраст прихожан самый разный, включая как женщин, так и мужчин. Можно выделить три подгруппы: во-первых, это местные русские. Вторая группа — те, кто приехал зарабатывать и находятся по долгу службы, члены дипломатической миссии, их семьи, работники фирм и узкие специалисты, учителя, которые приехали работать по контракту. Третья часть — православные нероссияне, как правило, украинцы, белорусы, армяне,

украинцы, поляки, члены смешанных браков, в том числе с монголами. Многие эксперты и священнослужители обращают внимание на то, что в деятельности общины очень велика роль женщин, причем не всегда православных изначально.

### **Факторы успешности православной миссии**

Миссионеры в современной Монголии могут быть вполне успешны, как показывает практика протестантов и католиков. По мнению отца Антония, для успеха миссионерской деятельности можно выделить несколько факторов.

*Во-первых, готовят специально людей, там серьезная миссионерская школа. Все же на этом поприще нужны именно миссионеры, а настоятель больше административно-хозяйственная единица: он в постоянном контакте с властями, он должен работать с документами. А миссия — отдельное серьезное направление деятельности. Молодежь местная русский язык вообще не знает. Число русских школ сокращается, падает престиж русского образования. Это на фоне развития протестантского духовного образования: у баптистов здесь свой университет. Безусловно, приезжая сюда, специально подготовленные миссионеры будут первый год хотя бы заниматься изучением монгольского языка, потом лишь с миссией выходить. В этом случае надо создавать второй приход, который был бы больше ориентирован на монголов. Чтобы они чувствовали себя более комфортно. Потому что здесь все же богослужение рассчитано на русскоязычных. Конечно, читается Писание на трех языках, антифоны, но все же богослужение могло бы быть еще больше ориентировано на них.*

Что касается миссионерского поля с позиций внешней миссии, по мнению о. Антония, декларируемый монголами буддизм довольно странный, сильно смешан с шаманизмом, и вообще много равнодушных, религиозность такая прагматичная: поклониться духам, побрызгать молочком, чтобы все хорошо было и достаточно. Но, конечно, очень много и протестантских деноминаций, и количество их последователей большое, они оказывают большое влияние. И хорошее финансирование есть, они готовят из самих монголов миссионеров. Очень активно работают мормоны, баптисты. Как правило, они заманивают языковыми бесплатными курсами.

### **Заключение**

Для многих, составляющих миссионерское поле РПЦ в Монголии, включая выходцев из стран бывшего СССР и не всегда русских по происхождению, православие воспринимается как часть российской культурной модели. Сложная структура православной общины Монголии отражает непростые условия для реализации миссионерского служения, в котором нередко возникали противоречия, особенно на начальном этапе становления прихода. Хотя христианство в современной Монголии является институтом, который расширяет свое влияние и динамично развивается, тем не менее, его последователи составляют религиозное меньшинство. Православная община при этом составляет меньшинство в меньшинстве, и пока не приходится говорить о поступательной и системной миссии. Для изменения ситуации требуется решить две основные проблемы — кадровую и финансовую.

### Источники

- Сүм хийдийн тоо — Сүм хийдийн тоо, шашны төрлөөр, бүс, аймаг, нийслэлээр, оны эцэст [электронный ресурс] // Стастикийн мэдээллийн нэгдсэн сан // <https://1212.mn/> (дата обращения: 01.07.2022).
- Хун ам 2020 — Хун ам, орон сууцны 2020 оны улсын ээлжит тооллогын нэгдсэн дун (хураангуй). Улаанбаатар: Үндэсний статистикийн хороо, 2020. 17 х.
- 2020 Population and Housing — 2020 Population and Housing census of Mongolia. National Report. Ch. 3. Citizenship, ethnicity and religion / reviewed by Ariunzaya Ayush // National statistics office of Mongolia. Улаанбаатар: Үндэсний статистикийн хороо, 2021. Pp. 49–65.
- Constitution of Mongolia — The Constitution of Mongolia // Монгол улсын үндсэн хуулийн цэц / The Constitution Court of Mongolia [электронный ресурс] // URL: [https://conscourt.gov.mn/?page\\_id=842&lang=en](https://conscourt.gov.mn/?page_id=842&lang=en) (дата обращения: 01.07.2022).
- Mongolia 2021 — Mongolia 2021 international religious freedom report // United States Department of State / Office of International Religious Freedom [электронный ресурс] // URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2022/05/MONGOLIA-2021-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (дата обращения: 01.07.2022).

### Sources

- 2020 Population and Housing Census: Consolidated Outcomes. Ulaanbaatar: National Statistics Office of Mongolia, 2020. 17 p. (In Mong.)
- Citizenship, ethnicity, and religion (Part 3). In: Ariunzaya Ayush (ed.) 2020 Population and Housing Census of Mongolia. National Report. Ulaanbaatar: National Statistics Office of Mongolia, 2021. Pp. 49–65. (In Mong. and Eng.)
- Constitution of Mongolia — The Constitution of Mongolia // Монгол улсын үндсэн хуулийн цэц / The Constitution Court of Mongolia Available at: [https://conscourt.gov.mn/?page\\_id=842&lang=en](https://conscourt.gov.mn/?page_id=842&lang=en) (accessed: 01.07.2022). (In Eng.)
- Mongolia 2021 International Religious Freedom Report. On: United States Department of State (website), Office of International Religious Freedom. Available at: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2022/05/MONGOLIA-2021-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (accessed: 01.07.2022). (In Eng.)
- Number of monasteries and temples by religions, regions, aimags, and the capital. On: Consolidated Databank of Statistics. Available at: <https://1212.mn/> (accessed: 01.07.2022). (In Mong.)

### Литература

- Абаева 1992 — *Абаева Л. Л.* Эволюция традиционных верований и культов монголоязычных народов (XVI–XX вв.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1992. 27 с.
- Абаева 2008 — *Абаева Л. Л.* История формирования этноконфессиональной ситуации в Бурятии // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Вост. лит., 2008. С. 9–36.
- Абаева 2016 — *Абаева Л. Л.* Буддизм в социально-политическом и культурном и культурном контексте современной Монголии // Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформация и перспективы. Улан-Удэ: Бурят. гос. ун-т, 2016. 456 с.
- Абаева 2018 — *Абаева Л. Л.* Религиозная культура монгольских народов в векторе буддийских традиций. Улан-Удэ: Буряад-Монгол ном, 2018. 368 с.
- Арзуманов 2008 — *Арзуманов И. А.* Улан-Баторская община местнорусских в историко-религиоведческом контексте (XX–XXI вв.) // Проблемы отечественной истории: источники, историография, исследования. СПб.: Нестор-История, 2008. С. 488–498.

- Ванчикова, Цэдэндамба 2014 — *Ванчикова Ц. П., Цэдэндамба С.* Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2014. № 3 (39). С. 67–72.
- Гусев, Терентьев 2020 — *Гусев А., Терентьев В. И.* Состояние религиозной жизни Улан-Батора (на примере района Баянзурх) // Православие и дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: мат-лы X межд. науч.-практ. конф., посвящ. 10-летию образования Улан-Удэнской и Бурятской епархии. Улан-Удэ: БГУ, 2020. С. 43–48.
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Вост. лит., 1988. 194 с.
- Жуковская 2013 — *Жуковская Н. Л.* О буддизме и буддистах. Статьи разных лет. 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. 474 с.
- Корниенко, Плеханова 2020 — *Корниенко Н. Н., Плеханова А. М.* Русская православная церковь в Монголии: история и современность / отв. ред. Ц. П. Ванчикова. Иркутск: Отгиск, 2020. 256 с.
- Лопаткин — *Лопаткин Р. А.* Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» [электронный ресурс] // URL: [https://libr.link/religiya-politika\\_1875/loparkin-sotsiologicheskaya-interpretatsiya-96229.html](https://libr.link/religiya-politika_1875/loparkin-sotsiologicheskaya-interpretatsiya-96229.html) (дата обращения: 15.10.2022).
- Митыпова 2015 — *Митыпова Г. С.* Православие и церковная дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: опыт предварительного исследования // Межкультурная коммуникация в условиях глобализации: проблема культурных границ в современном мире. М.: МГИМО-Университет, 2015. С. 148–155.
- Михалев 2008 — *Михалев А. В.* Православие в современной Монголии: риторики и практики культурной экспансии // *Ab Imperio*. 2008. № 1. С. 235–252.
- Романова 2005 — *Романова Е. Г.* Государственно-церковные отношения и практика реализации принципов свободы совести в Республике Монголия // Российское объединение исследователей религии [электронный ресурс] // URL: <https://gusoir.ru/03print/03print-04/03print-04-03/> (дата обращения: 15.10.2022).
- Сабиров 2007 — *Сабиров Р. Т.* Русская православная церковь в Монголии: история и современность // Три четверти века. Д. В. Деопику — друзья и ученики. М.: Памятники ист. мысли, 2007. С. 401–409.
- Сабиров 2020 — *Сабиров Р. Т.* Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 1(38). С. 86–105.
- Скрынникова 1988 — *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия, XVI – нач. XX в. Новосибирск: Наука, СО, 1988. 101 с.
- Скрынникова 2009 — *Скрынникова Т. Д.* Культурно-историческая память в современном национально-культурном возрождении бурят // Россия — Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 70–84.
- Трубач 2006а — *Трубач А.* Православное Рождество в Монголии // Вестник центра «Москва – Улаанбаатар» (приложение к газете «Монголия сегодня»). 2006. Январь. С. 5.
- Трубач 2006б — *Трубач А.* Президент Монголии Н. Энхбайяр поддержал идею строительства православного храма Улан-Баторе // Вестник центра «Москва – Улаанбаатар» (приложение к газете «Монголия сегодня»). 2006. Сентябрь–Октябрь. С. 8.
- Цогзолмаа 2018 — *Цогзолмаа Н.* Распространение новых религиозных течений и их влияние на систему образования Монголии. // Народы и религии Евразии. 2018. № 14(1). С. 117–124.
- Шагдуров 2005 — *Шагдуров Ю. П.* Православная церковь в Монголии // Цивилизационные процессы на Дальнем Востоке: Монголия и ее окружение. М.: Вост. лит., 2005. С. 121–123.
- Bitralan 2012 — *Bitralan A.* Religion and Mongol identity in the mid – 19<sup>th</sup> century Uрга. On the basis of a Mongolian monk’s oral narratives recorded by Gabor Balint of Szentkatolna in 1873 // *Questions Mongolorum disputatae*. 2012. № 8. Pp. 25–54.

## References

- Abaeva L. L. Buddhism in sociopolitical and cultural contexts of contemporary Mongolia. In: Buddhism in Sociocultural and Political Processes of Russia, Inner and East Asia – Transformation and Prospects. Ulan-Ude: Buryat State University, 2016. 456 p. (In Russ.)
- Abaeva L. L. Mongolic Peoples, 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries: The Evolution of Traditional Beliefs and Cults. Cand.Sc. (history) thesis abstract. Moscow, 1992. 27 p. (In Russ.)
- Abaeva L. L. Mongols: Religious Culture in the Vector of Buddhist Traditions. Ulan-Ude: Buryaad-Mongol Nom, 2018. 368 p. (In Russ.)
- Abaeva L. L. The shaping of Buryatia's ethnoconfessional agenda: A history. In: Religion in Histories and Cultures of Russia' Mongolic Peoples. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2008. Pp. 9–36. (In Russ.)
- Arzumanov I. A. The Ulaanbaatar community of native Russians in historical and religious contexts: 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries. In: Druzin M. V. et al. (eds.) Questions of National History: Sources, Historiography, Studies. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2008. Pp. 488–498. (In Russ.)
- Birtalan A. Religion and Mongol identity in the mid-19<sup>th</sup> century Urga. On the basis of a Mongolian monk's oral narratives recorded by Gábor Bálint of Szentkatolnain 1873. *Questions Mongolorum disputatae*. 2012. No. 8. Pp. 25–54. (In Eng.)
- Gusev A., Terentyev V. I. The state of religious life in Ulaanbaatar (On the example of the Bayanzurkh District). In: Vasilyeva S. V. (ed.) Orthodox Christianity and Diplomacy in Asia-Pacific. Jubilee conference proceedings. Ulan-Ude: Buryat State University, 2020. Pp. 43–48. (In Russ.)
- Kornienko N. N., Plekhanova A. M. Russian Orthodox Church in Mongolia: Past and Present. Ts. Vanchikova (ed.). Irkutsk: Ottisk, 2020. 256 p. (In Russ.)
- Lopatkin R. A. Religious situation: A sociological interpretation of the concept. On: Libr.link Online Library. Available at: [https://libr.link/religiya-politika\\_1875/lopatkin-sotsiologicheskaya-interpretatsiya-96229.html](https://libr.link/religiya-politika_1875/lopatkin-sotsiologicheskaya-interpretatsiya-96229.html) (accessed: 15 October 2022). (In Russ.)
- Mikhalev A. V. The Orthodox Christianity in contemporary Mongolia: The rhetoric and practices of cultural expansion. *AbImperio*. 2008. No. 1. Pp. 235–252. (In Russ.)
- Mitypova G. S. Orthodox Christianity and clerical diplomacy in Asia-Pacific: A preliminary study. In: Malgin A. V. et al. (eds.) Cross-Cultural Communication in Globalizing Contexts: Revisiting Cultural Frontiers in the Modern World. Moscow: MGIMO University, 2015. Pp. 148–155. (In Russ.)
- Romanova E. G. Government-church relations and practices of implementing religious liberty principles in Mongolia. On: Russian Association of Scholars in Religion (website). Available at: <https://rusoir.ru/03print/03print-04/03print-04-03/> (accessed: 15 October 2022). (In Russ.)
- Sabirov R. T. Mongolian Buddhism in the twenty-first century: Under construction. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2020. No.1 (38). Pp. 86–105. (In Russ.)
- Sabirov R. T. Russian Orthodox Church in Mongolia: Past and present. In: Three Quarters of a Century. Friends and Students to [Prof.] Dega V. Deopik. Moscow: Pamyatniki Istoricheskoy Mysli, 2007. Pp. 401–409. (In Russ.)
- Shagdurov Yu. P. Orthodox Church in Mongolia. In: Zheleznyakov A. S., Mitupov K. B.-M. (eds.) Civilizational Processes in the Far East: Mongolia and Its Neighborhood. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2005. Pp. 121–123. (In Russ.)
- Skrynnikova T. D. Cultural and historical memory in the contemporary Buryat ethnocultural revival. In: Dianova V. M. et al. (eds.) Russia – Mongolia: Originality and Mutual Influence of Cultures in Globalizing Contexts. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2009. Pp. 70–84. (In Russ.)
- Skrynnikova T. D. Outer Mongolia, 16<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries: Lamaist Church and State. Novosibirsk: Nauka, 1988. 101 p. (In Russ.)

- Trubach A. Orthodox Christmas in Mongolia. *Vestniktsentra «Moskva – Ulaanbaatar»* (supplement to the *Mongoliya Segodnya*). 2006, January. P. 5. (In Russ.)
- Trubach A. President N. Enkhbayar supports initiative of constructing Orthodox Christian temple in Ulaanbaatar. *Vestnik tsentra «Moskva – Ulaanbaatar»* (supplement to the *Mongoliya Segodnya*). 2006, September–October. P. 8. (In Russ.)
- Tsogzolmaa N. The spread of new religious movements and their impact on the education system of Mongolia. *Nations and Religions of Eurasia*. 2018. No. 14(1). Pp. 117–124. (In Russ.)
- Vanchikova Ts. P., Tsedendamba S. Religious situation in Mongolia: 1990–2009. *Humanitarian Vector*. 2014. No. 3 (39). Pp. 67–72. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. About Buddhism and Buddhists: Articles of Various Years, 1969–2011. Moscow: Orientalia, 2013. 474 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Traditional Culture of Mongols: Categories and Symbols. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1988. 194 p. (In Russ.)



ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ


УДК / UDC 94(47).084.8



## Количественный анализ сводной базы данных, извлеченных из книг «Память. Санл»: время, место рождения и призыва

Валентина Николаевна Воробьева<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Калмыцкий научный центр РАН (д. 8, ул. им. И. К. Илишкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
младший научный сотрудник

 0000-0003-1527-7021. E-mail: [valenti9708@gmail.com](mailto:valenti9708@gmail.com)

© КалмНЦ РАН, 2022

© Воробьева В. Н., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Статья посвящена количественному анализу содержания 4-х томов Книги «Память. Санл». В этих томах был опубликован аннотированный список почти 34,5 тыс. воинов Красной армии, погибших и пропавших без вести в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и большей частью призванных из Калмыцкой АССР. *Целью* настоящей статьи является количественный анализ сводной базы данных (созданной на основе 4-х томов Книги «Память. Санл») уроженцев Калмыкии, призванных в Вооруженные силы СССР в период войны 1941–1945 гг. *Материалы и методы.* В статье используется широкий спектр как общенаучных методов (синтез, сравнение, анализ и др.), так и количественных. *Результаты* анализа базы данных, извлеченной из указанных томов, показывают, что в книге имеется значительное количество повторов персоналий, ошибок и неточностей в сведениях, прежде всего в написании имен собственных, что потребовало внесения большого количества правок и уточнений. После внесения правок и снятия повторов оказалось, что данные томов содержат сведения о 26 458 погибших и пропавших без вести воинах, призванных из Калмыцкой АССР. Анализ их места рождения показывает, что как минимум около половины из них являлись уроженцами Калмыкии. Кроме того, среди них были уроженцы других регионов, большая часть которых относилась к приграничным с Калмыкией Ростовской, Сталинградской областям и Орджоникидзевскому краю. Анализ по возрасту показал, что большинство погибших и пропавших без вести военнослужащих из Калмыкии приходится на мужчин 1910–1924 г. рождения, так как они призывались до начала войны или в первые годы войны, когда Красная армия несла тяжелейшие потери.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, Красная армия, Калмыцкая АССР, Книга памяти, база данных, статистический анализ, безвозвратные потери

**Благодарность.** Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).

**Для цитирования:** Воробьева В. Н. Количественный анализ сводной базы данных, извлеченных из книг «Память. Санл»: время, место рождения и призыва // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 684–697. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-684-697

# The Memory. Sanl: A Quantitative Analysis of the Consolidated Database by Time and Place of Birth and Conscription

Valentina N. Vorobyova<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)  
Junior Research Associate

 0000-0003-1527-7021. E-mail: valenti9708@gmail.com

© KalmSC RAS, 2022

© Vorobyova V. N., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The article examines the four volumes of The Memory. Sanl from a quantitative perspective. The edition publishes an annotated list of ca. 34,500 Red Army soldiers and officers largely conscripted in the Kalmyk ASSR — and subsequently classified as KIAs and MIAs between 1941 and 1945. *Goals.* The paper attempts a quantitative analysis of somewhat consolidated database compiled from Kalmykia’s natives conscripted into the Soviet military forces in 1941–1945 — and contained in the four volumes of The Memory. Sanl. *Materials and methods.* The wide range of research methods employed includes both general scientific (synthesis, comparison, analysis, etc.) and statistical ones. *Results.* The insights into the database show the edition comprises quite a number of repetitions, mistakes and inaccuracies — mainly in spellings of personal names — which has required that corresponding corrections and revisions be introduced. The volumes mention a total of 26,458 KIAs and MIAs conscripted in the Kalmyk ASSR, at least half of them having been natives of Kalmykia. Furthermore, the consolidated list includes natives of other regions, primarily the bordering ones — Rostov Oblast, Stalingrad Oblast, and Ordzhonikidze Krai. The analysis by age shows the bulk of KIAs and MIAs from Kalmykia had been born between 1910 and 1924, since the latter were conscripted either prior to the war or during the earliest period when the Red Army was experiencing the severest casualties.

**Keywords:** Great Patriotic War, Red Army, Kalmyk ASSR, memorial book, database, quantitative analysis, fatal casualties

**Acknowledgments.** The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 ‘The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups’.

**For citation:** Vorobyova V. N. The Memory. Sanl: A Quantitative Analysis of the Consolidated Database by Time and Place of Birth and Conscription. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 684–697. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-684-697

## Введение

В исторической памяти нашей страны Великая Отечественная война 1941–1945 гг. занимает особое место. Память об участниках этой войны, отстоявших будущее нашей страны, имеет огромное значение для российского общества. Четырехтомная книга «Память. Санл» является ценным историческим источником, в котором содержится поименный аннотированный список воинов, погибших и пропавших без вести в 1941–1945 гг. В ходе исследования этот список был оцифрован и преобразован в единую базу данных для создания коллективного портрета безвозвратных потерь в годы Великой Отечественной войны военнослужащих Красной армии, призванных из Калмыцкой АССР. В данной статье



представляется первая часть проведенного исследования, связанная с анализом места и времени рождения и призыва указанных персоналий.

### Обзор литературы

В последние десятилетия в отечественной историографии появился ряд трудов по анализу потерь военнослужащих Красной армии и жителей регионов России в ходе боевых действий в период Великой Отечественной войны. Полноаспектный анализ демографических потерь населения регионов Юга России был проведен Е. Ф. Кринко, который собрал и изучил необходимую статистику по всем регионам Юга России (в пределах современных Южного и Северо-Кавказского федеральных округов), в том числе по количеству безвозвратных потерь и по их структуре [Кринко 2020]. Группа исследователей (А. Ю. Безугольный, Л. И. Бородин, Н. И. Леонтьева) выявила и проанализировала структуру санитарных потерь Красной армии в разрезе по национальностям [Безугольный, Бородин, Леонтьева 2022]. Кроме того, проводился анализ безвозвратных потерь жителей различных регионов России — Татарской, Мордовской, Чувашской АССР, Куйбышевской области и др. [Иванов 2001; Иванов 2010; Бушуева 2008; Бушуева 2012; Игошина (Бушуева) 2020; Скворцова 2009; Скворцова 2015; Ермолаев, Плотникова 2011; и др.].

Участие военнослужащих Калмыкии в Великой Отечественной войне отражено в работах многих исследователей. Первыми работами по данной теме стали исследования М. Л. Кичикова [Кичиков 1968; Кичиков 1970]. В начале XXI в. были изданы фундаментальные труды, посвященные истории военных мобилизаций в Калмыкии в период 1941–1943 гг. [Максимов 2010; Очиров 2001; Очиров 2005; Очиров 2013]. Значительного результата в этом вопросе удалось добиться К. Н. Максимова, который смог найти данные Генштаба о численности призванных жителей Калмыцкой АССР в годы войны 1941–1945 гг. [Максимов 2010]. Первый анализ Книг Памяти Калмыкии как исторических источников был осуществлен в работах У. Б. Очирова [Очиров 2016а; Очиров 2016б; и др.]. В дальнейшем совместно с автором данной статьи была составлена база данных калмыков-широклаговцев и осуществлен ее статистический анализ [Очиров, Воробьева 2020]. Кроме того, появились работы по количественному анализу отдельных томов Книги «Память. Санл» [Воробьева 2021а; Воробьева 2021б; Воробьева 2022а; Воробьева 2022б].

### Материалы и методы

В статье используется широкий спектр как общенаучных методов (синтез, сравнение, анализ и др.), так и специальных, включая количественные. Поименный список безвозвратных потерь воинов Красной армии, изданный в 4 томах Книги «Память. Санл», служит основным источником анализа.

### Характеристика 4 томов Книги «Память. Санл»

Работа над составлением первых томов Книги «Память. Санл» была начата после принятия Закона «Об увековечении памяти погибших при защите Отечества» от 14 января 1993 г. [Память 1995а: 6]. Благодаря огромным усилиям военкоматов, общественных организаций, прежде всего, советов ветеранов войны и труда, были подготовлены первые два тома Книги «Память. Санл», изданные в 1995 г. [Память 1995а: 7; Память 1995б]. Первый том содержит сведения о погибших, пропавших без вести и умерших от ран военнослужащих Красной

армии, поданные учреждениями и организациями города Элисты, Городовиковского, Ики-Бурульского и Лаганского районов [Память 1995а], во второй том включены списки из остальных районов республики [Память 1995б]. Первые два тома содержат сведения о 22 912 военнослужащих Красной армии, среди которых было обнаружено 1 328 повторов персоналий с частичным совпадением года и места рождения, места призыва и службы [Воробьева 2021а: 960–961].

Третий том Книги «Память. Санл» был издан в 2005 г. как дополнение к первым двум томам [Память 2005]. Для издания использовались материалы из Центрального архива Министерства обороны (далее — ЦАМО), сведения военных комиссариатов, данные о жителях Калмыкии, погибших в концлагерях, а также списки военнослужащих, составленных родными и односельчанами и дополняющие сведения первых двух томов. В третий том книги «Память. Санл» вошли сведения о 2 027 персоналиях, среди которых были выявлены 20 повторов [Воробьева 2022а: 98].

Подготовка и издание 4-го тома книги «Память. Санл» произошли благодаря снятию грифа секретности с архивных документов ЦАМО и созданию Обобщенного компьютерного банка данных «Мемориал», содержащего сведения о защитниках Родины, погибших и пропавших без вести в годы Великой Отечественной войны [ОБД Мемориал]. В 2010 г. был издан 4-й том Книги «Память. Санл», в который вошли указанные сведения из материалов ЦАМО, а также данные о военнопленных — уроженцах Калмыкии, похороненных в Германии [Память 2010: 2]. В 4-м томе сведения о погибших и пропавших без вести даны по районам призыва согласно административно-территориальному делению 1941 г. В ходе анализа выяснилось, что 4-й том Книги «Память. Санл» содержит данные об 9 559 воинах из Калмыкии, среди которых было обнаружено 470 повторов [Воробьева 2022б: 480].

#### **Создание и первичный анализ сводной базы данных**

В ходе работы сведения из всех 4-х томов были объединены в единую базу данных, в которой насчитывается 34 497 персоналий. В результате анализа сводной базы данных выяснилось, что в названиях географических объектов встречаются одновременно как устаревшие, так и современные наименования, поэтому была осуществлена их стандартизация на 22 июня 1941 г. Для проверки данных использовались архивные материалы из обобщенного банка данных «Память народа» [ОБД Память народа].

В ходе анализа выяснилось, что в четырех томах Книги «Память. Санл» содержится значительное количество повторов военнослужащих с частичным совпадением фамилии, имени, отчества, даты и места рождения и призыва, места службы, о чем указывалось в предыдущих статьях. Дальнейший анализ показал, что повторы имеются не только в самих томах, но и между томами Книги «Память. Санл». В результате окончательного анализа сводной базы данных было выявлено 6 335 повторов, из которых 4 808 персоналий упоминаются дважды: например, Альдош Лавгаевич Какуев (есть вариант Алидош Лавгаевич Какуев) [Память 2005: 60; Память 2010: 315], Очиров Бембе (Бимбе) Лиджиевич (Лидиевич) [Память 1995б: 259; Память 2010: 282], Помпаев Исак (Исакир) Дит. (Дитаевич) [Память 1995а: 381; Память 2010: 234]. Трижды в книгах встречаются 627 персоналий: например, Кокеев (Коксев) Шандя (Шанда)

Кукусович (Кукуевич) [Память 1995б: 307; Память 2005: 69; Память 2010: 403], Надяев (Наняев) Сакил (Сакия) Надяевич (Наняевич) [Память 1995а: 374; Память 2010: 152], Черчеев (Чергеев) Джал Черчеевич (Чергеевич) [Память 1995а: 288; Память 2010: 100]. 83 персоналии упоминаются четырежды: например, Инжаев (Инжиев) Санжа (Санджи, Сайджи) Саркенович (Сарсенович, Сарсекович) [Память 1995а: 81; Память 1995б: 20; Память 2010: 112], Леджинов (Леджиков) Гаря (Гарья, Горья) Оргадинович (Оргадыкович, Оргадынович) [Память 1995б: 402; Память 2005: 79; Память 2010: 385], Чемидов (Чимидов) Гаря Наранович (Наронович) [Память 1995а: 288–289; Память 1995б: 38; Память 2010: 100]. Шесть персоналий встречаются пять раз: например, Баменов (Баляков) Шора (Шар) Окунович [Память 1995а: 37, 321; Память 2005: 30; Память 2010: 128], Шакуев Боста (Баста, Буста) Фадеевич (Коднеевич) [Память 1995а: 218; Память 1995б: 100, 118; Память 2005: 137; Память 2010: 212]. Из дальнейшего анализа все эти 6 335 повторов были исключены.

Кроме того, из основной базы данных в отдельную были вынесены сведения о военнослужащих, призванных из-за пределов Калмыцкой АССР. Таковых оказалось 1 684 человека, по которым мы провели отдельный анализ по месту призыва. Распределение персоналий по регионам призыва выглядит следующим образом:

- Ростовская область — 841 чел.;
- Сталинградская область (включая Астраханский округ) — 217 чел.;
- Татарская АССР — 151 чел.;
- Орджоникидзевский край — 117 чел.;
- Казахская ССР — 51 чел.;
- Украинской ССР — 47 чел.;
- Коми АССР — 34 чел.;
- Архангельская область — 20 чел.;
- Московская область — 19 чел.;
- Краснодарский край — 17 чел.;
- Ленинградская и Челябинская области — по 12 чел.;
- Узбекская ССР — 9 чел.;
- Орловская и Свердловская области — по 7 чел.;
- Башкирская АССР, Воронежская, Горьковская и Омская области — по 6 чел.;
- Карачаевская АО, Куйбышевская и Новосибирская области — по 5 чел.;
- Киргизская ССР, Кабардино-Балкарская АССР, Алтайский край и Молотовская область — по 4 чел.;
- Азербайджанская и Таджикская ССР, Приморский край, Вологодская, Иркутская, Калининская, Саратовская и Ярославская области — по 3 чел.;
- Белорусская ССР, Крымская и Удмуртская АССР, Адыгейская АО, Красноярский и Хабаровский края, Ивановская, Кировская, Курская, Смоленская и Читинская области — по 2 чел.;
- Грузинская и Карело-Финская ССР, Бурят-Монгольская, Чечено-Ингушская и Якутская АССР, Черкесская автономная области, Мурманская, Оренбургская, Уссурийская и Чкаловская области — по 1 чел.

Еще два человека были призваны полевыми военкоматами.

Абсолютное большинство военнослужащих были призваны из регионов, граничащих с Калмыкией, — 1 175 персоналий (Ростовская и Сталинградская области, Орджоникидзевский край). Особенно выделяются военнослужащие Ростовской области, которые составляли почти половину всех призванных из других регионов — 841 чел. (49,9 %). Большой контингент персоналий — 625 чел. (74,3 % мобилизованных в этой области) был призван Зимовниковским районным военкоматом (далее — РВК), через который также призывались жители Калмыцкого района, поскольку этот район не имел своего военкомата. Также можно выделить приграничный с Калмыкией Ремонтненский РВК — 65 чел. (7,7 %). Следующей по количеству призывников идет Сталинградская область. Более половины всех призванных из этого региона (62,6 %) относятся к военкоматам Астраханского округа, среди которых можно выделить военкоматы Енотаевского (33 чел., т. е. 15,2 %) и Икрянинского районов (22 чел., т. е. 10,1 %), граничащие с Калмыцкой АССР. Среди военкоматов Орджоникидзевского края также выделяются приграничные районы: Арзгирский — 26 чел. (22,2 %) и Апансенковский — 16 чел. (13,6 %).

Среди военкоматов, не граничащих с Калмыкией, выделяется Татарская АССР. Это можно объяснить тем, что почти все призывники данного региона, погибшие на территории Калмыцкой АССР, являлись военнослужащими 34-й гвардейской стрелковой дивизии (далее — сд) 28-й армии. Большая группа военнослужащих была призвана из областей Казахской ССР, прежде всего из Западно-Казахстанской — 20 чел. (39,2 % численности мобилизованных в союзной республике) и Гурьевской — 14 чел. (27,4 %). На наш взгляд, большинство указанных персоналий являлись эвакуированными уроженцами Калмыкии, призванными на новом месте. Следующим регионом по количеству призванных военнослужащих выделяется Украинская ССР. По всей видимости, это были уроженцы Калмыкии, в силу обстоятельств оказавшиеся вдали от родины.

В процессе анализа были выявлены 20 военнослужащих, погибших до начала войны. Судя по дате (а в некоторых случаях и месту) гибели, все они погибли в боях на Халхин-Голе, в ходе так называемого Польского похода или в «финской» войне. Данные сведения были указаны в другой нашей работе [Воробьева 2021б: 715]. Из дальнейшего анализа эти 20 военнослужащих также исключены.

После всех исключений в основной базе данных осталось 26 458 персоналий, призванных военкоматами Калмыкии. В эту базу также вошли 3 364 персоналий, у которых названия РВК отсутствовало или реконструировать не удалось.

### **Анализ по месту и времени призыва военнослужащих из Калмыцкой АССР**

Распределение призванных из Калмыцкой АССР по районам выглядит следующим образом:

- Западный и Яшалтинский районы (Западный РВК) — 4 534 чел.;
- Приютинский и Троицкий районы (Приютинский РВК) — 3 939;
- Элиста с пригородными селами (Элистинский городской военкомат) — 3 012 чел.;
- Сарпинский и Кетченеровский районы (Сарпинский РВК) — 2 960 чел.;
- Лаганский и Улан-Хольский районы (Лаганский РВК) — 2 590 чел.;

- Малодербетовский район (Малодербетовский РВК) — 2 120 чел.;
- Черноземельский район (Черноземельский РВК) — 1 310 чел.;
- Приволжский и Юстинский районы (Приволжский РВК) — 1 297 чел.;
- Долбанский район (Долбанский РВК) — 1 273 чел.

Еще 38 чел. числятся как призванные Калмыцким областным военкоматом, 21 (в основном местные партизаны) — Калмыцким обкомом и горкомом ВКП(б). Названия районов у 8 призванных из-за искажений определить не удалось. Еще у 3 356 призванных из Калмыкии РВК не был указан. Анализ военнослужащих по месту призыва показал, что этот показатель отражен достаточно хорошо и указан у 85,4 % персоналий, в отличие от ряда других показателей четырех томов Книги «Память. Санл».

Следующий анализ был осуществлен по такому показателю, как время (год) призыва. Результаты этого анализа представлены в табл. 1.

*Таблица 1.* Распределение призванных из Калмыцкой АССР по времени призыва  
[Table 1. Military personnel conscripted in the Kalmyk ASSR, by time of conscription]

Время (год) призыва	Кол-во персоналий
1926	1
1928	1
1929	1
1931	1
1933	2
1934	1
1935	2
1936	9
1937	18
1938	26
1939	192
1940	473
1941	1 729
1942	1 569
1943	373
1944	56
1945	7
Всего	4 461

Результаты анализа показывают, что данные о дате призыва указаны только у 16,8 % военнослужащих, поэтому делать какие-либо окончательные выводы сложно. Однако если осуществить анализ известных нам данных, то видно, что абсолютное большинство призывались в 1941–1942 гг. Это неудивительно, так как данный период войны характеризуется большим количеством потерь в Красной армии, что вело к новым мобилизационным мероприятиям с целью пополнения войск. Эти данные в определенной степени соотносятся с выводами работ К. Н. Максимова [Максимов 2010: 71–72] и У. Б. Очирова [Очиров 2013: 54–59].

#### **Анализ по месту и времени рождения военнослужащих**

Следующий анализ был связан с местом (регионом) рождения персоналий, призванных из Калмыкии. Данные о месте рождения, к сожалению, отсутствуют у 8 516 (32,1 %) персоналий.

Распределение места рождения оставшихся военнoслужаших по регионам составило:

- Калмыцкая АССР — 15 038 чел.;
- Ростовская область — 1 025 чел.;
- Орджоникидзевский край — 559 чел.;
- Сталинградская область (включая Астраханский округ) — 506 чел.;
- Украинская ССР — 231 чел.;
- Казахская ССР — 54 чел.;
- Саратовская область — 49 чел.;
- Краснодарский край — 44 чел.;
- Воронежская область — 43 чел.;
- Куйбышевская область — 32 чел.;
- Пензенская область — 28 чел.;
- Московская область — 26 чел.;
- Коми АССР — 24 чел.;
- Курская область — 23 чел.;
- Белорусская ССР — 20 чел.;
- Татарская АССР — 13 чел.;
- Тамбовская, Орловская и Челябинская области — по 12 чел.;
- Ленинградская и Новосибирская области — по 11 чел.;
- Горьковская, Калининская, Рязанская и Чкаловская области — по 10 чел.;
- Ивановская и Омская области — по 9 чел.;
- Смоленская область — 8 чел.;
- Башкирская АССР — 7 чел.;
- Крымская АССР и Красноярский край — по 6 чел.;
- Бурят-Монгольская и Северо-Осетинская АССР, Молотовская и Свердловская области — по 5 чел.;
- Дагестанская и Чувашская АССР, Архангельская область — по 4 чел.;
- Киргизская и Узбекская ССР, Кабардино-Балкарская АССР, Алтайский край, Тульская и Ярославская области — по 3 чел.;
- Азербайджанская, Таджикская и Туркменская ССР, Мордовская и Чечено-Ингушская АССР, Приморский край, Вологодская и Читинская области — по 2 чел.;
- Армянская, Грузинская, Латвийская и Литовская ССР, Абхазская и Удмуртская АССР, Адыгейская и Черкесская АО, Хабаровский край, Амурская, Брянская, Калужская, Кировская и Ульяновская области, Китай (Манчжурия) и Польша — по 1 чел.

Последние двое были выходцами из семей белоэмигрантов, вернувшихся после амнистии. Еще у двоих место рождения установить не удалось из-за искажений в информации в книге «Память. Санл».

Результаты анализа военнoслужаших, у которых известно место рождения, показывают, что большинство из них являются уроженцами Калмыцкой АССР — 15 038 (56,8 %). При этом у 2 074 (13,7 %) персоналий данные о районе рождения отсутствуют. Распределение уроженцев Калмыкии по районам республики следующее: Яшалтинский — 1 761, Троицкий — 1 378, Сарпинский — 1 286, г. Элиста — 1 164, Кетченеровский — 1 110, Приютинский — 974, Долбанский — 914, Черноземельский — 907, Малодербетовский — 907, Лаганский — 787, Приволжский — 574, Западный — 459, Уланхольский — 395, Юстинский — 348.



Среди уроженцев других регионов абсолютное большинство составляют представители регионов, граничащих с Калмыкией, — 2 090 чел. (71,9 %) персоналий: Ростовская область — 1 025 (49 %), Орджоникидзевский край — 559 (26,7 %), Сталинградская область — 506 (24,2 %). В Ростовской области выделяются жители приграничных Ремонтненского (274 чел., т. е. 26,7 %) и Заветинского (116 чел., т. е. 11,3 %) районов, а также бывших калмыцких станций Сальского округа — Зимовниковского (42 чел., т. е. 4,1 %) и Калмыцкого (119 чел., т. е. 11,6 %) районов. Следующим по численности уроженцев регионом идет Орджоникидзевский край, в котором большинство жителей оказались из приграничных Апанасенковского (216 чел., т. е. 38,6 %) и Ипатовского (101 чел., т. е. 18 %) районов. Сталинградская область оказалась в основном представлена уроженцами Астраханского округа, в первую очередь, города Астрахани (65 чел., т. е. 12,8 %), Енотаевского (37 чел., т. е. 7,3 %) и Икрынинского (30 чел., т. е. 5,9 %) районов, которые также граничат с Калмыкией. Заметно выделяются по численности уроженцы регионов Украинской ССР (7,9 %). На наш взгляд, это были эвакуированные в 1941–1942 гг. и призванные на новом месте.

Следующий анализ был проведен по времени (году) рождения. Следует заметить, что данные о годе рождения отсутствуют у 4 271 персоналии, однако оставшиеся 83,8 % вполне репрезентативны для статистического анализа, результаты которого отражены на рис. 1.

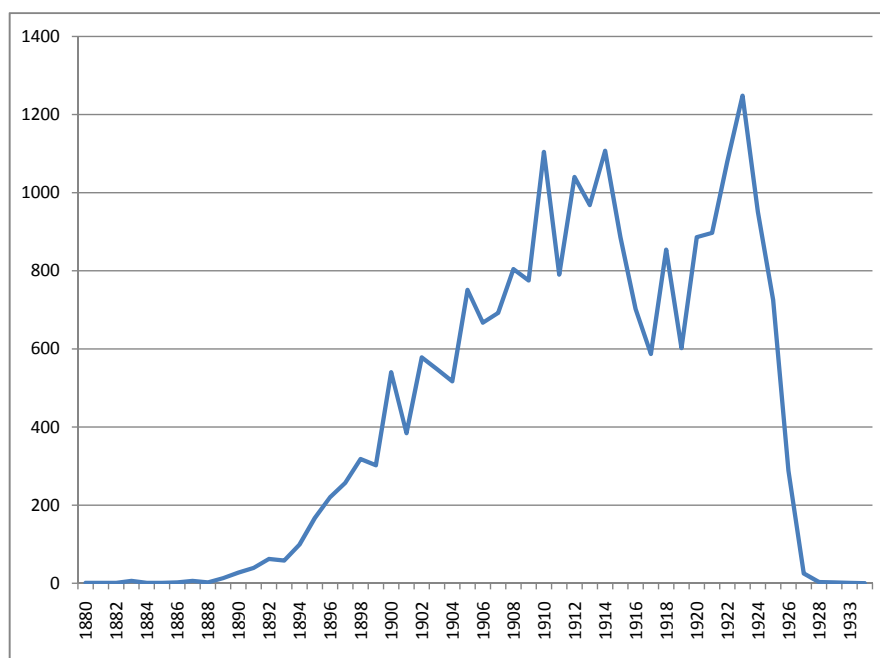


Рис. 1. Безвозвратные потери военнослужащих, призванных из Калмыцкой АССР, по годам рождения

[Fig. 1. Fatal casualties among military personnel conscripted in the Kalmyk ASSR, by year of birth]

На диаграмме видны несколько «пиков» и «провалов». Первый «пик» безвозвратных потерь относится к персоналиям 1905–1917 гг. рождения.

Данная возрастная группа к началу войны входила в первый разряд резервистов (до 35 лет), которых призывали в основном в первый период войны, отличавшийся высоким уровнем потерь. Второй «пик» потерь относится к персоналиям 1917–1919 гг., однако он заметно меньше других. Эта возрастная группа, которая к началу войны в основном несла службу по призыву, также активно мобилизовалась на фронт в первый период войны, но из-за огромных потерь и низкой рождаемости в период Гражданской войны она изначально была более малочисленной, чем другие. Об этом же свидетельствует и начало третьего «пика» с характерной ступенькой в 1920 г. Молодежь 1919–1923 гг. рождения к началу войны либо уже несла службу по призыву, либо являлась допризывниками и активно призывалась на фронт в 1941–1942 гг., когда потери Красной армии были наиболее высокими. Неслучайно третий «пик» потерь достигает апогея у призывников 1923 г. Военнослужащие 1924–1926 гг. рождения призывались в 1942–1944 гг., когда уровень потерь заметно уменьшился. К тому же с 1943 г. начал действовать приказ о полугодовом обучении новобранцев [Очиров 2013: 58–59]. Как известно, призыв 1944 г. на фронт практически не попал, а Калмыцкая АССР к тому времени была ликвидирована и перестала отражаться в статистике. Поэтому немногочисленные погибшие военнослужавшие 1927–1929 гг. рождения могли быть только добровольцами, приписавшими себе несколько лет во время мобилизации. Уроженец Калмыкии 1933 г. рождения, указанный в диаграмме, так же, как и один из уроженцев 1927 г. рождения, были сыновьями рыбаков и погибли во время бомбардировок люфтваффе судов Каспийской военизированной рыболовецкой флотилии [Воробьева 2021а: 966].

Следует заметить, что подобная структура потерь с характерными «провалами» в 1914–1922 гг. характерна и для других регионов с некоторыми поправками, связанными с различиями их участия в событиях тех лет. Например, в исследовании Л. Г. Скворцовой в аналогичной диаграмме по распределению погибших уроженцев Мордовии по году рождения есть два «провала» в 1914–1918 гг. и 1920–1923 гг. и «пик» в 1919 г. [Скворцова 2009: 202]. Первый «провал» явно связан с тем, что жители Мордовии призывались для службы в царскую армию и активно участвовали в Первой мировой войне. Второй «провал», по всей видимости, связан с голодом в Поволжье 1920–1921 гг. и его последствиями. Почти такую же картину (с незначительными отличиями) мы можем наблюдать и в исследованиях О. Ю. Игошиной (Бушуевой) по Куйбышевской области [Игошина (Бушуева) 2020: 223]. В диаграмме потерь мы видим два «провала»: первый начинается с 1914 г. и переходит в «пик» в 1917 г., второй был в 1918–1921 гг. с небольшим «пиком» в 1920 г. Неслучайно, что Л. Г. Скворцова, сравнивая эти графики, подчеркнула, что «по Куйбышевской области картина распределения людских потерь практически повторяет» аналогичный график по Мордовии [Скворцова 2015: 35–36]. Аналогичные процессы фиксируются и в демографических исследованиях других регионов страны, например Урала [Корнилов 2021: 127].

### **Заключение**

Четыре тома Книги «Память. Санл» являются ценным историческим источником для составления коллективного портрета павших воинов Калмыкии. Результаты количественного анализа базы данных, извлеченной из указанных



томов, показывают, что в книге имеется значительное количество повторов персоналий, ошибок и неточностей в сведениях, прежде всего в написании имен собственных. В этих томах содержатся сведения о 26 458 персоналиях, призванных из Калмыцкой АССР. Анализ места рождения военнослужащих показывает, что среди исследуемых персоналий преобладают уроженцы Калмыкии. Из представителей других регионов преобладают уроженцы приграничных с Калмыкией Ростовской, Сталинградской области и Орджоникидзевского края. Анализ по возрасту показал, что большинство погибших и пропавших без вести военнослужащих из Калмыкии приходится на мужчин 1910–1924 гг. рождения, так как они призывались до начала войны или в первый период войны, когда Красная армия несла тяжелейшие потери.

#### Источники

- Память 1995а — Память. Санл: в 2-х т. / сост.: С. С. Васькин и др.; редкол.: К. Н. Максимов (пред.) и др. Т. I. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 416 с.
- Память 1995б — Память. Санл: в 2-х т. / сост.: С. С. Васькин и др.; редкол.: К. Н. Максимов (пред.) и др. Т. II. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1995. 442 с.
- Память 2005 — Память. Санл / редкол.: К. Н. Илюмжинов (пред.) и др. Т. III. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. 156 с.
- Память 2010 — Память. Санл / сост.: А. В. Цюрюмов и др.; редкол.: К. Н. Илюмжинов (пред.) и др. Т. IV. Элиста: Герел, 2010. 492 с.
- ОБД «Память народа» — ОБД «Память народа» [электронный ресурс] // URL: <https://pamyat-naroda.ru/> (дата обращения: 02.10.2022).
- ОБД «Мемориал» — ОБД «Память народа» [электронный ресурс] // URL: <https://obd-memorial.ru/html/> (дата обращения: 02.10.2022).

#### Sources

- Ilyumzhinov K. N. et al. (eds.) The Memory. Sanl. Vol. 3. Elista: Kalmykia Book Publ., 2005. 156 p. (In Russ.)
- OBD Memorial (online database). Available at: <https://obd-memorial.ru/html/> (accessed: 2 October 2022). (In Russ.)
- OBD Pamyat Naroda (online database). Available at: <https://pamyat-naroda.ru/> (accessed: 2 October 2022). (In Russ.)
- Tsyuryumov A. V. et al. (comps.) The Memory. Sanl. K. Ilyumzhinov et al. (eds.). Vol. 4. Elista: Gerel, 2010. 492 p. (In Russ.)
- Vaskin S. S. et al. (comps.) The Memory. Sanl. In 2 vols. K. Maksimov et al. (eds.). Vol. 1. Elista: Kalmykia Book Publ., 1995. 416 p. (In Russ.)
- Vaskin S. S. et al. (comps.) The Memory. Sanl. In 2 vols. K. Maksimov et al. (eds.). Vol. 2. Elista: Kalmykia Book Publ., 1995. 442 p. (In Russ.)

#### Литература

- Безугольный, Бородкин, Леонтьева 2022 — *Безугольный А. Ю., Бородкин Л. И., Леонтьева Н. И.* Санитарные потери Красной армии в период Великой Отечественной войны: опыт статистического анализа национального состава военнослужащих // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2022. № 5. С. 67–92.
- Бушуева 2008 — *Бушуева О. Ю.* Безвозвратные потери уроженцев Куйбышевской области на фронтах Великой Отечественной войны (1941–1945) // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2008. Т. 10. № 4. С. 1125–1130.
- Бушуева 2012 — *Бушуева О. Ю.* Опыт создания базы данных безвозвратных людских потерь Куйбышевской области в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.)

- // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2012. № 7 (15). С. 30–31.
- Воробьева 2021a — *Воробьева В. Н.* Безвозвратные потери военнослужащих Красной армии, призванных из Калмыцкой АССР, в период Великой Отечественной войны по данным 1 и 2-го томов Книги «Память. Санл»: статистический анализ по времени, месту рождения и призыва // *Oriental Studies*. 2021. Т. 14. № 5. С. 956–980. DOI: 10.22162/2619-0990-2021-57-5-956-971
- Воробьева 2021б — *Воробьева В. Н.* Безвозвратные потери военнослужащих Красной армии, призванных из Калмыцкой АССР, в период Великой Отечественной войны по данным 1 и 2-го томов Книги «Память. Санл»: статистический анализ по месту службы и гибели // *Монголоведение*. 2021. Т. 13. № 4. С. 713–729. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-4-713-729
- Воробьева 2022a — *Воробьева В. Н.* Безвозвратные потери военнослужащих Красной армии призванных из Калмыцкой АССР в 1941–1945 гг. (по данным 3-го тома книги «Память. Санл») // *Великая Отечественная война в истории и памяти народов Юга России: события, участники, символы: мат-лы III Всеросс. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 30 июня–1 июля 2022 г.)*. Ростов н/Д: ЮНЦ РАН, 2022. С. 98–106.
- Воробьева 2022б — *Воробьева В. Н.* Потери военнослужащих Красной армии, призванных из Калмыцкой АССР, в 1941–1945 гг. (по данным 4-го тома книги «Память. Санл») // *Oriental Studies*. 2022. Т. 15. № 3. С. 478–490. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-61-3-478-490
- Ермолаев, Плотникова 2011 — *Ермолаев Д. Е., Плотникова Е. В.* Анализ безвозвратных потерь военнослужащих, призванных в РККА в годы Великой Отечественной войны из Чувашии // *Чувашия накануне и в годы Великой Отечественной войны. Сборник статей республиканской научно-практической конференции, посвящ. 65-летию Победы в Великой Отечественной войне (Чебоксары, 19–20 февраля 2010 г.)*. Чебоксары: Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова, 2011. С. 141–146.
- Иванов 2001 — *Иванов А. А.* Боевые потери народов Татарстана в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Казань, 2001. 94 с.
- Иванов 2010 — *Иванов А. А.* Боевые потери народов Татарстана в годы Великой Отечественной войны (анализ и интерпретация массовых источников) // *Научный Татарстан*. 2010. № 2. С. 25–34.
- Игошина (Бушуева) 2020 — *Игошина О. Ю.* Электронные исторические источники по проблеме безвозвратных людских потерь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. (на примере Куйбышевской (Самарской) области) // *Самарский научный вестник*. 2020. Т. 9. № 1 (30). С. 220–225.
- Кичиков 1968 — *Кичиков М. Л.* О некоторых вопросах истории Калмыкии в годы Великой Отечественной войны // *Ученые записки. Сер. истор. Вып. 6*. Элиста: КНИИЯЛИ, 1968. С. 163–194.
- Кичиков 1970 — *Кичиков М. Л.* Во имя победы над фашизмом / ред. И. К. Пинчук. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 208 с.
- Корнилов 2021 — *Корнилов Г. Е.* Трансформация демографических структур в городских поселениях (на материалах Уральской области в 1923–1934 годах) // *Исторический курьер*. 2021. № 4 (18). С. 121–132.
- Кринко 2020 — *Кринко Е. Ф.* Демографические последствия Второй мировой войны для юга РСФСР // *75 лет Победы: Советский Союз и завершение Второй мировой войны на Дальнем Востоке*. мат-лы Междунар. науч. конф. М.; СПб.: Нестор-История, 2020. С. 244–267.
- Максимов 2010 — *Максимов К. Н.* Великая Отечественная война: Калмыкия и калмыки. М.: Наука, 2010. 406 с.
- Очиров 2001 — *Очиров У. Б.* Военная мобилизация в Калмыцкой АССР // *Великая Отечественная война: события, люди, история: сб. науч. ст. / отв. ред. К. Н. Максимов*. Элиста: АПП «Джангар», 2001. С. 45–64.

- Очиров 2005 — *Очиров У. Б.* Калмыкия в годы Великой Отечественной войны. Элиста: АПП «Джангар», 2005. С. 145–183.
- Очиров 2013 — *Очиров У. Б.* Военные мобилизации в Калмыцкой АССР в 1941–1943 гг. // Коренной перелом в Великой Отечественной войне: к 70-летию освобождения Дона и Северного Кавказа: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Ростов-на-Дону, 6–7 июня 2013 г.). Ростов н/Д: ЮНЦ РАН, 2013. С. 53–60.
- Очиров 2016а — *Очиров У. Б.* Аннотированные списки участников Великой Отечественной войны, призванных из Калмыкии: историографический обзор // *Oriental Studies*. 2016. Т. 9. № 4. С. 29–40. DOI: 10.22162/2075-7794-2016-26-4-29-40
- Очиров 2016б — *Очиров У. Б.* Республиканские Книги Памяти Калмыкии как источник по истории Великой Отечественной войны // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Мат-лы II Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 14–15 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. 288 с.
- Очиров, Воробьева 2020 — *Очиров У. Б., Воробьева В. Н.* Калмыки-военнослужащие Красной Армии в Широклаге: статистическое исследование // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 2. С. 330–357. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-330-357
- Скворцова 2009 — *Скворцова Л. Г.* Боевые потери уроженцев Республики Мордовия в годы Великой Отечественной войны (сравнительный анализ) // *Известия Алтайского государственного университета*. 2009. № 4–3 (64). С. 199–205.
- Скворцова 2015 — *Скворцова Л. Г.* Боевые потери уроженцев Куйбышевской области, Мордовской и Татарской АССР в годы Великой Отечественной войны (сравнительный анализ) // *Экономическая история*. 2015. № 3 (30). С. 32–41.

#### References

- Bezugolnyy A. Yu., Borodkin L. I., Leontyeva N. I. Sanitary losses of the Red Army during the Great Patriotic War: The experience of statistical analysis of the national composition of military personnel. *Moscow University Bulletin. Series 8: History*. 2022. No. 5. Pp. 67–92. (In Russ.)
- Bushueva O. Yu. The experience of making the database of the irrevocable human losses in Kuibyshev Region during the Great Patriotic War (1941–1945). *ISTORIYA* (online journal). 2012. No. 7 (15). Pp. 30–31. (In Russ.)
- Bushueva O. Yu. The irrevocable human losses of Kuibyshev Region during the Great Patriotic War. *Izvestia of Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2008. Vol. 10. No. 4. Pp. 1125–1130. (In Russ.)
- Igoshina O. Yu. Historical e-sources on the problem of the irrevocable human losses during the Great Patriotic War of 1941–1945 (By the example of the Kuibyshev (Samara) Region). *Samara Journal of Science*. 2020. Vol. 9. No. 1 (30). Pp. 220–225. (In Russ.)
- Ivanov A. A. Combat casualties of Tatarstan's peoples in the Great Patriotic War: Analyzing and interpreting mass sources. *Scientific Tatarstan*. 2010. No. 2. Pp. 25–34. (In Russ.)
- Ivanov A. A. Peoples of Tatarstan in the Great Patriotic War, 1941–1945: [Analyzing] Combat Casualties. Dr. Sc. (history) thesis abstract. Kazan, 2001. 94 p. (In Russ.)
- Kichikov M. L. In the Name of Victory over Fascism. I. Pinchuk (ed.). Elista: Kalmykia Book Publ., 1970. 208 p. (In Russ.)
- Kichikov M. L. Some questions of Kalmykia's history during the Great Patriotic War revisited. In: *Scholarly Notes. Series 'History'*. Vol. 6. Elista: Kalmyk Institute for the Study of Language, Literature and History, 1968. Pp. 163–194. (In Russ.)
- Kornilov G. E. Transformation of demographic structures into urban settlements (Based on the materials of the Ural Region in 1923–1934). *Historical Courier*. 2021. No. 4 (18). Pp. 121–132. (In Russ.)
- Krinko E. F. Demographic consequences of WWII for the South of the RSFSR. In: Nikiforov Yu. A. (ed.) *Celebrating the 75th Anniversary of Victory: The Soviet Union and the End*

- og WWII in the Far East. Conference proceedings. Moscow, St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2020. Pp. 244–267. (In Russ.)
- Maksimov K. N. The Great Patriotic War: Kalmykia and Kalmyks. Moscow: Nauka, 2010. 406 p. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Annotated lists of participants of the Great Patriotic War conscripted from Kalmykia: A historiographic review. *Oriental Studies*. 2016. Vol. 9. No. 4. Pp. 29–40. (In Russ.) DOI: 10.22162/2075-7794-2016-26-4-29-40
- Ochirov U. B. Kalmykia during the Great Patriotic War. Elista: Dzhangar, 2005. Pp. 145–183. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Military mobilization in the Kalmyk ASSR. In: Maksimov K. N. (ed.) The Great Patriotic War: Events, Personalities, History. Elista: Dzhangar, 2001. Pp. 45–64. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Military mobilizations in the Kalmyk ASSR: 1941–1943. In: Matishov G. G. (ed.) A Turning Point of the Great Patriotic War: Celebrating the 70<sup>th</sup> Anniversary of Liberation Battles in the Don and North Caucasus. Conference proceedings (Rostov-on-Don, 6–7 June 2013). Rostov-on-Don: Southern Scientific Center (RAS), 2013. Pp. 53–60. (In Russ.)
- Ochirov U. B. Regional memorial books of Kalmykia as a source on the history of the Great Patriotic War. In: Bakaeva E. P. et al. (eds.) The Humanities in South Russia: International and Interregional Cooperation. Jubilee conference proceedings (Elista, 14–15 September 2016). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2016. 288 p. (In Russ.)
- Ochirov U. B., Vorobyova V. N. Kalmyk Red Army soldiers in Shirokovsky Forced Labor Camp: A statistical survey. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 2. Pp. 330–357. (In Russ.)
- Skvortsova L. G. Combat losses of natives of Kuibyshev Region, Mordovian and Tatar ASSR during the Great Patriotic War (The comparative analysis). *Russian Journal of Economic History*. 2015. No. 3 (30). Pp. 32–41. (In Russ.)
- Skvortsova L. G. The battle losses among natives of the Mordovia during the Great Patriotic War (The comparative analysis). *Izvestiya of Altai State University*. 2009. No. 4–3 (64). Pp. 199–205. (In Russ.)
- Vorobyova V. N. Casualties among Red Army personnel conscripted in the Kalmyk ASSR, 1941–1945: Volume 4 of The Memory. Sanl analyzed. *Oriental Studies*. 2022. Vol. 15. No. 3. Pp. 478–490. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2022-60-3-478-490
- Vorobyova V. N. Memory. Sanl, vol 3. Fatal casualties of Soviet military servicemen from the Kalmyk ASSR in 1941–1945. In: The Great Patriotic War in Histories and Memories of South Russia's Peoples — Events, Participants, Symbols. Conference proceedings (Rostov-on-Don, 30 June – 1 July 2022). Rostov-on-Don: Southern Scientific Center (RAS), 2022. Pp. 98–106. (In Russ.)
- Vorobyova V. N. Memory. Sanl, vols. 1 and 2. Fatal casualties of Soviet military servicemen from the Kalmyk ASSR during the Great Patriotic War: A statistical analysis by places of service and death. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021. Vol. 13. No. 4. Pp. 713–729. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2021-4-713-729
- Vorobyova V. N. Memory. Sanl, vols. 1 and 2. WWII fatal casualties of Soviet military servicemen from the Kalmyk ASSR: A statistical analysis by time, places of birth and conscription. *Oriental Studies*. 2021. Vol. 14. No. 5. Pp. 956–971. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2021-57-5-956-971
- Yermolaev D. E., Plotnikova E. V. Red Army servicemen conscripted from Chuvashia during the Great Patriotic War: Analyzing fatal military casualties. In: Chuvashia before and during the Great Patriotic War. Jubilee conference proceedings (Cheboksary, 19–20 February 2010). Cheboksary: Ulyanov Chuvash State University, 2011. Pp. 141–146. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК / UDC 39+294.321




## О статуэтке из Национального музея Республики Татарстан

Эльза Петровна Бакаева<sup>1</sup>, Наталья Владимировна Фомина<sup>2</sup>

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

доктор исторических наук, заместитель директора, ведущий научный сотрудник

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

<sup>2</sup> Национальный музей Республики Татарстан (д. 2, ул. Кремлевская, 420111 Казань, Российская Федерация)

заведующий отделом

 0000-0001-9199-9494. E-mail: natalya.fomina@tatmuseum.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Бакаева Э. П., Фомина Н. В., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Статья посвящена анализу одного из экспонатов коллекции буддийских предметов из фондов Национального музея Республики Татарстан. Буддийское искусство канонично, поэтому имеются определенные сложности в определении принадлежности образцов произведений к разным региональным школам. *Цель* статьи — провести сопоставительный анализ буддийской статуэтки с другими буддийскими изображениями из фондов Национального музея Республики Татарстан и предложить атрибуцию этого уникального экспоната. *Результаты.* Анализ показал, что скульптура (инв. № КП-10367/9) из фондов музея изображает монгольского ламу. Значимым атрибутом в этой статуэтке является головной убор ламы, характерный для халхаских Джебцун-Дамба-хутухт. Сопоставительный анализ свидетельствует о том, что статуэтка является изображением Богдо-гэгэна. Имеются основания сделать вывод, что она является ранним портретным изображением VIII Богдо-гэгэна — халхаского Джебцун-Дамба-хутухты.

**Ключевые слова:** буддизм, скульптура, Монголия, Богдо-гэгэн


**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное междисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»). Авторы выражают благодарность Б. Л. Митруеву за консультацию.

**Для цитирования:** Бакаева Э. П., Фомина Н. В. О статуэтке из Национального музея Республики Татарстан // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 698–720. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-698-720



## One Statuette from the National Museum of Tatarstan Analyzed

Elza P. Bakaeva<sup>1</sup>, Natalya V. Fomina<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> National Museum of the Republic of Tatarstan (2, Kremlyovskaya St., 420111 Kazan, Russian Federation)  
Head of Department  
 0000-0001-9199-9494. E-mail: natalya.fomina@tatmuseum.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Bakaeva E. P., Fomina N. V., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The article deals with an item contained in the Buddhist Collection of Tatarstan's National Museum. Buddhist art is essentially canonical, which sets forth some difficulties to be faced when it comes to refer certain pieces to different regional schools. *Goals.* The paper attempts a comparative analysis of the Buddhist statuette from the National Museum of Tatarstan and suggests an attribution of the unique item. *Results.* The analysis shows the figurine (inv. no. КП-10367/9) depicts a Mongolian Lama. It is headdress that proves a most significant element since the former is characteristic of Jebtsundamba Khutuktus of Khalkha. So, our further insights do attest to the statuette depicts a Bodg Gegeen of Mongolia. And there is reason to presume this is an early sculptural portrait of the 8th Bodg Gegeen — Jebtsundamba Khutuktu of Khalkha.

**Keywords:** Buddhism, sculpture, Mongolia, Bodg Gegeen

**Acknowledgments.** The reported study was funded by government grant in the form of federal budget subsidy aimed to support scientific research directed by the Leading Scientist ('From Paleogenetics to Cultural Anthropology: Comprehensive Interdisciplinary Research of Peoples and Traditions of Cross-Border Regions – Migrations, Cross-Cultural Interactions and Worldviews'). We express gratitude to B. Mitruiev for his advisory assistance.

**For citation:** Bakaeva E. P., Fomina N. V. One Statuette from the National Museum of Tatarstan Analyzed. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 698–720. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-698-720

### Введение

После восстановления автономии Калмыкии в 1957 г. и возвращения калмыцкого народа из ссылки (1943–1957 гг.) проводилась огромная работа по возрождению республики. Калмыцкий республиканский краеведческий музей им. Н. Н. Пальмова (ныне — Национальный музей Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова) был создан заново, и в формирование его коллекций внесли большой вклад музеи страны, в числе которых Саратовский (ныне — Саратовский областной музей краеведения), Астраханский (ныне — Астраханский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник), Ставропольский (ныне — Ставропольский государственный музей-заповедник имени Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве) и Казанский (ныне — Национальный музей Республики Татарстан) краеведческие музеи. Так, Астраханский краеведческий

музей передал в основном музейные экспонаты религиозного характера. Коллекция предметов быта и калмыцкой национальной одежды поступила из краеведческого музея Татарской АССР [[Национальный музей](#)].

Этот факт обусловил несомненный интерес исследователей к хранилищам музеев, в которых в силу исторических условий в разные периоды сформировались коллекции экспонатов, связанных с историей и культурой калмыцкого народа.

В 2021 г. научные сотрудники Калмыцкого научного центра РАН провели совместно с сотрудниками Астраханского государственного объединенного историко-архитектурного музея-заповедника работу по выявлению<sup>1</sup> и описанию коллекции «калмыцких» предметов, по результатам которой проводятся их исследования [[Каруева, Куканова 2022](#); [Каруева 2022](#); и др.]. В 2022 г. сотрудники Калмыцкого научного центра РАН продолжили работу по выявлению предметов, которые связаны с историей и культурой калмыцкого народа, в музеях г. Казани. Большой интерес представляли для научных сотрудников коллекции Национального музея Республики Татарстан (с 1921 г. — Центральный музей Татарской АССР, с 1944 до 1981 гг. — Государственный музей Татарской АССР), из фондов которого в конце 1950-х гг. в Калмыцкий республиканский краеведческий музей была передана замечательная этнографическая коллекция предметов быта калмыков и где, как предполагалось, должны находиться предметы, связанные с историей и культурой калмыков.

В совместной работе научных сотрудников Национального музея Республики Татарстан и Калмыцкого научного центра РАН был выявлен ряд предметов музейного хранения, большинство из которых относятся к «буддийской» коллекции.

Известно, что работа по атрибуции предметов буддийского искусства весьма сложна в силу его каноничности и особенностей сложной иконографии. В связи с этим в работе исследователей и в целом в практике ценителей буддийского искусства востребованы специальные издания, целью которых является определение изображений по набору признаков. К таким работам, к примеру, относится «Определитель буддийских изображений», подготовленный известным российским буддологом и тибетологом А. А. Терентьевым [[Терентьев 2003](#); [Терентьев 2004](#)] и основанный на более ранних работах этого же автора [[Терентьев 1981](#); [Терентьев, Гороява 1987](#)].

Произведения искусства тибетского буддизма создавались в соответствии с иконографическим каноном, и потому выявление их принадлежности к определенной национальной школе весьма сложно. Тем не менее в работах ученых выявлены определенные черты, которые характерны для традиций разных буддийских народов России (см., например: [[Батырева 2005](#); [Неманова 2004](#)]). В этой связи для проведения атрибуции предметов «буддийской» коллекции из Национального музея Республики Татарстан необходима дополнительная исследовательская работа.

Коллекция предметов буддийского искусства, отложившаяся в фондах музея Казани, при создании в 1958 г. Государственного Музея изобразительных

<sup>1</sup> В ряде случаев потребовалось проведение атрибуции музейных предметов.

искусств на базе картинной галереи Государственного музея Татарской АССР была разделена: часть экспонатов передали в фонды нового музея, другая часть осталась в госмузее. Большая часть предметов буддийского искусства, ныне хранящаяся в Национальном музее Республики Татарстан, представлена небольшими живописными изображениями цакли, которые использовались при проведении буддийских обрядов, и глиняными изображениями типа мирдэ. История «буддийской» коллекции этих музеев связана с коллекцией, переданной из музея Казанской духовной академии Всероссийской коллегией по делам музеев в 1919 г. в Казанский городской музей [Вербина 2013: 130]. Собиралась эта коллекция в Историко-этнографическом музее при библиотеке Казанской духовной академии.

Материалы, которые были собраны в фондах этого миссионерского историко-этнографического музея, «использовались в учебно-образовательной и исследовательской деятельности студентов, преподавателей и научной деятельности миссионерского отделения академии» [Валеев, Хабибуллин и др. 2018: 97]. Буддийские изображения использовались «как иконографический материал, как учебное пособие для инородческих отделений Казанской духовной академии» [Вербина 2013: 130].

В этой коллекции имеются и предметы, собранные в Калмыцкой степи Астраханской губернии, о чем имеются записи (например, молитвенный флаг № 10366/165). Исследователи приводят конкретные факты: «В 1916 г. практикант калмыцкого языка при духовной академии А. П. Межуев передал музею 3 вещи калмыцкого обихода из Ставропольской губернии: „1. Круг от подушки, имевшей вид цилиндра (размер круга 19,75 см в диаметре); 2. Бок тюфяка, обращенный, как и круг подушки, к публике (размер бока: длины 45 см, ширины 18 см), с подвесками и 3. Бумажный круг с тибетской молитвой“». Слушателем миссионерских курсов Е. Ф. Никитиным в каникулярное время было собрано 6 калмыцких вещей: нагрудное женское украшение из кораллов, женское шелковое головное украшение „шиварлик“, богослужебные трубы с изображениями драконов и с китайскими буквами внутри; серебряные серьги и 2 халата...» [Лобачева, Хабибуллин 2012: 35]; архиепископ Гурий (А. И. Степанов, 1880–1938) пожертвовал ценные коллекции буддийских, монгольских, калмыцких и бурятских изображений божеств и других предметов домашнего быта этих народов [Валеев, Хабибуллин и др. 2018: 98].

В Казанской духовной академии обучались будущие миссионеры, которые изучали язык и культуру народов, среди которых им предстояло работать, и обучавшиеся на «противобуддийском» факультете направлялись и в Бурятию, и в Калмыкию. Поэтому комплектование коллекции происходило при участии и преподавателей, и учащихся академии, передававших собранные ими предметы руководству учебного духовного заведения (см., например: [Баянова, Сибгатуллина 2020]).

Среди буддийской коллекции музея исследовательский интерес вызвала статуэтка, изображающая буддийского ламу, аналог которой нам ранее не встречался.

Цель статьи — дать анализ буддийской статуэтки и предложить ее атрибуцию.



Описание статуэтки из Национального музея Республики Татарстан



*Рис. 1.* Скульптура из Национального музея Республики Татарстан, инв. № КП-10367/9. Вид спереди

[*Fig. 1.* Statuette from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10367/9. Front view]

Статуэтка представляет собой изображение буддийского монаха, восседающего в монашеской позе с прикрытыми ногами (гуптасана) на двух сиденьях-олбоках, которые являются подиумом скульптурной композиции. Эта нижняя часть скульптуры имеет небольшое прямоугольное отверстие, закрытое вырезанным куском днища и заклеенное плотной бумагой, что свидетельствует о проведении обряда освящения скульптуры, предполагающего вложение в ее полость текстов с буддийскими молитвами.

На дне подиума имеются надписи: «296 ХЭ» (перечеркнутая), «ЭО КЦМ», «4058», «ГМТР 10367/9». Очевидно, что эти номера отражают историю коллекции, которая связана с этнографическим отделом Казанского центрального музея (КЦМ), Государственным музеем Татарской республики (ГМТР) и начиналась с художественно-этнографического отдела (ХЭ).

Согласно описям Национального музея Республики Татарстан, статуэтка под номером ЭО-КЦМ 296/9 хранилась в этнографическом отделе Казанского центрального музея. В «Описи этнографических коллекций. Китай» (т. 2, л. 209) имеется следующая запись: «Коллекция 296, КП-10367 „Коллекция религиозных статуэток из терракота<sup>1</sup> и дерева, собранная Н. Ф. Катановым и переданная Центральному музею из Музея Казанской Духовной Академии в 1919 г.“». Под номером 296/9 в описи написано: «Статуэтка из терракота, изображающая сидя-

<sup>1</sup> Орфография источника сохранена.

щую с поджатыми ногами фигуру мужчины. Ноги закрыты складками одежды, подставка низкая, четырехугольная. На спине мантия вся в мелких складках. На голове шапка с четырьмя фестонами с конической верхушкой. Правая рука сложена для благословения, на левой руки ладони лежит четырехугольный предмет». Даты записи в описи нет, она относится к 1920-м гг., то есть ко времени, когда музей получил новое название — Центральный музей Татарской республики, и в нем проводилась большая организационная работа.

Таким образом, в указанной описи упоминается коллекция 296, КП 10367, к которой отнесена анализируемая скульптура, и ее номер: 296/9. Поскольку на дне статуэтки номер 296 перечеркнут, то ясно, что новым номером коллекции стал КП 10367.

Интерес вызывает третий номер, записанный на дне статуэтки. Этот номер 4058 соответствует старой Книге поступлений (т. 2, л. 103) Центрального музея Татарской АССР 1936 года. Но описание в ней полностью взято из вышеприведенного описания экспоната под номером 296/9 в «Описи этнографических коллекций. Китай» (т. 2, л. 209). В этой книге поступлений также отмечается, что материал скульптуры — терракота, и что она поступила в 1919 г. из музея Казанской духовной академии.

В действующей в настоящее время Книге поступлений (т. 3, л. 48) под номером 10367 записано: «„Коллекция религиозных статуэток из терракоты и дерева, собранная Катановым“. Поступила в музей в 1919 г. от Коллегии по охране памятников старины от Казанской духовной академии».

Все предметы, поступившие в 1919 г. из миссионерского историко-этнографического музея Казанской духовной академии, в учетных документах того периода записаны как коллекция Н. Ф. Катанова, который был известен своей деятельностью, в том числе и собирательской. Н. Ф. Катанов был директором музея Казанской духовной академии, он проводил активную деятельность по формированию коллекции музея и затем осуществлял передачу коллекции в Казанский городской музей, и потому имя его осталось зафиксированным в названии коллекции.

Однако известно, что коллекция музея духовной академии не была собрана одним человеком. Она создавалась на базе ранее существовавших коллекций вспомогательных подразделений академии, затем Н. Ф. Катанов устанавливал контакты с разными лицами, передававшими предметы в музей: «В „Журнале входящих бумаг директора историко-этнографического музея при КДА Н. Ф. Катанова“ названо 58 лиц и учреждений, передававших предметы в дар музею ... Среди них иерархи, священники, миссионеры, преподаватели, коллекционеры, краеведы, меценаты, преподаватели и студенты Казанской академии, сотрудники других музеев, а также мастерские, выпускавшие предметы народного потребления и изделия художественных промыслов» [Лобачева, Хабибуллин 2012: 33]; в организации музея принимали участие студенты, пожертвования вносили преподаватели академии, отдельным источником формирования были специальные экспедиции учащихся академии [Лобачева, Хабибуллин 2012: 33];

Обратим внимание на название описи, в которой зафиксированы сведения об анализируемой статуэтке — «Опись этнографических коллекций. Китай». Хотя она составлена в 1920-х гг., но опись сохранила сведения о поступлении

экспонатов, поэтому свидетельствует о том, что предметы, включенные в нее, были привезены с территории Китая.

Известно, что территория Монголии входила в состав цинского Китая до 1911 г., когда князья и духовенство объявили о независимости страны. Таким образом, название описи свидетельствует о том, что монгольские предметы этой коллекции поступили до 1911 г. При этом необходимо учитывать, что Историко-этнографический музей Казанской духовной академии был организован «в 1912 г. при фундаментальной библиотеке академии. А официально музей был открыт в 1913 г. в соответствии с указом Св. Синода от 9 января 1913 г. ... Его создали на базе собрания предметов этнографии, археологии, палеонтологии и нумизматики. Данные коллекции оказались в библиотеке, став частью ее фонда после расформирования мюнц-кабинета, кабинета редкостей и кабинета натуральной истории, функционировавших в Казанской духовной академии в 1848–1870 гг. в качестве учебно-вспомогательных подразделений. С 1913 г. музей являлся учебно-вспомогательным учреждением для студентов миссионерского отделения академии, с 1915 г. – дополнительно для слушателей миссионерских курсов при Спасо-Преображенском монастыре г. Казани» [Лобачева, Хабибуллин 2012: 33]. Таким образом, предметы коллекции могли поступить в собрание Казанской духовной академии намного ранее, во второй половине XIX в.

Коллекция 296 (КП-10367) включает статуэтки из терракоты и дерева. В описях 1920-х гг. и 1936 г. указано, что материал статуэтки — терракота. Действительно, большая часть этой коллекции — терракотовые статуэтки.

Однако анализируемая статуэтка № 10367/9 выполнена из другого материала. Видимо, в опись 1920-х гг. вкралась ошибка, которая была продублирована в описи 1936 г.

Скульптура выполнена из дерева, а подиум и изображение книги в форме потхи — из папье-маше. То, что эти элементы изготовлены из папье-маше, подтверждает нижняя часть подиума, с потертостями от времени, местами имеющая следы обнажившейся бумаги, и небольшой надрыв, оголивший бумагу на изображении книги. На самой фигуре крупных утрат материала нет, но на изображении в области подбородка имеется скол верхнего красочного слоя.

Изображенный монах очень молод, почти ребенок, фигура его худощава, грациозна. Лицо неширокое, нос длинный, лоб высокий, крупные, чуть торчащие уши имеют большие мочки.

Монах изображен в торжественном, весьма широком одеянии: на нем ламский халат с запахом направо и широкополый плащ-мантия. Одеяние раскрашено, основной тон — золотой, верхняя часть — темного цвета, на плечах накидка имеет отделку, словно изображающую отстрочку красной ткани узкими полосками, создающими рисунок в виде прямоугольников.

Мантия ламы очень широкая, уложена красивыми складками (со стороны спины ткань как бы уложена в 17 складок, отливающих золотом).

Основными акцентами в статуэтке являются широкополое одеяние, которое создает эффект богатой драпировки в мантии монаха, положение рук, а также большая шапка, привлекающая внимание необычностью.



*Рис. 2.* Скульптура из Национального музея Республики Татарстан, инв. № КП-10367/9. Вид сбоку

[*Fig. 2.* Statuette from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10367/9. Side view]



*Рис. 3.* Скульптура из Национального музея Республики Татарстан, инв. № КП-10367/9. Вид сзади

[*Fig. 3.* Statuette from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10367/9. Back view]

Широкополое одеяние типа мантии имеет сходство с буддийским предметом — плащом-мантией «дагам». Гега-лама пишет о происхождении такой мантии следующее: «Накидка на рисунке 3 датируется временем Дже Ринпоче (Цонкапы, XIV–XV вв.), которому, когда он был молодым, его учитель подарил нижнюю юбку. Считая неприличным носить такой подарок на нижней части тела, он носил ее вокруг его верхней части тела с дополнительной бахромой, прикрепленной, чтобы покрыть всю длину его тела. Эта одежда позже превратилась в „са~“ (zla.gam), ее традиционно носят все монахи» [Gega Lama 1983б: 111].

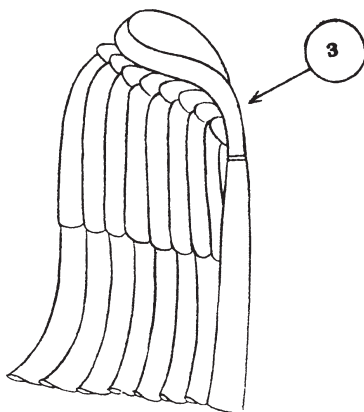


Рис. 4. Монашеский плащ-мантия «дагам». Из: [Gega Lama 1983б: 111]  
[Fig. 4. Dagam (Tib. zla gam) Buddhist monastic gown]

Для атрибуции буддийских изображений большое значение имеет положение рук. В анализируемой статуэтке у монаха правая рука сложена в жесте проповеди — санскр. vyakhyanamudra, vitarka, upadeca, dharmadecanamudra; тиб. chos 'chad [Терентьев 2003: 27].

В левой руке монах держит буддийскую книгу (санскр. pustaka; тиб. potī, glegsbam; изображение которой соответствует типу 152С [см.:Терентьев 2003: 83]).

Согласно данным, собранным в «Определителе буддийских изображений» А. А. Терентьевым, «головные уборы, используемые в иконографии северного буддизма, можно условно разделить на две группы <...> головные уборы „высших“ существ — будд, идамов, различных божеств. Их иконография имеет ряд отличий от иконографии другой группы персонажей — деятелей буддийской церкви, лам, йогингов <...>. Лишь в исключительных случаях наиболее выдающиеся буддийские деятели, такие, например, как Нагарджуна или Падмасамбхава, могут изображаться с головными уборами первой группы» [Терентьев 2003: 7].

Головной убор, подобный изображенному на скульптуре монаха из Национального музея Республики Татарстан, в указанном определителе не приводится [Терентьев 2003; Терентьев 2004], отсутствует подобный тип и в материалах, опубликованных Гега-ламой [Gega Lama 1983б: 118–141].

Подобный головной убор является характерным для монгольской культуры, он относится к типу «дөрвөн талт малгай» — головного убора с четырьмя лопа-

стями типа отворотов [Мазарчук 2017: 95]. Такие лопасти могли быть обшиты темным бархатом, тогда головной убор назывался *хилэн малгай* ‘букв. бархатная шапка’. В зимнем варианте такого головного убора лопасти обшивали ценным мехом. Так, национальный головной убор халха-монголов, называемый *тоорцог*, имеет сходство с головным убором на ламе, изображенном в анализируемой статуэтке. Основное отличие состоит в высоте основной части головного убора и в том, что верх шапки мирян украшался обычно узелком.

Как отмечает А. В. Мазарчук, в Монголии «особый вид имеют головные уборы буддийских священнослужителей — лам. Изначально пришедшие из Тибета, ламские головные уборы были приспособлены к условиям монгольской жизни и в результате стали выглядеть как нечто среднее между тибетской и монгольской шапкой. Ламские шапки в Монголии подразделяются на несколько видов: простые (ердийн малгай), для богослужений (номын малгай), для высшего духовенства (ямбаны малгай), для проведения религиозных ритуалов (шашны зан үйлийн малгай). В обычное время монгольские ламы носят остроконечный головной убор — халх. шовгор малгай (досл. ‘конусообразная шапка’), большую ламскую шапку шанам малгай (ལྷ་སྒྲུབ་ zhwa snam ‘красный или желтый войлок, из которого делают головные уборы лам’), отороченный бархатом хилэн малгай и головной убор с козырьком саравчит малгай. Во время богослужения надевают шашир (шасир) малгай (ལྷ་སེར་ zhwa ser ‘желтая шапка’) — высокую конусообразную мохнатую шапку. Разные виды головных уборов для высшего духовенства (ямбаны малгай) отличают по орнаменту и материалу, из которого они изготовлены. Священнослужители, занимающие высокие посты в монастырях и храмах, по особым случаям надевают „золотую шапку“ алтан малгай или шелковый овоодой ‘конусообразный головной убор желтого цвета’ ... с длинными лентами бүч. Во время молебна ... ламы надевают конусообразный головной убор гомшоо (тиб. སྒོམ་ལྷ་ sgom zhwa ‘головной убор для медитации’) из желтого шелка, с длинными лентами бүч и с „ушами“. „Золотая шапка“ алтан малгай, или цан малгай, предназначена для самых уважаемых духовных лиц. Ее надевали хутухты, хубилганы и другие обладатели высших духовных степеней. Головной убор овоодой, по преданию, изобрел сам Ундургеген Занабадзар. Он приспособил головной убор буддийских священнослужителей шовгор малгай к монгольским реалиям и приделал к нему ленты бүч, указывающие на сан священнослужителя» [Мазарчук 2017: 96–97].

Головной убор на анализируемой статуэтке имеет высокую тулью, сверху украшенную четырехчастной декоративной накладкой, на которой, видимо, крепилось уже утраченное украшение. Основная часть головного убора, не имеющего полей, выполнена в виде четырех лопастей.

Изображение головного убора на статуэтке не относится описанным выше к ламским головным уборам, а близко народной традиции халха-монголов. Это позволяет предположить, что скульптура является изображением Богдо-гэгэна — буддийского ламы из наиболее известной и почитаемой линии перерожденцев в Монголии — Джебцзун-Дамба-хутухт. Такая меховая монгольская шапка упоминается при описании других изображений Богдо-гэгэна. Так, С.-Х. Сыртыпова приводит сведения об опубликованных изображениях Богдо-гэгэна I, упоминая как отличительную деталь «шапку Богдо-гэгэна» [Сыртыпова 2020:



1048] и публикует фото танка Дзанабадзара из частной коллекции [Сыртыпова 2020: 1049], описывая головной убор следующим образом: «На голове у него монгольская шапочка с черной меховой оторочкой и ваджрой над золотой тульей. В таком головном уборе изображался Абатай-хан (1534–1586), прадед Дзанабазара, бывший правителем центральной части Халха Монголии, который основал преемственность Тушээту-ханов и построил старейший монгольский буддийский монастырь Эрдэнэдзу» [Сыртыпова 2020: 1053]. Ю. И. Елихина в обзоре изображений Богдо-гэгэнов из Государственного Эрмитажа пишет: «Образов восьмого Богдо-гэгэна, Агван Лубсан Чокьи Нима Тензин Ванчун (1869–1924), в коллекции два: на первом он восседает на троне, в монгольской меховой шапке, в левой руке он держит книгу, правая — расположена в жесте поучения. Второй образ представляет его с миниатюрной собачкой на руках» [Елихина 2019: 11].

В связи с вышеизложенным рассмотрим другие изображения Богдо-гэгэнов из Национального музея Республики Татарстан. Они относятся к коллекции живописных буддийских изображений под номером КП-10366 (старый шифр 295), также происходящей из фондов миссионерского историко-этнографического музея, сформированных под руководством Н. Ф. Катанова.

### Изображения Богдо-гэгэнов из коллекции Национального музея Республики Татарстан

Особый интерес в коллекции Национального музея Республики Татарстан вызывают экспонаты, на которых изображены Богдо-гэгэны. Всего в совместной работе сотрудников Калмыцкого научного центра РАН и Национального музея Республики Татарстан были выявлены три живописные изображения Богдо-гэгэнов.

На небольшом живописном изображении (тиб. «цакли») с инвентарным номером КП-10366/30 (размер 9,0x6,9 см) — восседающий на троне Богдо-гэгэн IV. В обеих его руках — ваджры.

Богдо-гэгэн IV изображен восседающим на ламском троне на сиденьях-олбоках.

Атрибуция этого изображения стала возможной благодаря наличию на обороте цакли двух надписей, которые расположены: одна — вертикально, вторая — построчно.

Вертикальная надпись красной краской содержит тибетскую мантру очищающего действия: Om āh hum svaha. Она разделяет холст на две части, в которых построчно выполнена надпись (также красной краской) — это именная мантра ламы, записанная на санскрите тибетскими буквами: Om āh vajradhara sumati muni-śāsana śvara abhya samudra siddi hum hum.

Благодаря консультации тибетолога и буддолога Б. Л. Митруева удалось выяснить, что, поскольку «каждый элемент тибетского имени традиционно имеет санскритский эквивалент, переводом которого он является» [Митруев 2021], эта именная мантра содержит имя ламы. Б. Л. Митруев на основании именной мантры атрибутировал изображение на цакли №10366/30 как изображение Богдо-гэгэна IV Лобсан Тубдэн Ванчук Джигме Гьяцо (тиб. blo bzang thub bstan dbang phyug 'jigs med rgya mtsho, на монгольском языке — *Лувсантүвдэнванчүгжигмэджамц*).



Рис. 5. Цакли из коллекции Национального музея Республики Татарстан (инв. № КП-10366/30). Богдо-гэгэн IV. Холст, минеральные краски, позолота  
[Fig. 5. Tsakli (Tib. *tsa ka li*) picture from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10366/30. 4<sup>th</sup> Bogd Gegeen. Canvas, mineral colors, gilding]

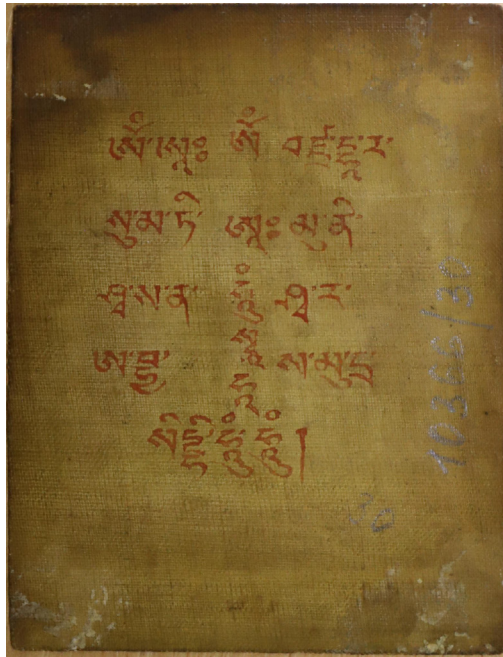


Рис. 6. Надпись на обороте цакли инв. № КП-10366/30  
[Fig. 6. The inscription on the back of the tsakli (Tib. *tsa ka li*) picture, inv. no. КП-10366/30]

Второй экспонат из фондов Национального музея Республики Татарстан, на котором присутствуют изображения уже семи Богдо-гэгэнов, хранится под инвентарным номером КП-10366/163. Это раскрашенное ксилографическое изображение (размер 34,3x22,7 см). На обороте предмета сохранился старый шифр «ЭО 295/163/3941. ГМРТ 10366/163», свидетельствующий о том, что коллекция № 10366 ранее имела номер 295.

Композиция ксилографического оттиска включает семерых высокопоставленных лам, один из которых восседает в центре на троне, фигуры остальных расположены справа и слева по три друг над другом. Перед тронном изображена чаша с подношениями. Между фигурами — условные линии, которые схематично изображают пейзаж (горы, воды), в верхней части — небесные облака.

Красочная палитра включает несколько цветов: ламские одеяния желтого и красного цветов, головные уборы — желтые остроконечные шапки монахов школы гелуг или особые шапки черного и желтого цвета. Линии, очерчивающие «пейзаж», раскрашены синим или желтым цветом.

В центре раскрашенного ксилографического изображения Дзанабадзар — первый из ургинских хутухт, являющихся перерожденцами линии Джебцзун-Дамба-хутухт и называемых в Монголии Богдо-гэгэнами. Об этом свидетельствует надпись, которую художник поместил перед центральной фигурой, на изображении чаши с подношениями, где написан тибетскими буквами порядковый номер — первый, а также имя ламы на тибетском: blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan (монг. *Лувсандамбийжалцан*).

Лувсандамбийжалцан, более известный как Дзанабадзар, — первый из линии монгольских перерожденцев Джебцзун-Дамба-хутухт, восходящей, согласно буддийской традиции, к ученику Будды Ананде. Дзанабадзар (1635–1723), признанный Далай-ламой V перерождением Таранатхи (1575–1634), возглавивший сангху Северной Монголии в XVII в., принадлежал к аристократическому монгольскому клану Тушэту-ханов, прославился как выдающийся скульптор, основатель портретной живописи, письма соёмбо [*Кузьмин 2016: 44–46*] (см. также: [*Позднеев 1880; Цултэм 1982; Батсайхан 2018; Батсайхан 2019; Институт Богдо-гэгэна 2019; Кузьмин 2019; и др.*]).

Вокруг первого Богдо-гэгэна изображены буддийские монахи, которые были признаны его перерожденцами: от второго до седьмого.

В левой части танка по вертикали сверху вниз изображены друг за другом второй, седьмой и шестой Богдо-гэгэны. В правой части находятся изображения (также сверху вниз) третьего, четвертого и пятого Богдо-гэгэнов. Таким образом, можно реконструировать замысел художника, создававшего танка: изображения Богдо-гэгэнов иллюстрируют круг перерождения: от центрального персонажа, изображенного в центре, линия перерождения идет к левому верхнему углу, где изображен второй Богдо-гэгэн, и далее все остальные фигуры Богдо-гэгэнов от третьего до седьмого расположены последовательно по кругу.

Идентификацию изображений шести перерожденцев первого Богдо-гэгэна можно провести благодаря надписям под фигурами лам, в которых содержится порядковый номер перерожденца (записанный тибетскими буквами) и его имя (которое дано в сокращенном, а не в полном варианте).





Рис. 7. Танка «Богдо-гэгэны». Раскрашенное ксилографическое изображение. (Национальный музей Республики Татарстан. Инв. № КП-10366/163)

[Fig. 7. Thangka 'Bogd Gegeens' from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10366/163. Colored xylograph]

Так, второй Богдо-гэгэн Лубсан Дамба Донми (тиб. blo bzang bstan pa'i sgron me, монгольский вариант имени — *Лувсандамбийдонмэ*<sup>1</sup>) назван на танка bstan p'ai sgron me (монг. *Дамбийдонмэ*).

Третий Богдо-гэгэн Еше Дамба Нима (тиб. ye shes bstan pa'i nyi ma, монгольский вариант имени — *Ишдамбийням*)<sup>2</sup>] назван кратко: bstan p'ai nyi ma (монг. *Дамбийням*).

Четвертый Богдо-гэгэн Лобсанг Тубтен Ванчук Джигме Гьяцо (тиб. blo bzang thub bstan dbang phyug 'jigs med rgya mtsho, монг. *Лувсантүвдэнванчүгжигмэд-жамцү*<sup>3</sup>) назван 'jigs med rgya mtsho (монг. *Жигмэджамцү*).

Пятый Богдо-гэгэн Лобсанг Цультим Джигме Дамби Гьялцен (тиб. blo bzang tshul khriims 'jigs med bstan pa'i rgyal mtshan, монг. *Лувсанчүлтэмжигмэддамбийжанцан*<sup>4</sup>) назван tshul khriims 'jigs med (монг. *Чүлтэмжигмэд*).

Шестой Богдо-гэгэн Лобсанг Палден Чойджи Гьялцен (тиб. blo bzang bstan pa'i chos kyi rgyal mtshan, монг. *Лувсантөвдөнчойжисжалцан*<sup>5</sup>) назван bstan pa'i rgyal mtshan (монг. *Дамбийжалцан*).

Седьмой Богдо-гэгэн Агван Чойджи Ванчуг Принлей Гьяцо (тиб. ngag dbang chos kyi dbang phyug 'phrin las rgya mtsho, монг. *Агваанчойжинванчүгпэрэнлай-жамцү*<sup>6</sup>) назван chos kyi dbang phyug (монг. *Чойжинванчүг*).

На танка из буддийской коллекции Национального музея Республики Татарстан изображены только семь перерожденцев линии Богдо-гэгэнов. Следовательно, время создания этого изображения — это период жизни седьмого Богдо-гэгэна либо период после его ухода из жизни, когда восьмой Богдо-гэгэн был малолетним.

Восьмой Богдо-гэгэн Джебцун-Дамба-хутухта (1869–1924) Агван Лобсан Чойджон Нима Тензин Ванчуг (тиб. ngag dbang blo bzang chos kyi nyi ma bstan 'dzin dbang phyug, монг. *Агваанлувсанчойжиннямданзанванчүг*).

Примечательно, что три из фигур изображены в халхаских шапках, которые можно считать традиционными для иконографии Богдо-гэгэнов. Это изображения второго, четвертого и пятого Богдо-гэгэнов. Фигуры третьего, шестого и седьмого Богдо-гэгэнов на танка изображены в обычных головных уборах тибетской школы гелуг [[Gega Lama 1983б: 127](#)].

Таким образом, на танка наличие головного убора «шапки Богдо-гэгэнов» выделяет второго, четвертого и пятого перерожденцев. Известно, что второй Богдо-гэгэн был монголом, родственником Дзанабадзара и представителем линии Тушэту-ханов. Четвертый (1775–1813) и пятый (1815–1841) Богдо-гэгэны также выделены в особую группу. При этом необходимо учитывать, что все перерожденцы данной линии с третьего по седьмой жили недолго, но особенно краткими периоды жизни были у третьего (1758–1773, 15 лет), шестого (1843–1848, 5 лет), седьмого (1850–1868, 18 лет) [[Кузьмин 2016: 47](#)]. В кол-

<sup>1</sup> Даты жизни: 1724–1757 гг. [[Кузьмин 2016: 44](#)].

<sup>2</sup> Даты жизни: 1758–1773 гг. [[Кузьмин 2016: 47](#)]. С. Л. Кузьмин приводит сведения по изданию: Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон. Улаанбаатар: Адмон, 2009. Х. 110–115.

<sup>3</sup> Даты жизни: 1775–1813 [[Кузьмин 2016: 47](#)].

<sup>4</sup> Даты жизни: 1815–1841 [[Кузьмин 2016: 47](#)].

<sup>5</sup> Даты жизни: 1843–1848 [[Кузьмин 2016: 47](#)].

<sup>6</sup> Даты жизни: , 1850–1868 [[Кузьмин 2016: 47](#)].



лекции Государственного Эрмитажа [Елихина 2019: 11] имеются изображения первого, четвертого, пятого и восьмого Богдо-гэгэнов, и это свидетельствует о популярности среди монголов не только первого представителя линии перерождений — Дзанабадзара и восьмого его перерожденца, ставшего Великим ханом Монголии, но и четвертого и пятого перерожденцев. Это соответствует наличию в коллекции Национального музея Республики Татарстан изображений IV и V Богдо-гэгэнов.

Так, в коллекции Национального музея Республики Татарстан имеется и другое изображение Богдо-гэгэна (инв. № КП-10366/8, размер 4,6х3,5 см), восседающего на ламском троне и имеющего традиционный головной убор Богдо-гэгэнов. В отличие от первого изображения, где у Богдо-гэгэна IV в обеих руках изображены ваджры, на данной цакли у ламы в левой руке изображен сосуд. Исходя из иконографии Богдо-гэгэнов, зафиксированной на предыдущем изображении (инв. № КП-10366/163), можно предположить, что это Богдо-гэгэн V.



Рис. 8. Цакли из коллекции Национального музея Республики Татарстан (инв. № КП-10366/8). Богдо-гэгэн V. Холст, минеральные краски  
[Fig. 8. Tsakli (Tib. *tsa ka li*) picture from the National Museum of Tatarstan, inv. no. КП-10366/8. 5<sup>th</sup> Bogd Gegeen. Canvas, mineral colors]



### Заклучение. Атрибуция статуэтки из Национального музея Республики Татарстан

Сопоставительный анализ изображений на танка и цагли из коллекции Национального музея Республики Татарстан и скульптуры из фондов этого музея позволяет сделать вывод о том, что анализируемая статуэтка (инв. № КП-10367/9) является изображением Богдо-гэгэна. Значимым атрибутом в этой статуэтке является головной убор ламы, характерный для халхаских Джебцзун-Дамба-хутухт (называемых в Монголии Ундур-гэгэнами), традиция ношения которого связана с Тушэту-ханами, а следовательно, акцентирует принадлежность ламы к монгольской традиции.

Для изображений первых семи Богдо-гэгэнов не характерна в качестве атрибута буддийская книга. Это позволяет сделать вывод, что анализируемая в нашей статье статуэтка изображает восьмого Богдо-гэгэна и она является ранним портретным изображением VIII халхаского Джебцзун-Дамба-хутухты. Подтверждением нашего вывода является факт наличия подобных атрибутов в изображении восьмого Богдо-гэгэна из коллекции Государственного Эрмитажа [Елихина 2019: 11].

Скульптура Богдо-гэгэна изображает его в юном возрасте и демонстрирует некоторое портретное сходство с его фотографиями в возрасте от 14 лет (рис. 9, 10). Кроме того, известно, что, хотя коллекции и №10366 и №10367 поступили в Казанский городской музей в 1919 г., но период их формирования охватывает не только время функционирования миссионерского Историко-этнографического музея Казанской духовной академии (1912–1919 гг.) [Лобачева, Хабибуллин 2012: 33; Валеев, Хабибуллин и др. 2018: 97], но и вторую половину XIX в., так как этот музей создавался на базе коллекций других подразделений академии.

Как видно, на фотографии и рисунке, как и в скульптурном изображении, Богдо-гэгэн изображен в монашеской одежде, в ламской шапке или в головном уборе, ставшем атрибутом Богдо-гэгэнов.

По мнению отдельных исследователей, впоследствии (вступив в брак) он снял монашеский сан, о чем свидетельствуют фотографии и иконописные изображения [Кузьмин 2016: 79]. При этом, будучи высокообразованным учителем, он продолжал оставаться авторитетным главой монгольского буддизма. Богдо-гэгэна почитали как живого Будду. Так, Дилова-хутухта в своей автобиографии пишет: «Когда мне было 12 лет [1896], Ар-Богдо [„живой Будда“ Урги] приехал с официальным визитом в Эрдэнэ-Дзу» [Дилова-хутухта 2018: 167], а говоря о событиях 1911 г., вновь говорит о нем: «...когда ургинский живой Будда был провозглашен великим ханом» [Дилова-хутухта 2018: 177].

В буддийском мире распространялись тексты пророчеств ургинского Джебцзун-Дамба-хутухты. «Лундэны были краткими, понятными для простого народа, вызывали религиозное почтение» [Кузьмин 2016: 81]. В Калмыкии, как и в других буддийских регионах, пророчества Джебцзун-Дамба-хутухты пользовались особым почитанием [Меняев 2015; Музраева 2012: 42]. В калмыцких коллекциях в текстах «Поучений Джебцзун-Дамба-хутухты» не указывается, какой из перерожденцев этой линии являлся автором пророчеств [Меняев 2015; Музраева 2012: 42–43]. Важно отметить то, что почитание Богдо-гэгэнов являлось характерным не только для Монголии, но и для российских буддийских



Рис. 9. Богдо-гэгэн VIII в возрасте 14 лет [Батсайхан 2018: фотоприложения (1)]  
[Fig. 9. 8<sup>th</sup> Bogd Gegeen at the age of 14]





Рис. 10. Богдо-гэгэн VIII. Рисунок с фотографии [Батсайхан 2018: фотоприложения (1)]

[Fig. 10. 8<sup>th</sup> Bogd Gegeen. Photograph-based drawing]

регионов. Как отмечает С. Л. Кузьмин, духовный авторитет Богдо-гэгэнов «распространился на все монгольские народы, исповедующие буддизм. Например, в XIX в. на поклонение к Богдо-гэгэну регулярно ездили калмыки и еще чаще — сопредельные буряты <...> Богдо-гэгэн стал, фактически, третьим по значимости иерархом после Далай-ламы и Панчен-ламы в северном буддизме» [Кузьмин 2016: 47].

Уже в 1895 г. состоялась тайная миссия Богдо-гэгэна в Россию по вопросу о поддержке монголов в отделении от Цинской империи [Батсайхан 2018: 16]. «После восстановления независимости Монголии, в период с 1911 до 1919 г., международные связи страны в области буддизма расширялись согласно указам Богдо-хана» [Лонжид 2019: 91–92].

Вышеуказанное свидетельствует о том, что почитание института Богдо-гэгэнов было характерным для всех буддийских регионов проживания монголоязычных народов. На рубеже XIX–XX вв. активизировались связи с Монголией и Тибетом. Следовательно, скульптура восьмого Богдо-гэгэна являлась предметом почитания — об этом свидетельствуют и следы закладки в нее священных текстов, что является церемонией освящения буддийских статуй.

Вероятно, сама скульптура была выполнена в 1880–1890-е гг., об этом свидетельствует возраст изображенного. Использование в скульптуре частично техники исполнения из папье-маше скорее свидетельствует об ее изготовлении в Монголии, где была распространена такая традиция: известна посмертная скульптура из папье-маше супруги Богдо-гэгэна VIII [Батсайхан 2018: фото-приложения (7)].

Однако из какого буддийского региона поступила статуэтка в миссионерский Историко-этнографический музей Казанской духовной академии, определить однозначно невозможно: в конце XIX – начале XX в. контакты калмыцких и бурятских буддистов с Монголией и монгольскими иерархами были весьма активными, и статуэтка могла поступить как непосредственно из Монголии (например, известен вклад в музей побывавшего в течение двух лет в Монголии иеромонаха Амфилохия (А. Я. Скворцова), привезшего и скульптуры из дерева и папье-маше) [Валеев, Хабибуллин и др. 2018: 99], так и из Бурятии и Калмыкии, куда она могла быть привезена монахами и паломниками.

### Литература

- Батсайхан 2018 — Батсайхан О. Последний великий хан Монголии БогдоДжебцзундамба-хутухта VIII. Жизнь и легенды. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2018. 406 с.
- Батсайхан 2019 — Батсайхан О. Объективные оценки деятельности Богдо Джебцзундамба-хутухты VIII – руководителя национальной революции Монголии 1911 года // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 25: Институт Богдо-гэгэна в истории Монголии. К 150-летию Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты VIII — последнего великого хана монголов. М.: ИВ РАН, 2019. С. 13–61.
- Батырева 2005 — Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX века: опыт историко-культурной реконструкции М.: Наука, 2005. 153 с.
- Баянова, Сибгатуллина 2020 — Баянова А. Т., Сибгатуллина Р. Р. Материалы о калмыках из фонда 10 «Казанская духовная академия» в Государственном архиве Республики Татарстан // Монголоведение. 2020. № 1. С. 90–104. DOI: 10.22162/2500-1523-2020-1-90-10

- Валеев, Хабибуллин и др. 2018 — *Валеев Р. М., Хабибуллин М. З., Хабибуллина Г. З., Минеева М. С.* Вклад миссионерского историко-этнографического музея Казанской духовной академии в изучение и сохранение историко-культурного наследия народов России в конце XIX – начале XX веков // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2018. № 2. С. 90–104.
- Вербина 2013 — *Вербина О. Г.* Коллекция Николая Федоровича Катанова // Казанские коллекции коллекционеры. Казань: Заман, 2013. С. 128–135.
- Дилова-хутухта 2018 — Дилова-хутухта Монголии. Политические мемуары и автобиография перевоплощения буддийского ламы / пер с англ. Е. В. Гордиенко, отв. ред. рус. изд. С. Л. Кузьмин и Ж. Оюунчимэг, лит. ред. рус. изд. Н. Г. Иноземцева. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018. 352 с.
- Елихина 2019 — *Елихина Ю. И.* Образы богдо-гэгэнов из коллекции Государственного Эрмитажа // Монголоведение в Санкт-Петербурге: ретроспектива и современность. Программа. Тезисы. Международный Круглый стол (10 июня 2019 г., г. Санкт-Петербург). СПб.: [б. и.], 2019. С. 11.
- Институт Богдо-гэгэна 2019 — Труды Института востоковедения РАН. Вып. 25. Институт Богдо-гэгэна в истории Монголии. К 150-летию Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты VIII — последнего великого хана монголов / отв. ред. выпуска С. Л. Кузьмин, О. Батсайхан. М.: ИВ РАН, 2019. 484 с.
- Каруева 2022 — *Каруева М. Д.* У истоков формирования «калмыцкой» коллекции Астраханского музея-заповедника // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. 2022. № 2. С. 104–143.
- Каруева, Куканова 2022 — *Каруева М. Д., Куканова В. В.* Буддийские коллекции Астраханского музея-заповедника как исторический источник по изучению истории и культуры калмыцкого народа // Oriental Studies. 2022. Т. 15. № 5. С. 1022–1049. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-63-5-1022-1049
- Кузьмин 2019 — *Кузьмин С. Л.* Богдо-гэгэн Джебцзундамба-хутухта VIII и преемственность великоханской власти в Монголии // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 25: Институт Богдо-гэгэна в истории Монголии. К 150-летию Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты VIII — последнего великого хана монголов. М.: ИВ РАН, 2019. С. 62–90.
- Кузьмин 2016 — *Кузьмин С. Л.* Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2016. 496 с.
- Лобачева, Хабибуллин 2012 — *Лобачева Е. Э., Хабибуллин М. З.* Роль миссионерского историко-этнографического музея Казанской духовной академии в изучении истории, этнографии и языков народов России // Вестник Чувашского университета. 2012. № 4. С. 32–36.
- Лонжид 2019 — *Харнууд З. Лонжид.* Некоторые нововведения монгольской власти в 1911–1919 годах, касавшиеся буддизма // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 25: Институт Богдо-гэгэна в истории Монголии. К 150-летию Богдо-гэгэна Джебцзундамба-хутухты VIII — последнего великого хана монголов. М.: ИВ РАН, 2019. С. 91–120.
- Мазарчук 2017 — *Мазарчук А. В.* Общемонгольская лексика раздела «Головные уборы и украшения» в халхаском, бурятском, калмыцком языках // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 6. С. 94–102.
- Меняев 2015 — *Меняев Б. В.* «Поучение Джибцун Дамба хутухты»: интерпретация текста // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2 (Ч. 2) [электронный ресурс] // URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22931> (дата обращения: 05.07.2022).
- Митруев 2021 — *Митруев Б. Л.* Относительно именной мантры гуру в буддизме (дата публикации 17.02.2021) [электронный ресурс] // URL: <http://savetibet.ru/2021/02/17/guru-mantra.html> (дата обращения: 01.09.2022).

- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурькин. Элиста: АПП «Джангар», 2012. 224 с.
- Национальный музей — Национальный музей Республики Калмыкия [электронный ресурс] // URL: <https://national-museum.kalm.muzkult.ru/news/65265326?ysclid=lckfo6ehe9875545176> (дата обращения: 01.09.2022).
- Неманова 2004 — *Неманова Э. А.* Семантика образа Белого старца в традиционной культуре монгольских народов: дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2004. 194 с.
- Позднеев 1880 — *Позднеев А. М.* Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1880. 84 с.
- Сыртыпова 2020 — *Сыртыпова С. Д.* Автопортрет и Будда Ваджрасаттва у Дзанабазара // *Oriental Studies*. 2020. Т.13. № 4. С. 1045–1077. DOI: [10.22162/2619-0990-2020-50-4-1045-1077](https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-50-4-1045-1077)
- Терентьев 1981 — *Терентьев А. А.* Идентификация образов в тибетской буддийской иконографии. Ч. 1. Использование музейных коллекций в критике буддизма. Л.: ГМИРиА, 1981. С. 6–120.
- Терентьев 2003 — *Терентьев А. А.* Определитель буддийских изображений. Ч. 1. СПб.: Нартанг, 2003. 304 с.
- Терентьев 2004 — *Терентьев А. А.* Определитель буддийских изображений. Ч. 2. СПб.: Нартанг, 2004. 304 с.
- Терентьев, Горовая 1987 — *Терентьев А. А., Горовая О.* Идентификация образов в тибетской буддийской иконографии. Ч. 2 // Научно-атеистические исследования в музеях. Л.: ГМИРиА, 1987. С. 107–133.
- Цултэм 1982 — *Цултэм Н.* Выдающийся монгольский скульптор Дзанабадзар. Улан-Батор: Госиздательство, 1982. 126 с.
- Gega Lama 1983a — Principles of Tibetan Art. Illustrations and explanations of Buddhist iconography and iconometry according to the Karma Gardri School by Gega Lama, master painter of the Karma Gardri School. Vol. I. Darjeeling: Jamyang Singe, 1983. 331 p.
- Gega Lama 1983b — Principles of Tibetan Art. Illustrations and explanations of Buddhist iconography and iconometry according to the Karma Gardri School by Gega Lama, master painter of the Karma Gardri School. Vol. II. Darjeeling: Jamyang Singe, 1983. 224 p.

#### References

- [Newsfeed. On:] Palmov National Museum of Kalmykia (website). Available at: <https://national-museum.kalm.muzkult.ru/news/65265326?ysclid=lckfo6ehe9875545176> (accessed: 1 September 2022). (In Russ.)
- Batsaikhan O. 8<sup>th</sup> Bogd Jebtsundamba Khutuktu — the Last Great Khan of Mongolia: Life and Legends. Moscow: KMK, 2018. 406 p. (In Russ.)
- Batsaikhan O. Reassessment of the activities of the 8<sup>th</sup> Bogd Jebtsundamba Khutuktu, the leader of the Mongolian national revolution of 1911. *Papers of the Institute of Oriental Studies of RAS*. 2019. Vol. 25. Pp. 13–61. (In Russ.)
- Batyreva S. G. Old Kalmyk Art, 17<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries: A Historical/Cultural Reconstruction. Moscow: Nauka, 2005. 153 p. (In Russ.)
- Bayanova A. T., Sibgatullina R. R. State Archive of the Republic of Tatarstan, Collection 10 ('Kazan Theological Academy'): Documents Dealing with Kalmyks. *Mongolian Studies*. 2020. No. 1. Pp. 90–104. DOI: [10.22162/2500-1523-2020-1-90-104](https://doi.org/10.22162/2500-1523-2020-1-90-104)
- Bogd Gegeens in Mongolia's History: Celebrating the 150<sup>th</sup> Birthday of the 8<sup>th</sup> Bogd Gegeen Jebtsundamba Khutuktu — the Last Great Khan of Mongolia. *Papers of the Institute of Oriental Studies of RAS*. 2019. Vol. 25. 484 p. (In Russ.)
- Gega Lama. Principles of Tibetan Art: Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography and Iconometry according to the Karma Gardri School. Vol. 1. Darjeeling: Jamyang Singe, 1983. 331 p. (In Eng.)



- Gega Lama. Principles of Tibetan Art: Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography and Iconometry according to the Karma Gardri School. Vol. 2. Darjeeling: Jamyang Singe, 1983. 224 p. (In Eng.)
- Jamsaranjav B. (Dilowa Khutuktu) The Diluv Khutagt of Mongolia: Political Memoirs and Autobiography of a Buddhist Reincarnation. O. Lattimore, F. Isono (comps.), E. Gordienko (transl.), etc. Moscow: Save Tibet Foundation, 2018. 352 p. (In Russ.)
- Karueva M. D. Astrakhan Reserve Museum: Origins of the 'Kalmyk' collection analyzed. *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the RAS*. 2022. No. 2. Pp. 104–143. (In Russ.)
- Karueva M.D., Kukanova V.V. Astrakhan Reserve Museum: Buddhist Collections as a Source for the Study of Kalmyk History and Culture. *Oriental Studies*. 2022;15(5):1022–1049. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2022-63-5-1022-1049
- Kuzmin S. L. The 8<sup>th</sup> Bogd Gegeen Jebtsundamba Khutuktu and the succession of the Great Khan's power in Mongolia. *Papers of the Institute of Oriental Studies of RAS*. 2019. Vol. 25. Pp. 62–90. (In Russ.)
- Kuzmin S. L. Theocratic Statehood and the Buddhist Church in Mongolia in the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century. Moscow: KMK, 2016. 496 p. (In Russ.)
- Lonjid H. Z. Some novelties from Mongolian powers in 1911–1919, related to Buddhism. *Papers of the Institute of Oriental Studies of RAS*. 2019. Vol. 25. Pp. 91–120. (In Mong.)
- Mazarchuk A. V. Common lexis for headgears and adornments in Khalkha, Buryat, and Kalmyk. *Oriental Studies*. 2017. Vol. 10. No. 6. Pp. 94–102. (In Russ) DOI: 10.22162/2075-7794-2017-34-6-94-102
- Menyaev B. V. «Precepts of the Dzhibtszun Damba Khutukhta»: Text in time and space. *Modern Problems of Science and Education*. 2015. No. 2 (Part 2). Available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22931> (accessed: 5 July 2022). (In Russ.)
- Mitruiev B. L. About name mantras in Buddhism. On: Save Tibet Foundation (website). Posted on 17 February 2021. Available at: <http://savetibet.ru/2021/02/17/guru-mantra.html> (accessed: 1 September 2022). (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Tibetan- and Oirat-Language Buddhist Written Sources in Kalmykia's Collections. E. Bakaeva, A. Burykin (eds.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Nemanova E. A. Semantics of the White Old Man's Image in Traditional Mongolic Cultures. Cand. Sc. (history) thesis. Ulan-Ude, 2004. 194 p. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. Khutuktus of Uрга: A Historical Essay on Their Past and Present Life and Activities. St. Petersburg: Panteleev Bros., 1880. 84 p. (In Russ.)
- Syrtyanova S. D. Zanabazar: Self-portrait and Buddha Vajrasattva. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 4. Pp. 1045–1077. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-50-4-1045-1077
- Terentyev A. A. A guide to identification of the images in Tibetan Buddhist iconography. Part 1. In: Use of Museum Collections in Criticism of Buddhism. Leningrad: Museum of the History of Religion and Atheism, 1981. Pp. 6–120. (In Russ.)
- Terentyev A. A. Buddhist Iconography Identification Guide. Part 1. St. Petersburg: Narthang, 2003. 304 p. (In Russ.)
- Terentyev A. A. Buddhist Iconography Identification Guide. Part 2. St. Petersburg: Narthang, 2004. 304 p. (In Russ.)
- Terentyev A. A., Gorovaya O. A guide to identification of the images in Tibetan Buddhist iconography. Part 2. In: Museum Studies in Scientific Atheism. Leningrad: Museum of the History of Religion and Atheism, 1987. Pp. 107–133. (In Russ.)
- Tsultem N. The Eminent Mongolian Sculptor G. Zanabazar. Ulaanbaatar: State Publ. House, 1982. 126 p. (In Russ.)
- Verbina O. G. The collection of Nikolay F. Katanov. In: Kazan Collections and Collectors. Kazan: Zaman, 2013. Pp. 128–135. (In Russ.)
- Yelikhina Yu. I. Images of Bogd Gegeens from the State Hermitage Museum. In: Mongolian Studies in St. Petersburg — Past and Present. Roundtable program and report abstracts (St. Petersburg, 10 June 2019). St. Petersburg, 2019. P. 11. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК / UDC 94(571.54)




## Функциональное назначение некоторых обрядов бурят, посвященных всеобщему благополучию и лучшему перерождению

Дарима Санжиевна Жамсуева<sup>1</sup>

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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-7442-4744. E-mail.ru: [darisan@rambler.ru](mailto:darisan@rambler.ru)

© КалмНЦ РАН, 2022

© Жамсуева Д. С., 2022

**Аннотация.** Обряды буддистов-мирян в повседневной жизни весьма востребованы и продуктивны, так как культовые обряды, имеющие характер общественного, группового, семейного, индивидуально-бытового значения, на современном этапе отличаются своей жизнеспособностью. Цель исследования заключается в раскрытии наиболее устойчивых семейно-бытовых обрядов бурят, определении их содержания и особенностей. Традиционными методами классификации и систематизации материала выявлены устойчивые и изменчивые признаки, локальные особенности проведения семейно-бытовых обрядов отдельных этнических групп буддистов Бурятии. С использованием метода сравнительно-исторического анализа характеризуются процессы сохранности и трансформации обрядов жизненного цикла. Используемые в статье методы наблюдения, интервью, опроса позволили дать характеристику современному состоянию религиозного сознания буддистов-мирян, выявить определенные изменения в традиционных воззрениях и обычаях бурят под влиянием исторических процессов, повлекших некоторые особенности в отправлении базовых обрядов и ритуалов. Особое внимание в статье уделено возрожденному бытовому обряду *сангарил*. **Результаты.** Полевые исследования показали, что при значительной утрате книжной традиции и отсутствии знатоков буддийских обрядов тибетского происхождения, в культовой практике остается только то, что запомнилось лучше всего без книг, без знатоков, обладающих специальными сведениями, т. е. привычное с давних пор, самое употребительное и не требующее большой богословской квалификации. В этом плане наибольшей устойчивостью в бытовых ритуалах буддистов Бурятии обладают обряды, которые теснее всего связаны с народными обычаями, связанными с удовлетворением хозяйственных и повседневных житейских потребностей, нужд верующих. Иными словами, живет то, что теснее всего связано с обыденной жизнью. Сделан вывод о том, что в общих чертах такие традиционные семейно-бытовые обряды, как *обоо*, *сангарил*, *маани*, похоронно-погребальный ритуал, встреча и проведение новогоднего праздника *сагаалган*, отправление сводных богослужений в честь *сахьюсанов*-покровителей для семейного благополучия, воспринимаются сейчас как народные обычаи и расцениваются как органический признак исконно бурятской национальной традиции.

В настоящее время наиболее характерным явлением религиозной жизни буддистов Бурятии является не столько деятельность официального духовенства, сколько религиозные представления и верования самого населения. Наблюдения показывают, что религиозная активность верующих имеет тенденцию к возрастанию.

**Ключевые слова:** буддизм, бытовые обряды, сангарил, семейный культ сахьюсанов, похоронный обряд, обоо

**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов» (№ 21-18-00074).


**Для цитирования:** Жамсуева Д. С. Функциональное назначение некоторых обрядов бурят, посвященных всеобщему благополучию и лучшему перерождению // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 721–731. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-721-731

## Universal Well-Being and Favorable Rebirth: Revealing Functional Purposes of Some Buryat Rites

*Darima S. Zhamsueva*<sup>1</sup>

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

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0001-7442-4744. E-mail.ru: darisan@rambler.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Zhamsueva D. S., 2022

**Abstract.** *Introduction.* Nowadays lay Buddhist rites pertaining to everyday life and dealing with community, group, family, individual and household causes are viable, needed, and productive enough. *Goals.* The study aims at revealing most stable household / family rites of the Buryats and determining their essentials and features. *Methods.* Traditional classification and systematization methods have proved instrumental in identifying stable and changeable properties, local features of family / household rites across various Buddhist ethnic groups in Buryatia. The method of comparative historical analysis serves to define the actual processes of preserving and transforming life cycle rites. Those of observation, interview, and interrogation make it possible to characterize the present-day religious consciousness of lay Buddhists and reveal certain changes in traditional Buryat attitudes and customs that emerged due to historical processes to have yielded some formal peculiarities of basic rituals and rites. The paper pays special attention to the revived everyday rite of *sangaril*. *Results.* Field data show that cult practices have preserved only what is best remembered without books and experts, i.e. what is familiar since olden times, most common, and requires no high theological qualifications — if there is a significant loss of the bookish tradition, and in the absence of Buddhist ritual experts of Tibetan origin. So, those are everyday rites most closely connected with folk customs and dealing with economic and household needs of believers that prove most persistent. In other words, what is most closely connected with everyday life does survive and exist. *Conclusions.* Traditional family and everyday rites, such as *oboo*, *sangaril*, *maani*, funeral and *Sagaalga*n-related ones (New Year), collective worshipping of *sahiusan*-protectors for family well-being, are currently perceived as folk customs and viewed as integral elements of the original Buryat ethnic tradition. To date, those are religious ideas and beliefs of the public that serve a most characteristic phenomenon in religious life of Buryatia's Buddhists, rather than activities of the official clergy. Our observations also attest to that religious efforts of believers tend to increase.

**Keywords:** Buddhism, household rites, *sangaril*, *sahiusan* family cult, funeral rites, oboo

**Acknowledgments.** The reported study was granted by Russian Science Foundation, project no. 21-18-00074 ‘Worlds of Mahayana Buddhism in Global Civilizational Contexts’.

**For citation:** Zhamsueva D. S. Universal Well-Being and Favorable Rebirth: Revealing Functional Purposes of Some Buryat Rites. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 721–731 (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-721-731

### Введение

Наблюдения над современной культовой формой массовой религии буддистов-бурят показали, что обрядовые стереотипы сохраняются лучше, чем само вероучение как система книжного, церковного богословия. Вместе с тем и система обрядов, отдельные элементы которой обладают не одинаковой степенью прочности, подвергается трансформации. Буддийские культы в Бурятии — сложная и разветвленная совокупность обрядов, впитавшая в себя многовековые религиозные обычаи не только бурятского и монгольского, но и других центрально- и южно-азиатских народов. Следует заметить, что не все главные составляющие обрядности и не сразу проникли в бытовую практику населения, равно как и в дацанский ритуал. В бурятском буддизме разработана обширная система внедацанской обрядности, практикуемая на общественном, групповом, семейном и индивидуальном уровнях. На основе религиозных культов индийского, тибетского происхождения, впитавших также традиции других народов Центральной Азии, которые носили синкретический характер, была сформирована обрядность, в которую были включены и местные обычаи вкуче с ассимилированными и переработанными шаманистскими и дошаманистскими верованиями. Иными словами, для укрепления буддизма в народном сознании религиозные деятели использовали многовековые установки и стереотипы бурятского населения, проявив при этом дифференцированное отношение к родовым культам. «Пантеон» шаманской семейной обрядности, культ *онгонов*, шаманских предков были полностью заменены буддийскими *сахьюсанами* — божествами-покровителями людей, в числе которых преобладают так называемые докшиты, гневные божества из добуддийских верований Индии и Тибета. Этот культ *сахьюсанов* получил многостороннее развитие и успешно вытеснил шаманских *онгонов* из бытовой обрядности, сохранив сам обычай почитания небесных покровителей семьи посредством домашнего и индивидуального молебствия. Одновременно было введено множество чисто буддийских обрядов, применявшихся в хозяйственных, медицинских и других целях наряду с заклинаниями, гаданиями и т. д.

Цель статьи — выявить наиболее устойчивые семейно-бытовые обряды бурят, определить их содержание и особенности. Материалом для исследования послужили полевые материалы автора, собранные в Хоринском, Кижингинском, Иволгинском, Еравнинском районах Бурятии и в г. Улан-Удэ.

### Общая характеристика буддийских обрядов тибетского происхождения

В настоящее время наиболее распространенными религиозными практиками, наряду с общественными молебствиями на *обоо* — обрядом поклонения местным духам, хозяевам местности, являются ритуалы почитания родовых

*сахьюсанов*; семейные и групповые обряды *сангарил*; проведение чтения *маани* (однодневного и трехдневного). Неотъемлемыми элементами семейно-бытовых буддийских обрядов являются обряды жизненного цикла: ритуалы, связанные с рождением ребенка, дарованием имени, обряды защиты от неблагополучия в личной жизни, призывания жизненной силы; свадебный обряд; обряд вывешивания ритуальных флажков *хий-морин* ‘букв. воздушный конь’, похоронный обряд.

Бытовая традиция посещения мирянами дацана связана с потребностью удовлетворить насущные, актуальные на данный момент проблемы: получить предсвадебные предсказания (*абарал*), совершить молебны перед наступлением нового года по лунно-солнечному календарю для обеспечения благополучия в этом году, и для решения других индивидуальных треб. Наблюдается увеличение количества частных обращений верующих со своими просьбами в дацан. Например, определенный толчок в последние годы получили заказные молебны в дацан в честь сахьюсанов — божеств-хранителей благополучия семьи в целом и каждого ее члена в отдельности. Если раньше каждая семья проводила домашний молебен в честь своих семейных покровителей дома, то в наши дни миряне стали эти молебны заказывать в дацане, объясняя это тем, что так «удобнее и проще» в силу тех же бытовых проблем (к примеру, нет возможности пригласить домой лам, нет алтаря, нет возможности присутствовать всем членам семьи и т. д.).

К обрядам буддистов Бурятии относится ежегодный новогодний хурал жертвоприношения всему корпусу сахьюсанов — большим и малым докшитами — в период наступления нового года по лунному календарю (сагаалгана). Основное содержание встречи и проведения сагаалгана сводится к ритуальному угощению докшитов и мистериальной церемонии сожжения всех грехов и зла, препятствующих процветанию религии и благополучию верующих. В настоящее время из новогоднего дацанского хурала изъят обряд уничтожения линги (ритуальное умерщвление врагов религии), но в обряде *дугжуба* этот мотив сохранился в завуалированном виде. В целом весь обряд, посвященный встрече удачного, благополучного для семьи наступающего года, означает ритуальное уловление всей нечистой и враждебной силы с последующим сожжением магической стрелы — пирамиды за стенами монастыря. В настоящее время практически каждый дацан (если позволяет площадь или место соответствует пожарной безопасности) проводит этот обряд. Но следует отметить, что красочнее всего он проходит в Ринпоче-центре и в Иволгинском дацане, куда съезжаются ради коллективного участия воодушевленные новогодними надеждами миряне и прихожане.

### **Обряд *сангарил***

Изменения в бытовой обрядовой системе буддистов Бурятии произошли с обрядами *сангарил* и *маани*, являющимися специфическими формами групповых обрядов, когда верующие время от времени на дому проводят так называемые сангарилы. Слово *сангарил* (*mtshan hril* — с тибетского языка переводится как «всю ночь», «каждую ночь») в Бурятско-русском словаре объясняется следующим образом: «*Сангарил* — тибетское слово, означающее „всю



ночь“; группа людей в количестве 30, 40, 50 человек, собравшись у кого-нибудь, с вечера до утра читали *маани-сангарил*. Взяв за основу шесть слогов ключевого *тарни* божества Арьяа Балы „ум-ма-ни-падмэ-хум“, читают за благополучие живых существ шести миров, а также за лучшее будущее перерождение человека. Участники читают маани всю ночь, начав с захода солнца до его восхода, подобно тому, как в дацанах проводят молебны-хуралы [БРС, II 2008: 146].

Таким образом, этот обряд по правилам должен проводиться как ночное бдение с непрерывным чтением молитв от заката солнца до восхода. В настоящее время эта традиция утрачена. Религиозный смысл обряда в сознании современных верующих «вытеснился» интересами как самого коллектива, проводящего обряд, так и «заказывающего» обряд. Обряд по содержанию в наши дни заключается в замене сложных более простыми культовыми действиями, которые не требуют привлечения монахов-священнослужителей. В отличие от докшитского культа проведение обряда *сангарил* не требует специальных жертвоприношений, воскурения благовониями, сэржима — брызгания водой, молоком или чаем. Основная молитва обряда *сангарил* посвящается Зеленой Таре (*Ногоон Дара эхэ*) — для благополучия всех живых существ, Белой Таре (*Сагаан Дара эхэ*) — для долгой жизни, Цзонхаве — для достижения хорошей, богатой жизни без болезней, Шакьямуни — для хорошего перерождения умершего родственника, Авалокитешваре (бур. *Арьяа-Баала*) — для быстрого достижения нирваны.

Надо сказать, что обряды для обеспечения счастья, здоровья и благополучия рода, семьи в прошлом были достаточно распространены. Не утратил культовую практику *сангарил* и в настоящее время среди религиозных групп населения определенной родовой общности — Иволгинского, Хоринского, Кижингинского, Еравнинского районов и г. Улан-Удэ. Если религиозные обряды в быту сокращаются, переносятся на дацанский уровень, то именно обряды *сангарил* стали «популярными» среди мирян на бытовом уровне в последние три десятилетия. Этот коллективный обряд, устраиваемый зачастую после смерти человека, видоизменился не только по времени его проведения, но и по содержанию. Чтение молитв во время обряда *сангарил* проводится уже на бурятский манер, в течение обряда читают благопожелания (*юроол*), посвященные чисто буддийским божествам, и можно судить о некоторой трансформации тибетских канонов проведения обряда.

В процессе исследования нами не были выявлены значительные расхождения в характере религиозной практики респондентов, которые относят себя к разным группам бурятской общности. Так, в Хоринском районе, по данным информанта, бытовой обряд *сангарил* «возобновился в 1980-е гг. в селе Ашанга. В моей деревне Амгаланте начали читать позже, в начале 1990-х гг. Тетя моя с группой бабушек из 8 человек (иногда в большем, иногда и в меньшем количестве) читает с хоринскими бабушками *сангарил* исключительно в Хоринске. Читают *сангарил* только по усопшим. Читают *Этигэл*, *Ногон-Сагаан-Дара-эхэ*, *Арьяабалын зальбарал*, *Арбан зургаан бурханай зальбарал*, *Санжад монлам*, а также *юроолы*. В завершении всех *маани* читают Базарсада и Мэгзэм. Читают *сангарил* до обеда, по договоренности с теми людьми, кто



этот обряд заказывает, повторяют этот обряд после обеда (после погребения усопшего)» [ПМА: Ж. А. Р.]. Непосредственная участница этой процессии уверяет, что *сангарил* они читают в обязательном порядке с ламами, изредка самостоятельно. Очень редко (только в благоприятные дни *Дуйсэн удэр*) они читают во здравие [ПМА: Р. Д.-Х. О.].

Практика чтения молитв обряд *сангарил* у хоринских бурят, по мнению другого информанта, не прекращалась и в послевоенные годы. Так, по ее воспоминаниям, на похоронах ее дяди в 1974 г. *сангарил* в ее семье проводил лама с группой родственников, которые всю ночь читали молитвы, выдавая это действие за национальный обряд [ПМА: М. И. Л.].

Вместе с тем следует отметить, что в Кижингинском районе практика этого обряда также сохраняется. В большей степени обряд этот проводился группой родственников, состоявшей как из мужчин, так и из женщин, которые знали наизусть молитвы, но с обязательным приглашением ламы. «Легализовался» обряд *сангарил* в конце 1980-х гг., параллельно со строительством Кижингинского дацана. Возглавила одну из групп, состоявшую примерно из 50 человек, Б. С. Мункина, вторая группа была также многочисленной, примерно такого же состава.

В настоящее время в г. Улан-Удэ «действует» группа из 20 членов, куда входят женщины разной территориальной принадлежности (в большей степени прихожане Ринпоче-центра), которую возглавляет Н. С. Мункина. По ее данным, разрешение на прочтение молитв *сангарил* они получили у Ринпоче-бакши, но в отличие от других групп они читают молитвы *сангарил* не только по усопшим, но и во здравие. Основные тексты читают на бурятский манер, но *юроолы*, как уверяет наш информант, читают на тибетском [ПМА: М. Н. С.]. Организовалась эта группа в начале 2000-х гг. Кроме того, эту группу может пригласить любой житель города для исполнения обряда.

Наблюдение над обрядностью *сангарил* среди еравнинских бурят выявило, что особых значительных расхождений нет, читают тексты из того же списка, что в Хоринском, Кижингинском районах, но в состав людей, проводящих обряд, в обязательном порядке входят ламы и представители старшего поколения. На *сангарил* приходят почтить память усопшего родственники, друзья, соседи, т. е. те, которые были хорошо с ним знакомы. Мотивацией в участии обряде *сангарил* служит также накопление хорошей кармы (бур. *буян*), кроме того, участники считают, что чтение / присутствие на *сангарил* способствует тому, чтобы осветить дорогу покойнику и чтобы она открылась для перерождения ушедшего человека в новом теле (или в новом рождении).

Этнограф С. Г. Жамбалова в статье «Народный буддизм и сангарил у бурят» пишет, что «сангарил — инновационная религиозная практика народного буддизма, возникла в целях сохранения буддизма в СССР и активизировалась в России» [Жамбалова 2014: 116], что не соответствует нашим полевым данным. По нашему мнению, инновационная практика — это специальная работа по разработке новых систем, процессов, проектов, программ, характеризующих их направленность на развитие и включающих реально осуществляемые нововведения. Нововведений в бытовой обряд мы здесь не видим. В пользу нашего мнения приведем данные известного этнографа Т. М. Ми-

хайлова, отмечавшего, что «изменился характер сознания верующих. Как и у ламаистов и шаманистов, так и у православных и старообрядцев традиционное мировоззрение претерпело дальнейшую деформацию, произошло общее угасание в сознании верующих основных религиозных представлений. Характерными в жизни верующих стали отступление от предписаний религий, снижение религиозной мотивации в действиях и поступках, сужение сферы религиозного сознания и поведения» [Очерки истории и культуры 1974: 544]. Однако он подчеркивал, что даже в годы войны проводились «различные обо тахилга, маани, сангарил, тайлган, хэрэг и другие ламаистские и шаманские обряды во многих бурятских улусах. Очень часто они выдаются верующими людьми за национальные обряды и традиции. Формально лишь дацанские хуралы, устраиваемые в году шесть раз, сохранили свою регулярность и продолжают привлекать внимание определенной части верующих» [Очерки истории и культуры 1974: 544].

Действительно, в период 60–70-х гг. прошлого столетия произошли определенные изменения в традиционных воззрениях и обычаях бурят под влиянием тех исторических процессов, которые, как считалось, способствовали формированию нового социалистического образа жизни советского народа. В целом, конечно, имели место и глубокий кризис религии, и распад традиционного комплекса религиозных обычаев, в котором культовая практика соответствовала религиозным представлениям и ценностным установкам, отражавшим социальное бытие верующих бурят в прошлом. В данном случае мы полагаем, что большая часть мирян, будучи глубоко не посвященными в сложную систему буддийского вероучения и религиозное содержание обрядов, не обладали в полной мере знаниями о тонкостях обрядовой практики, что привело к снижению интереса к предметам культа, его атрибутике, характеру проведения и т. д. Вместе с тем атеистическое мировоззрение не возникает автоматически в условиях без религиозного бытия.

С. Г. Жамбалова полагает, что «на общем фоне всех буддистов особый пласт составляют практикующие буддисты, в современном бурятском социуме это простые люди, в основном женщины, читающие молитвы индивидуально у себя дома и коллективно в определенные дни (8, 15, 30 дни лунного календаря), а также по приглашению в домах односельчан на семейных обрядах, обычно погребальных. Их, без сомнения, нужно отнести к категории глубоко верующих людей, активно пропагандирующих наиболее распространенные постулаты буддизма: символы „трех драгоценностей“, почитание ламы, правила поведения в дацане и т. д. Они активно помогают в экономической и хозяйственной подготовке больших буддийских хуралов, принимают необходимое участие в богослужениях. Именно эта категория людей наряду с буддийским духовенством способствует дальнейшему возрождению буддизма в Бурятии» [Жамбалова 2014: 120]. Действительно, это глубоко верующие люди, но наши наблюдения никак не подтверждают положение о том, что они активно пропагандируют постулаты буддизма в общественной жизни. Устоявшиеся группы «сангрильщикова» настолько малочисленны, что они успевают только проводить обряд, в большей степени заупокойный, в других хозяйственных делах они не участвуют, тем более в богослужениях. Они, как

все миряне, присутствуют на богослужении, вторя ламам при чтении молитв. На наш взгляд, также небесспорным является заявление о том, что «женщины, участвующие в обряде *сангарил*, без сомнения, являются фундаментом, на котором базируется народный буддизм в Бурятии» [Жамбалова 2014: 123]: наши материалы это положение не подтверждают, буддийские обряды, проводимые вне монашеской общины женщинами, представляют собой упрощенный вид отправления ритуала *сангарил*.

Калмыцкий исследователь Ч. А. Санджиев в статье «О понятии народный буддизм», рассматривая классификацию буддизма в трудах отечественных исследователей, посвященных традициям дальневосточного буддизма и в работах зарубежных буддологов, исследовавших данную тему с позиции изучения традиций южного и юго-восточного буддизма, на наш взгляд, правильно определяет, что в современной буддологической науке в целом нет единого мнения по поводу определения понятия «народный» или «популярный буддизм», равно как нет единой методики исследования данной темы [Санджиев 2011: 117].

Среди агинских (забайкальских) бурят слово *сангарил* вообще не употребляется при проведении обряда. Такой обряд, по словам еще одного информанта, на их территории вообще не проводится. *Сангарил* замещается, как она поясняет, «классическим» обрядом маани — однодневным или трехдневным [ПМА: Б. Л. Ц.].

#### **Обряд маани**

Проведение *маани* в отличие от обряда *сангарил* обязательно совершается с приглашением ламы, молитвы произносятся на тибетском языке. Суть этой традиции заключается в практике проведения трехдневных медитативных затворничеств верующих под руководством лам, чтения молитв, обращенных к Авалокитешваре — божеству милосердия и спасения, заменившего ушедшего в нирвану Будду Шакьямуни, спасителю верующих для прихода пятого Будды Майдари. Считается, что обряд проходит под мистическим руководством этого божества. Обряд трехдневного *маани* достаточно подробно и обстоятельно описан К. М. Герасимовой на страницах монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы» [Ламаизм 1983: 207–210].

Сравнивая научное описание этого обряда К. М. Герасимовой с теми наблюдениями над бытовым обрядом *маани*, которые сделаны нами, мы пришли к выводу о том, что, действительно, в этом сложном комплексном обряде содержатся различные церемониальные аспекты: и мистерия / религиозная мистическая практика просветления Будды Шакьямуни, и молебствие докшиту Махакала, и поклонение, кормление разных местных божеств, мелких духов. Также и чтение заклинаний *тарни*, и тантрийское созерцание, и призывание божества с употреблением мандала. Участвуя в таком обряде, верующий как бы приобщается действительно ко всему комплексу буддийского учения: Будде, Дхарме, Сангхе. И нельзя не согласиться с тем, что «... этот обряд — синтез буддийских и небуддийских верований в едином культовом комплексе полифункционального заупокойного обряда» [Ламаизм 1983: 208].

Обряд этот совершается в домашней обстановке. Согласно описанию К. М. Герасимовой, для моления *маани* специально подготавливается помеще-

ние: из дома выносятся все бытовые вещи, остаются только божница и необходимые ритуальные предметы и т. п., — что не совпадает с тем, что происходит в наши дни.

В обряде, на котором мы присутствовали, никакие вещи не выносились, для удобства вынесли только компьютер; за неимением алтаря у хозяев лама сам принес изображение Авалокитешвары, мандалу Авалокитешвары, комплекты медных чашечек и другие необходимые ритуальные предметы.

В первый день традиционно совершается обряд моления главному докшиту Махакале — гневной тантрийской форме Авалокитешвары, а затем совершаются воскурение благовониями, кропление водкой, молоком, чаем, жертвоприношения мелким божествам, духам добуддийского происхождения, принятым в буддийский пантеон в качестве сопровождающих божеств высшей категории.

На второй день начинается собственно чтение буддийских священных сутр. С рассвета до 9 часов лама читает молитвы Арья-Баала, затем приступает к приготовлению *аршана* («освященной воды»). Этим аршаном льют на толи, в котором отражается изображение Авалокитешвары. Аршан стекает в специальную посудину. Эта вода, стекающая по отражению божества в толи, считается освященной, ее подносят присутствующим, чтобы тут же ее употребить. Лама объясняет, что этот аршан помогает исцелению, спасению и прочей благодати. После этого действия лама просит, чтобы каждый присутствующий около часа беззвучно читал тарни Авалокитешвары. Кто не знает текст, производят про себя «Ом мани пад ме хум».

На третий день повторяется весь ритуал второго дня. Лама предупреждает участников о начале важной части обряда, при которой им запрещено есть, пить и разговаривать между собой. К сожалению, некоторые не выдерживают в полной мере такой пост (наблюдаются случаи перекусывания и разговора между собой шепотом). С наступлением темноты лама дает команду кипятить молоко, непременно при этом читать: «Ом мани пад ме хум». По знаку ламы в определенное время молоко ставится на алтарь, ламе подают *зула* (лампаду), *хужэ* (благовонную курительную палочку), *хадак* (сложенное вдвое шелковое полотно), затем подается молоко ламе и этим завершается ритуал *маани*. После этих действий строгий запрет заканчивается, возобновляется привычное течение действия, совершается обряд почитания божества-хранителя хозяина дома.

Если сравнить описание обрядности трехдневного *маани* у К. М. Герасимовой и обряд, наблюдавшийся нами, то можно сделать вывод: они значительно разнятся по своей сути. В описании, данном К. М. Герасимовой, отмечается: «основная особенность трехдневного *маани* заключается в том, что в его ритуале значительную роль играют идейные мотивы вероучения. Его каноническая мотивация определяется целями достижения просветленности будды, буддийского спасения из кругооборота сансары средствами парамитаяны и махаяны. Рядовые верующие приобщаются к таинству посвящения в тантрийский культ Авалокитешвары (Арьябало) и медитации для обретения магической силы мудрости этого божества с целью обеспечения если не полного выхода из сансары, то получения „лучшего перерождения“ в сансаре, или, идеально, в раю

Деважин» [Ламаизм 1983: 211]. Трехдневный обряд *маани* мирян на современном этапе направлен на удовлетворение личных потребностей, он проводится для спасения больного человека, когда все родственники — участники *маани* желают скорейшего выздоровления и здоровья ему, испытывая по-своему возвышенные чувства, искренне полагая, что он избавится от страданий.

### Заключение

В статье проанализированы данные полевых исследований 2021–2022 гг. Основной их целью было ознакомление с бытовым обрядом *сангарил* в различных этнических зонах Бурятии, хотя в ходе работы выявился круг как бытующих, так и наиболее популярных, устойчивых семейно-бытовых обрядов бурят, что имеет существенное значение для изучения современных религиозных обычаев. Полевые исследования показали, что в общих чертах такие традиционные семейно-бытовые обряды, как жертвоприношения на *обоо*, *сангарил*, *маани*, встреча и проведение новогоднего праздника *сагаалган*, отправление сводных богослужений в честь *сахьюсанов*-покровителей для семейного благополучия, а также похоронно-погребальные ритуалы воспринимаются сейчас как народные обычаи и расцениваются как органический признак исконно бурятской национальной традиции. В настоящее время наиболее характерным явлением религиозной жизни буддистов Бурятии является не столько деятельность официального духовенства, сколько религиозные представления и верования самого населения. Наблюдения показывают, что религиозная активность верующих имеет тенденцию к возрастанию. Строительство новых зданий дацанов в этнической Бурятии ведется с достаточным размахом, растет количество посещающих богослужения в дацанах, в районах восстанавливаются культовые места, на дому совершаются индивидуальные обряды и коллективные моления, и основную роль в этих явлениях играет само верующее население, инициатива отдельных «активистов» из мирян, что ставит определенные теоретические задачи в дальнейшей исследовательской работе.

### Полевые материалы автора, 2021–2022 гг.

Б., Л. Ц., 1962 г. р.  
 Ж. А. Р., 1946 г. р.  
 М. И. Л., 1950 г. р.  
 М. Н. С., 1938 г. р.  
 Р. Д.-Х. О., 1944 г. р.

### Author's Field Data

Informant 1: L. Ts. B., b. 1962. (In Bur. and Russ.)  
 Informant 2: A. R. Zh., b. 1946. (In Bur. and Russ.)  
 Informant 3: I. L. M., b. 1950. (In Bur. and Russ.)  
 Informant 4: N. S. M., b. 1938. (In Bur. and Russ.)  
 Informant 5: D.-Kh. O. R., b. 1944. (In Bur. and Russ.)

### Литература

БРС, II 2008 — Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. В 2-х т. Т. 2. А–Н. Улан-Удэ: Рес. типография, 2008. 708 с.



- Жамбалова 2014 — *Жамбалова С. Г.* Народный буддизм и сангарил у бурят // Гумани-  
тарный вектор. Культурология. 2014. № 2 (38). С. 116–124.
- Ламаизм 1983 — Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная  
роль культовой системы. Новосибирск: Наука, 1983. 232 с.
- Очерки истории и культуры 1974 — Очерки истории и культуры Бурятии. Т. 2. Улан-  
Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1974. 647 с.
- Санджиев 2011 — *Санджиев Ч.А.* О понятии «народный буддизм» // Научная мысль  
Кавказа. 2011. № 1. Ч. 2. С. 115–117.

### References

- Galdanova G. R., Gerasimova K. M., Dashiyeв D. B., Mitupov G. T. Lamaism in Buryatia  
in the XVIII – Beginning of the XX Centuries. The Structure and the Social Role of Re-  
ligious System. Novosibirsk: Nauka, 1983. 232 p. (In Russ.)
- Sandzhiev Ch. A. About concept ‘the folk Buddhism’. *Scientific Thought of Caucasus*. 2011.  
No. 1. Part 2. Pp. 115–117. (In Russ.)
- Sanzhiev G. L. (ed.) Sketches on the History of Culture of Buryatia. Vol. 2. Ulan-Ude: Bury-  
atia Book Publ., 1974. 647 p. (In Russ.)
- Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryat-Russian Dictionary. In 2 vols. Vol. 2: О–Я.  
Ulan-Ude: Respublikanskaya Tipografiya, 2008. 708 p. (In Bur. and Russ.)
- Zhambalova S. G. Popular Buddhism and *sangaril* ritual of Buryats. *Humanitarian Vector*.  
2014. No. 2 (38). Pp. 116–124. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК / UDC 392.51




## Экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова (1924–1925 гг.): сравнительно-сопоставительный анализ свадебной обрядности дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России

Татьяна Исаевна Шараева<sup>1</sup>

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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Шараева Т. И., 2022

**Аннотация.** *Введение.* В статье рассматриваются свадебные традиции дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Выбор обусловлен тем, что до XVII в. они принадлежали к единой ойратской этнической общности, позднее — были расселены на территориях разных государств с различным этническим окружением и образом жизни. *Материалы и методы.* Материалами исследования послужили полевые материалы Ц.-Д. Номинханова о свадебной обрядности дербетов Западной Монголии, собранные им в 1924–1925 гг. В качестве сравнительно-сопоставительного материала были использованы описания традиционной свадебной обрядности дербетов Большедербетовского улуса Ставропольской губернии, составленные И. В. Бентковским в 1869 г., и дербетов Малодербетовского улуса Астраханской губернии, составленные И. А. Житецким в 1893 г. Проанализированы также публикации исследователей о свадебной обрядности дербетов Западной Монголии — Ц. Аюуша, Ц. Баасандоржа и А. Очира, К. В. Вяткиной, В. П. Дарбаковой. В статье применяются описательный и сравнительно-сопоставительный методы. *Выводы.* Рассмотренные материалы позволяют утверждать о сходстве структуры свадебного комплекса дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Несмотря на длительное раздельное от родственных ойратских народов проживание с XVII в., калмыки сохранили исходный комплекс свадебной обрядности до XIX в. Отсутствие упоминаний или описаний того или иного обряда не дает оснований утверждать об их нехарактерности, так как в источниках сведения о свадебной обрядности калмыков-дербетов фрагментарны и разрознены. Анализ материалов Ц.-Д. Номинханова позволяет предположить, что им были выделены наиболее значимые свадебные обряды и ритуалы. В целом в свадебной обрядности дербетов прослеживаются следующие сходные черты: иносказательность, выраженная через символизм определенных ритуальных действий, использование белых платков и хадаков для оформления налаживания родственных отношений, значимость молочных продуктов и их производных как продуктов с сакральным значением, сохранение культов предков и огня, отражение матрилокальности брака в прошлом через обряды введения жениха. **Ключевые слова:** калмыки, дербеты, Монголия, свадьба, структура, молоко, жених, символ союза, невеста, обряд поклонения


**Благодарность.** Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).

**Для цитирования:** Шараева Т. И. Экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова (1924–1925 гг.): сравнительно-сопоставительный анализ свадебной обрядности дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 732–746. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-732-746

## **Expedition Materials of Ts.-D. Nominkhanov, 1924–1925: A Comparative Analysis of Wedding Rites Practiced by Dorbets of Western Mongolia and Those of Russia (Kalmykia)**

*Tatyana I. Sharaeva*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista 358000, Russian Federation)  
Cand. Sc (History), Senior Research Associate

 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Sharaeva T. I., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The article discusses wedding traditions of Western Mongolian Dorbets — and Kalmyk Dorbets of Russia. The point is that before the 17<sup>th</sup> century those had been constituting a single Oirat ethnic community further divided across differing states with differing ethnic environments and lifestyles. *Materials and methods.* The paper analyzes 1924–1925 field data of Ts.-D. Nominkhanov pertaining to wedding rituals of Mongolia’s Dorbets, these be compared to descriptions of traditional wedding rites observed among Dorbets of Bolshederbetovskiy Ulus (Stavropol Governorate) by I. Bentkovsky in 1869, and of those practiced by Dorbets of Maloderbetovskiy Ulus (Astrakhan Governorate) and published by I. Zhitetsky in 1893. Special attention is also paid to publications of researchers to have examined wedding rites of Western Mongolian Dorbets, such as Ts. Ayuush, Ts. Baasandorj, A. Ochir, K. Vyatkina, and V. Darbakova. The study employs the descriptive and comparative research methods. *Results.* The conducted analysis asserts a structural similarity of wedding rites practiced by Dorbets of Western Mongolia and Kalmyk Dorbets of Russia. Despite the centuries-long isolation from related Oirat communities, the Kalmyks had retained the original set of wedding rites to the 19<sup>th</sup> century. The absence of references or descriptions of any particular rite gives no ground to assert the latter never existed, since the sources of information about wedding rites of Kalmyk Dorbets are somewhat fragmentary and scattered. The analysis of Ts.-D. Nominkhanov’s materials suggests those deal with the most significant wedding rites and rituals. In general, the following similarities can be traced in wedding rites of the Dorbets: allegory expressed via symbolism of certain ritual actions, use of white kerchiefs and *khatags* to formalize the establishment of family relations, importance of dairy products and their derivatives as ones with sacred meanings, preservation of ancestor and fire cults, vestiges of matrilocality traced in rites of the groom’s inauguration.

**Keywords:** Kalmyks, Dorbets, Mongolia, wedding, structure, milk, groom, symbol of union, bride, rite of worship

**Acknowledgements.** The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 ‘The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups’.

**For citation:** Sharaeva T. I. Expedition Materials of Ts.-D. Nominkhanov, 1924–1925: A Comparative Analysis of Wedding Rites Practiced by Dorbets of Western Mongolia and

Those of Russia (Kalmykia). *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 732–746. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-732-746

### Введение

Научное наследие Церен-Дорджи Номинханова будет привлекать еще не одно поколение исследователей в области гуманитарного направления. Трудолюбие, широта научного кругозора ученого (лингвист, историк, литературовед, фольклорист, этнограф), знание многих современных и древних тюркских и монгольских языков позволили ему проводить исследования практически во всех областях гуманитарных наук, в том числе различные междисциплинарные исследования, которые актуальны и для современной науки. В личном фонде Ц.-Д. Номинханова Научной библиотеки Калмыцкого научного центра РАН хранится более 590 изданий книг, многие из которых относятся к ценным источникам по вопросам истории, языкознания, литературы, этнографии и религии тюрко-монгольских народов [Баянова 2008: 90], что указывает на его широкий научно-исследовательский диапазон. Как известно, Ц.-Д. Номинханов стоял у истоков становления академической науки в Калмыкии, многое сделал для подготовки научных кадров, внес неоценимый вклад в становление и развитие отечественного востоковедения. Он является автором монографий «Материалы к изучению калмыцкого языка» [Номинханов 1975] и «Очерк истории калмыцкой письменности» [Номинханов 1976].

Несмотря на то, что большинство его работ все же связано с лингвистическими исследованиями, немалый интерес вызывают его работы по этнографии калмыков, ойратов Западной Монголии и Китая, хакасов, казахов и узбеков. В 1935 г., работая в Среднеазиатском университете в г. Ташкенте, он записал у студентов — ойратов Китая — обширный этнографический и фольклорный материал [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9]. Исследователь намеревался издать сборник, в который предполагал включить фольклорные материалы ойратов Монголии и Китая, калмыков России — как собранные им, так и извлеченные из различных изданий. В предисловии к будущему изданию Ц.-Д. Номинханов отмечал, что они представляют «огромный интерес для сравнительного изучения устного народного творчества дербетов Западной Монголии, торгутов Синьцзяна и калмыков Советского Союза — когда-то единого народа — ныне проживающих друг от друга несколько тысяч километров, отделившихся друг от друга несколько столетий назад» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 56. Л. 1]. По нашему мнению, изучение в сравнительно-сопоставительном контексте полевых материалов ученого, собранных среди представителей единой в прошлом ойратской общности, актуально в настоящее время для выявления особенностей их этнокультурной истории и обрядовой культуры.

### Материалы и источники

Основным источником по обрядам дербетов Монголии послужили материалы Ц.-Д. Номинханова. Еще будучи студентом Ленинградского института живых восточных языков (Ленинградский Восточный институт им. А. С. Енукидзе в 1927–1938 гг.), он принял участие в научных экспедициях в Монголию. Находясь в западных районах Монголии с сентября 1924 по апрель 1925 гг., Ц.-Д. Номинханов, записал «у дербетов 7 сказок, 7 преданий, несколько легенд,

3 эпические поэмы, 410 загадок, 280 пословиц, 100 песен», сохранились «записи по лексикографии и этнографии (32 наименования) Западной Монголии <...>, список рукописей на „ясном письме“, приобретенных Ц.-Д. Номинхановым за время поездки (25 наименований)» [Носов 2019: 128–137]. Все полевые записи в 10 тетрадах были переданы Ц.-Д. Номинхановым в Ученый комитет наук МНР. Часть экспедиционных материалов была опубликована им в журнале «Хозяйство Монголии» в 1926 г. [Номинханов 1926].

В 2008–2009 гг. к 110-летию со дня рождения ученого Калмыцкий научный центр РАН (далее — КалмНЦ РАН, тогда — Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН) совместно с Институтом языка и литературы АН Монголии опубликовал экспедиционные материалы Ц.-Д. Номинханова в трех томах [Номинханов 2008; Номинханов 2009а; Номинханов 2009б]. В 2016 г. полевые материалы ученого были переведены на монгольский и с приложением факсимиле изданы в 2-х томах в трудах серии «Bibliotheca Oiratica» сотрудниками Центра по изучению языка и культуры ойратов «Тод номын гэрэл» [Номинхановын 2016а; Номинхановын 2016б].

В нашей статье к исследованию привлекался машинописный текст рукописи Ц.-Д. Номинханова «Очерки быта дербетов Западной Монголии», хранящийся в его личном фонде в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. 68 л.]. Рукопись, состоящая из 68 листов машинописного текста, включает рукописные вставки с образцами прямой речи информантов и фольклорных текстов (благопожеланий, песен). Поступила в Научный архив КалмНЦ РАН в 1966 г. В результате сравнения с опубликованными вариантами данного текста выявлено их соответствие. Написание этнонима «дербет» в этой рукописи сохранено в авторской редакции (в источниках и научной литературе встречается разное написание — дэрбэты, дербены, дорбены, дурботы, дюрвюды, дербеты, дөрвөд).

В качестве сравнительного материала в статье представлены описания традиционной свадебной обрядности: дербетов Западной Монголии из рукописи Ц.-Д. Номинханова в разделе «Брак (свадьба)» [КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 21–31]; дербетов Большедербетовского<sup>1</sup> улуса Ставропольской губернии, составленное И. В. Бентковским в 1869 г. [Бентковский 1869: 141–167], и дербетов Малодербетовского улуса Астраханской губернии, составленное И. А. Житецким в 1893 г. [Житецкий 1893: 19–26]. Выбор обусловлен единством этногенеза и этапами этнической истории, но отдельным проживанием, начиная с XVII в., когда часть дербетов переселилась в степи Северного Прикаспия Российского государства, а другая осталась в Центральной Азии. К сожалению, сведения по традиционной свадебной обрядности дербетов, пришедших на берега Волги из Центральной Азии, с XVII по XIX вв. разрозненны, отрывочны, поверхностны. Краткое, фрагментарное, но вместе с тем информативное описание свадебной обрядности дербетов нашло отражение в работе И. В. Бентковского [Бентковский 1869: 141–167]. Наиболее полные сведения содержатся только в работе

<sup>1</sup> В результате наследственных споров Дербетовский улус в 1788 г. был разделен на 2 части — Малодербетовский и Большедербетовский. Малодербетовский улус находился в ведении Астраханской губернии, Большедербетовский с 1860 г. был переведен в ведение Ставропольской губернии. В настоящее время Большедербетовский и Малодербетовский районы входят в административное устройство Республики Калмыкия, являющейся субъектом России.



И. А. Житецкого [Житецкий 1893: 19–26], который, вероятно, детализировал моменты, привлекая больше его внимания, или в его работе отражены детали, которые содержались в полученных более подробных объяснениях о них.

Несмотря на то, что в работе используются материалы, относящиеся к разным периодам: И. В. Бентковский — 1869 г., И. А. Житецкий — 1893 г., Ц.-Д. Номинханов — 1924–1925 гг. — в них нашло отражение описание традиционного свадебного комплекса разных групп дербетов в условиях ведения традиционного кочевого образа жизни. В качестве сравнительно-сопоставительного материала также использовались материалы о свадьбе дербетов Монголии Ц. Баасандоржа и А. Очира [Баасандорж, Очир 2005: 105–125], Ц. Аюуша [Аюуш 2012: 27–106]. Привлечение материалов исследователей быта дербетов Западной Монголии второй половины XX в. К. В. Вяткиной [Вяткина 1960: 159–257] и В. П. Дарбаковой [Дарбакова 1976: 153–162] обусловлено отражением сохранившегося кочевого образа жизни у представителей этой этнической группы, в отличие от калмыков-дербетов России, полностью перешедших на оседлый образ жизни в XX в. и имеющих в настоящий момент значительные трансформации в свадебной обрядности.

### Этапы свадебной обрядности дербетов Монголии

Согласно материалам Ц.-Д. Номинханова, в цикле досвадебных этапов у дербетов Монголии осуществлялись следующие поездки:

1) поездка к родным невесты для внесения известия о желании породниться с одним хадаком для вручения отцу девушки [Номинханов 2008: 62–64];

2) вторая поездка с двумя хадаками для подношения божествам — один оставляли на алтаре, другой навешивали на висящую рядом с алтарем «священную стрелу-покровительницу» — «s'ak'usend». Во время этой поездки совершается подношение кисло-молочным продуктом через кропление «цацал» (*casal*) [Номинханов 2008: 65–67];

3) третья поездка с двумя хадаками для подношения родителям невесты и с одним сосудом молочной водки [Номинханов 2008: 67–68];

4) четвертая поездка, в которой жених совершал подношения кисло-молочным продуктом через кропление «цацал» (*casal*) и мясом; отцу невесты дарили коня, а мать жениха передавала матери невесты три отреза ткани — один для изготовления верхней безрукавки *цегдг* (*cegdyk*), второй — внутреннего платья *терг* (*terlyk*), третий — для зимней одежды [Номинханов 2008: 68–77].

Свадьба, по материалам Ц.-Д. Номинханова, проводилась во время пятого приезда представителей жениха на сторону невесты. В цикле послесвадебных обрядов указан приезд отца невесты через три дня после свадьбы для совершения обряда снятия полога. Традиционная поездка невесты к родным, завершающая этапы свадебного комплекса, описана следующим образом: «существует обычай, по которому после выхода замуж девицы могут прийти к своим родным только через год с водкой, мясом и т. д. Когда она первый раз прибывает к родным, то ей дарят коров, лошадей, овец и т. д. даже одежды и разные мелочи, смотря по состоятельности, и после этого она может входить в юрту родных и вообще посещать их» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 30].

Терминологически все этапы свадебного комплекса дербетов Монголии в записях ученого не обозначены. Вместе с тем они имеют сходство по содер-

жанию в работах других исследователей свадебной обрядности дербетов. Так, Ц. Аюуш в предсвадебном цикле западно-монгольских дербетов выделяет следующие этапы и их наименования:

1) «хадаг хургэх (тавих, огох)» или «худ хэлэх» — приезд отца жениха или близкого родственника, доставляющего хадак [Аюуш 2012: 80];

2) «хадгийин лав (хариу) авах» или «худ буулаа» / «хадаг тогтлоо» — приезд близкого родственника за окончательным ответом [Аюуш 2012: 81].

С этого периода обе семьи получали право называться сватами — «худ сиитэн (сүй)», что нашло отражение в поговорке «дать молоко — получить богатство, дать слово — получить жену». Эти две поездки являлись I этапом устных переговоров о будущей свадьбе, затем следовали поездки II этапа, на которых исполнялись определенные обрядовые действия:

3) «мах идүүлгэн», во время проведения которого жених совершал подношение мясом «дээж тавлан», кисло-молочным продуктом «сацал цацах» и молочной водкой «архи цацал», отцу невесты дарили коня [Аюуш 2012: 81];

4) «эд күргэн» — доставление материалов для изготовления одежды невесты [Аюуш 2012: 83];

5) «ор дэр оёх» — изготовление постельных принадлежностей [Аюуш 2012: 83];

6) «гэр бүрэлгэ» — установка юрты на стороне жениха, на которую приезжала мать невесты, с собой она привозила войлочную деталь дымохода и веревки для установки кибитки [Аюуш 2012: 84].

Свадьба, по сведениям Ц. Аюуш, происходила во время седьмой поездки представителей жениха на сторону невесты. Спустя три дня проводился обряд снятия полога «хошиг тайлах», который относился к числу послесвадебных обрядов. Посещение невесты родных «төрхөмчлөх ёстой» могло быть осуществлено спустя только год после свадьбы [Аюуш 2012: 88].

Сходные сведения о названиях и структуре свадебного комплекса дербетов Западной Монголии указаны Ц. Баасандоржем и А. Очиром. Так, согласно их материалам:

1) «ам алдуулын хүн» — первая поездка отца жениха к родным невесты [Баасандорж, Очир 2005: 105];

2) «худ хүлээлцэх / дееж тавих / сацал сацах» — вторая поездка родных жениха [Баасандорж, Очир 2005: 105–106];

3) «хуримын өдрөө хэлэлцэн» — во время третьей поездки договаривались о дне свадьбы [Баасандорж, Очир 2005: 107–108].

В назначенный день сторона жениха устанавливала будущее жилище «гэр бүлээлгэн», к этому времени приезжала мать невесты в сопровождении нескольких женщин. После этого сторона жениха продолжала свои поездки:

4) «эд өглөгөн» / «эд хүргэх» — поездка для доставления тканей на изготовление одежды невесты [Баасандорж, Очир 2005: 109];

5) «эд оёх» / «ор дэр оёх» / «дэр дэвсгэр нийлүүлэх» — поездка для доставления материалов для изготовления постельных принадлежностей [Баасандорж, Очир 2005: 109];

6) «мах идүүлгэн» — поездка, во время которой совершали подношение мясом «дээжтавлан» и «кормление огня» [Баасандорж, Очир 2005: 109–110].

Послесвадебный обряд «хөшөг тайлна» проводили спустя три дня после свадьбы. Право посетить родных «бэр төрхөмч илнэ» невеста получала только через год [Баасандорж, Очир 2005: 105–125].

Незначительные различия в структуре свадебного комплекса дербетов Западной Монголии исследователи связывали с принадлежностью к разным патронимическим группам и местам проживания: «энэ ёслолууд нутаг нутагт бага ялгаатай байжээ» [Баасандорж, Очир 2005: 109].

### Структура свадебного комплекса у калмыков-дербетов

В структуре свадебного комплекса калмыков-дербетов Астраханской губернии И. А. Житецкий выделил следующие этапы:

1) «зэң оруллһн»<sup>1</sup> / «нег бортх» — в первую поездку отправляется пожилой близкий родственник жениха с одним сосудом молочной водки [Житецкий 1893: 20];

2) «хойр бортх» / «хойр сав» — вторая поездка, во время которой доставляют два сосуда молочной водки [Житецкий 1893: 20];

3) «хурвн бортх» / «хурвн сав» — третья поездка, во время которой доставляют три сосуда с молочной водкой и специальные атрибуты для обозначения состоявшегося сватовства [Житецкий 1893: 20];

4) «күрг үзүллһн» / «күргнэ зөөллһн» — четвертая поездка, в которой жених отправлялся на сторону невесты [Житецкий 1893: 20];

5) «юм шиклһн» / «хувц шиклһн» / «хулд шиклһн» — пятая поездка, во время которой изготавливали одежду и постельные принадлежности [Житецкий 1893: 21].

Собственно свадьба обозначена И.А. Житецким как «күүк авлһн» ‘букв. взятие невесты’. Относительно послесвадебных обрядов он дает следующие пояснения: «у людей малосостоятельных первое посещение („кюкюн торчилькю“) родителей бывает через несколько месяцев после свадьбы, у людей же богатых через год и более. В некоторых местах (у Малодербетовцев) при первом посещении дочь не входит в кибитку родителей, и вход ей дозволяется лишь при втором посещении» [Житецкий 1893: 26].

И. В. Бентковский, посетивший Большедербетовский улус в 1869 г., не зафиксировал термины, обозначающие этапы свадьбы, но описал, что:

1) в первую поездку с одним сосудом молочной водки отправляется на сторону невесты близкий родственник жениха;

2) через месяц снова отправляется близкий родственник (количество сосудов точно не указано);

3) в третью поездку отправляется отец жениха в сопровождении нескольких родственников-мужчин, с собой привозят атрибуты сватовства;

4) в четвертую поездку на сторону невесты едет сам жених в сопровождении родных и друзей;

5) отправление стороной жениха на сторону невесты будущего имущества новобрачной четы [Бентковский 1869: 153];

6) собственно свадьба — шестая поездка.

<sup>1</sup> И. А. Житецкий передает калмыцкие термины так, как он их услышал. Здесь нами они приведены в соответствие с калмыцкими названиями.

Послесвадебные обряды калмыков-дербетов Ставропольской губернии И. В. Бентковским не описаны [Бентковский 1869: 141–167].

Итак, все вышеуказанные материалы указывают на сходство структур свадебной обрядности западно-монгольских дербетов и российских калмыков-дербетов. Вместе с тем необходимо подробнее рассмотреть значение некоторых этапов, обрядовые действия и их атрибуты.

### О значении обрядовых действий и отдельных атрибутов

Все действия брачующихся сторон соотносятся со схемой «предсвадебный цикл — свадьба — послесвадебный цикл». Выбор невесты осуществлялся двумя способами: астрологические данные выбранной девушки согласовывали у монаха-астролога или узнавали «преждевременно, не имея ввиду девицы, именно девица каких лет подходит для его сына, чтобы можно было сватать» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 21], «каких лет надо искать невесту для него, и когда и при каких условиях наиболее полезно начать сватовство» [Житецкий 1893: 19].

Примечательно отметить то, что стороны не говорили прямо друг другу о желании стать сватами, что было связано с возможностью нанесения вреда через вербальное воздействие. Поэтому в случае согласия у дербетов Западной Монголии принимали принесенный хадак, у калмыков-дербетов — распивали принесенную молочную водку; в случае отказа — дербеты не принимали хадак или возвращали, предварительно вытянув одну нить, а калмыки-дербеты воздерживались от совместного угощения. Символизм принесенных сватами атрибутов проявлялся через определенные действия с ними, которые не совершали в повседневной жизни, например, водку не приносили, когда шли в гости, а в свадебном цикле ее обязательно доставляли как продукт с сакральным значением.

Белый цвет в культурах монгольских народов — «первый и главный в палитре, он „мать-цвет“ <...> олицетворяет собою счастье, благополучие, чистоту и благородство, честность и добро, почет и высокое положение в обществе» [Жуковская 2002: 201]. Белые хадаки, представляющие собой прямые длинные куски ткани (чаще шелковой), в культурах монгольских народов являются символами чистоты помыслов, подношения божествам, установления дружественных или близкородственных отношений, как и белые платки, которыми стороны обмениваются на протяжении всего свадебного цикла, например, обмен платками «*һар цайлгах белг*» у западно-монгольских дербетов [Баасандорж, Очир 2005: 81] или вручение матери невесты белого платка с атрибутами-символами состоявшегося сватовства у калмыков-дербетов [Житецкий 1893: 20].

Интересным представляется указание Ц.-Д. Номинханова на расположение особой стрелы с сакральным значением на семейном алтаре и обязательным подношением ей хадака во время проведения свадебных обрядов. К. В. Вяткина свадебные обряды с луком и стрелой у монгольских народов относит к числу отражающих переход от материнского рода к отцовскому, оформление отцовского права [Вяткина 1960: 229]. У бурят стрела осмысливается как родовой корень (*утхэ*). Главная сила рода в его многочисленности, поэтому использование стрелы как воплощения душ мужского потомства на свадьбе призвано обеспечить

чадородием и покровительством предков [Содномпилова 2001: 58]. У калмыков существовали представления о стреле во взаимосвязи с символикой мужчины как продолжателя рода, поэтому она могла выступать его заменой [Корсункиев 1980: 277–285], но в свадебной традиции обряды со стрелой не проводили.

Белый цвет молока, чая, кисломолочного продукта (кумыс в описании Ц.-Д. Номинханова, *цаһан идэн* — у И. А. Житецкого), молочной водки является сакральным символом на свадьбе. У калмыков-дербетов определенным количеством сосудов с молочной водкой оформляли каждый приезд сватов. В калмыцкой традиции кожаный сосуд для водки имел наименование «*бортх*<sup>1</sup>», у западно-монгольских ойратов — «*хөхүүр*»<sup>2</sup>.

Согласно материалам Ц.-Д. Номинханова, во вторую и четвертую поездку отец жениха совершал обряд подношения предкам, божествам жилища и огня «цацал». Для этого он «наливает в чашку немного водки и переливает в кумыс и в эту же чашку наливает кумыс и переливает этот кумыс в чашку, стоящую перед бурханом „*dödži b'arn'a*“. В освободившуюся чашку опять наливает кумыс и капает несколько капель в огонь, а остаток кумыса бросает в отверстие юрты. Затем опять наливает несколько капель кумыса и бросает по направлению к дверям юрты, опять наливает в чашку несколько капель и бросает по направлению к бурханам и после всего этого наливает полную чашку кумыса и бросает за двери на улицу, при этом говоря: „*s'ok h'ārhin (tengri gadzar hojort)*“» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 23]. Таким образом, в обряде использовалась смесь из двух напитков с сакральным значением. Как отмечает В. П. Дарбакова, у дербетов проведение «цацал» означало «закрепление брачного союза, так как после „цацал“ уже нельзя было прервать сватовство, в то время как ранее еще было допустимо прекращение сватовства» [Дарбакова 1976: 158]. Но у Ц.-Д. Номинханова нет точных указаний, какая из поездок считается состоявшимся сватовством. Можно предположить, что это происходило во время второй поездки, если судить по обрядовым действиям и адресатам обряда. Сходный обряд проводится, согласно его материалам, во время четвертой поездки, в которой участвует уже жених. В материалах о свадьбе калмыков-дербетов И. А. Житецкий [Житецкий 1893: 19–26] и И. В. Бентковского [Бентковский 1869: 141–167] описание совершения подношения в такой форме не приводится, хотя употребление кисломолочного продукта *цаһан идэн* предваряет начинание всех значимых ритуалов и обрядов. Сватовство у калмыков-дербетов заключалось во время третьей поездки, и его символами выступали «белый платок с завязанными в него серебряной монетой и клеем или сахаром» [Житецкий 1893: 20], «кирпич калмыцкого чая, платок с завернутыми в него ремешком, клеем и серебряной монетой» [Бентковский 1869: 151].

Интересным, на наш взгляд, является зафиксированное Ц.-Д. Номинхановым угощение молочной водкой во время приезда жениха на сторону невесты совместно с большой группой родственников, возглавляемой одним из старших родственников, в число которых входили три женщины, в том числе и мать жениха. С собой они обязательно привозили «с одним кокуром<sup>3</sup> водки и еще

<sup>1</sup> *Бортх* — кожаный сосуд, кожаная фляга [КРС 1977: 111].

<sup>2</sup> *Хөхүүр* — бурдюк (из шкуры крупного рогатого скота) [БАМРС 2002: 151].

<sup>3</sup> Так передано ойратское слово *көкүүр* 'бурдюк' [Тодаева 2001: 206].



4 ведра водки в отдельной посуде, один кокур кумыса и мясо (один сваренный баран со всей внутренностью, хорошо вычищенный)» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 24]. Родные невесты переливали привезенные 4 ведра водки в котел, стоящий над очагом, и опускали в него два больших половника, которыми затем разливали ее всем присутствующим двое молодых мужчин — по одному от каждой брачующейся стороны. Когда в котле оставалась половина первоначальной порции, сторона невесты доливала свою водку. Здесь проявляется символика молочной водки как сакрального напитка, освящающего любое ритуальное действие, и тождество его с молочным чаем, приготовляемым на огне домашнего очага, напиток выполнял символически функцию социального объединения.

С символикой приобщения связан и обряд подношения мяса, исполнявшийся женихом. Для этого он раскладывал на блюде привезенные им куски сваренной бараньей туши: заднюю часть барана он укладывал поверх разложенного мяса, на нее — голову барана, обернутую хадаком, большую берцовую кость и два ребра с мясом. Взяв посуду с этим мясом, он сначала становился лицом к двери, затем — приносил к отцу невесты. Голову, большеберцовую кость и два ребра с мясом он оставлял на алтаре. Прежде чем вернуться на свое место, он «делает отцу невесты низкий поклон, постелив правый подол от верхней своей одежды, держа правой рукой голову» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 25]. В этих обрядовых действиях приобщения, исполняемых женихом, прослеживаются следы культа предков и почитания божества огня домашнего очага. Еще одним обрядом приобщения было вручение родителями невесты пояса жениху [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 25].

У калмыков-дербетов жених приезжал на «күрг үзүллһн» ‘букв. «показ жениха, т. е. смотрины» с большой группой родственников. Количество привозимого женихом угощения зависело от материального состояния его семьи: помимо обязательных четырех кожаных сосудов с молочной водкой, привозили большое количество спиртного для угощения всех гостей, вареное мясо в большом количестве, а также «... сушки, конфеты, пряники, виноградное вино и немного кумысу или арьяну и вместе с последним опять белый платок с серебряной монетой» [Житецкий 1893: 20]. По свидетельству И. В. Бентковского, «гостей встречали все мужчины хотона, от мала до велика, один только хозяин с почетнейшими гостями, собравшимися на пир, и женщины не выходят на встречу — этого не позволяет этикет» [Бентковский 1869: 155]. Вхождение в кибитку родителей невесты предвляла проверка всех привезенных подарков, «причем особое внимание обращается на то, чтобы в сваренном баране были все съедобные части: недостаток одной из них может вызвать отказ или отсрочку» [Житецкий 1893: 20]. Вероятно, это было связано с тем, что у калмыков-дербетов жених тоже совершал обряды приобщения через подношение знаковых частей бараньей туши, но точных сведений об этом в источниках нет.

По данным исследователей, участники смотрин делились на две возрастные группы — молодежь и стариков, — которые размещались в разных кибитках. По сведениям И. В. Бентковского, первую порцию спиртного жених подносил будущему тестю, затем, соблюдая старшинство, угощал всех родственников и гостей со стороны невесты [Бентковский 1869: 156]. Большую часть времени

жених должен был проводить среди молодежи, где проходил своеобразную инициацию: «жениха сядят на подушки, и между танцами на него нападают девушки и бьют руками, плетьюми и чем пришлось» [Житецкий 1893: 21], но все эти побои он должен был переносить без сопротивления.

В материалах Ц.-Д. Номинханова нет подробных сведений относительно изготовления одежды и постельных принадлежностей; упоминает он лишь о том, что мать жениха передавала матери невесты три отреза ткани, над которыми та проводила символические действия. Другие исследователи свадебной обрядности отмечали раздельность этапов: сначала доставление тканей для одежды и ее изготовление, затем — изготовление постельных принадлежностей. У калмыков-дербетов, по сведениям И. А. Житецкого, изготовление одежды и постельных принадлежностей происходило во время пятой поездки родных жениха на стороны невесты. И. В. Бентковский для обозначения этого этапа свадьбы использовал термин «шагата», который маркировал имущественные отношения брачующихся сторон: «вещи эти заключаются в <...> разных материях на халаты и бешметы, которые ко дню свадьбы шьются в доме невесты для подарков родным, поезжанам и почетным гостям» [Бентковский 1869: 155].

Интересные параллели прослеживаются в материалах Ц.-Д. Номинханова и И. В. Бентковского относительно обряда бракосочетания и обрядов поклонения невесты огню семейного очага родителей жениха. Так, по сведениям Ц.-Д. Номинханова, обряд бракосочетания проводился на стороне невесты на рассвете в специально привезенном жилище (вероятно, это новое жилище молодых). «По прибытии к майхану молодых сажают на одном ширдыке так близко, чтобы колени их соприкасались, лицом к восходящему солнцу и дают им держать на руки кость „šaga čimgen“». Жених держит эту кость с верхней толстой стороны, а невеста с нижней стороны (тонкой). Перед ним на тряпке ставят горсточку зерна «tar'a» — это признак умножения. Жених сидит открыто, а невеста закрыто. Невеста закрывает в то время, когда идет на гулянье „k'ūkn'arl'uln'a“». Завязывает она свою голову из простой материи, оставляя при этом открытыми нос и рот. Повязка свободно висит, закрывая только глаза. Сзади молодых встает один мужчина, лета которого подходят в исполнение тех или иных обрядностей во время свадьбы. Этот человек переменяет у молодых повязку от кос „dzala“, он же снимает шапки молодых и бросает в майхан и после него держит свои руки на головах молодых, чуть прикасаясь. В это время сидящие тут же два духовные лица читают молитву и, по словам их, он нагибает головы молодых один раз делать поклон при этом говоря: „šara narandan m'orgimu, šaga čimgen athamu“» [НА КалмНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 9. Л. 27].

Согласно данным И. В. Бентковского, молодых усаживали на двойной войлочной подстилке, вручали им большеберцовую кость *шага чимгн*, которую молодые брали за концы. Совершив совместно троекратные поклоны «Богу, небу, солнцу и луне», молодые, не выпуская кость из рук, входили в свое жилище вслед за буддийским священнослужителем, держащим большеберцовую кость *шага чимгн* посередине. С нее срезали все мясо, предварительно сняв платок, которым она была обернута: первые три кусочка клали на алтарь, следующие отдавали молодоженам, затем — всем присутствующим. Большеберцовую кость *шага чимгн* оставляли на алтаре [Бентковский 1869: 163].

Более детально этот обряд «Шар наранд моргүүлэх» описан Ц. Аюушем: усадив молодых на белый войлок — при этом левое колено жениха и правое колено невесты должны быть соединены — в руки им давали обмотанную белым хадаком берцовую кость так, чтобы за толстую ее часть держался жених, невеста — за тонкую. Им расплетали концы волос и затем соединяли вместе, меняли головные уборы. На плечи клали опаленную баранью голову и трижды спрашивали у присутствующих, «правильно» или «неправильно». После утвердительных ответов, стоящие рядом старшие невестки загоразивали им лица подолами верхних накидок своих платьев и заставляли кланяться солнцу и в сторону двери отца невесты. Затем бросали баранью голову в дверь жилища отца невесты и убегали по направлению к жилищу с шапками жениха и невесты. Обогнув его три раза, уезжали домой. Важно также то, что во время этого обряда по направлению восхода солнца разжигали костер и жарили толстую кишку барана [Аюуш 2012: 85]. Как считали исследователи, данный обряд связан с почитанием солнца, семейной пары луны и солнца как женского и мужского начала [Эрдэнэболд 2012: 19–26].

У западно-монгольских дербетов и калмыков-дербетов принятие невесты в семью жениха фиксировалось через обряд подношения огню родительского очага — «духу огня родителей» [Эрдэнэболд 2012: 136]: она бросала кусочки жира, сопровождая поклонами. И. А. Житецкий отметил, что у калмыков-дербетов невеста обязательно посещала жилища старших родственников семьи мужа для совершения обряда подношения огню [Житецкий 1893: 22]. С символикой очага связан другой обряд — выбрасывание бараньей головы через дымоход жилища, проводившийся и западно-монгольскими дербетами, и калмыками-дербетами. Его исполняли с целью испрашивания чадородия, покровительства и благополучной жизни. Вместе с тем в материалах Ц.-Д. Номинханова указано, что, помимо головы, жених выбрасывал свой сапог с правой ноги. Как известно, правая сторона в культуре монгольских народов соотносится с «правильным», «благополучным», «верным». Но о существовании такого обряда в свадебной обрядности калмыков упоминаний нет ни в одном источнике. Вместе с тем в фольклоре калмыков есть легенда о божестве Уурхан санг, у которого украли сапог и он отправился на небо с одним сапогом, предсказав, что он вернется. Функции этого божества заключены в обеспечении достаточности и порядка как предка [Бакаева 2008: 13–25].

Вызывают интерес сведения Ц.-Д. Номинханова относительно встречи невесты при приближении ее к границам родной территории жениха, когда на встречу ей выезжал представитель жениха, бросал мясные продукты и уезжал. Преследуя его, устраивали скачки. Многие исследователи отмечают данную практику обряда практически у всех ойратских групп, как в Западной Монголии, так и в Китае, но у калмыков о нем нет никаких сведений.

### Заключение

Рассмотренные нами материалы позволяют утверждать о сходстве структуры свадебного комплекса дербетов Западной Монголии и калмыков-дербетов России. Несмотря на длительное раздельное проживание от родственных ойратских народов с XVII в., калмыки сохранили исходный комплекс свадебной обряд-

ности до XIX в., когда сведения о нем были зафиксированы исследователями. Отсутствие упоминаний или описаний того или иного обряда не дает оснований утверждать об их отсутствии, так как в источниках сведения о свадебной обрядности калмыков-дербетов фрагментарны и разрознены.

Анализ материалов Ц.-Д. Номинханова позволяет предположить, что им были выделены наиболее значимые свадебные обряды и ритуалы. В целом в свадебной обрядности дербетов прослеживаются следующие сходные черты: иносказательность, выраженная через символизм определенных ритуальных действий, использование белых платков и хадаков для оформления налаживания родственных отношений, значимость молочных продуктов и их производных как продуктов с сакральным значением, сохранение культов предков и огня, отражение матрилокальности брака в прошлом через обряды введения жениха.

#### Источники

НА КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.

#### Sources

Kalmyk Scientific Center (RAS), Scientific Archive.

#### Литература

- Аюуш 2012 — *Аюуш Ц. Дөрвөөд // Монгол улсын угсаатны зүй (Ойрадын угсаатны зүй) (XIX–XX зууны зааг үе). II боть. Хоёрлах хэвлэл. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. С. 27–106.*
- Баасандорж, Очир 2005 — *Баасандорж Ц., Очир А. Ойрадын хуримын ёс (XIX зууны зүүлч, XX зууны эх). Улаанбаатар: Соёмбо, 2005. 278 х.*
- Бакаева 2008 — *Бакаева Э. П. Легенда об Уурхан санг бурхане: к проблеме этнической специфики калмыцкого буддизма // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. С. 13–22.*
- БАМРС 2002 — *Большой академический монгольско-русский словарь: в 4-х тт. Т. 4. Х–Я / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002. 501 с.*
- Баянова 2008 — *Баянова А. Т. Фонд Церен-Дорджи Номинханова в научной библиотеке КИГИ РАН // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 2. С. 90–91.*
- Бентковский 1869 — *Бентковский И. В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. 2. Ставрополь: Ставроп. губерн. стат. комитет, 1869. С. 141–167.*
- Вяткина 1960 — *Вяткина К. В. Монголы МНР // Восточно-Азиатский этнографический сборник. Труды Института этнографии АН СССР. Т. LX. М.; Л.: АН СССР, 1960. С. 159–257.*
- Дарбакова 1976 — *Дарбакова В. П. Некоторые традиции в сфере семейной обрядности дербетов МНР // Этнографический сборник. Вып. 1. Элиста: КНИИИФЭ, 1976. С. 153–162.*
- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.*
- Жуковская 2002 — *Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 247 с.*
- Корсункиев 1980 — *Корсункиев Ц. К. Сюжет о метком стрелке // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М.: Наука, 1980. С. 277–285.*
- КРС 1977 — *Калмычко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.*

- Номинханов 1926 — *Номинханов Ц.-Д.* О дербетах Западной Монголии // Хозяйство Монголии. Вып. 3. Улан-Батор, 1926.
- Номинханов 1975 — *Номинханов Ц.-Д.* Материалы к изучению калмыцкого языка. М.: Наука, ГРВЛ, 1975. 327 с.
- Номинханов 1976 — *Номинханов Ц.-Д.* Очерк истории калмыцкой письменности. М.: Наука, ГРВЛ, 1976. 138 с.
- Номинханов 2008 — *Номинханов Ц.-Д.* Баруун монголын дөрвөдийн зан үйлийн аман зохиолоос (= Обычаи дербетов Западной Монголии по устным данным). I–III дэвтэр (= I–III тетради). I боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2008. 216 с.
- Номинханов 2009а — *Номинханов Ц.-Д.* Бурхан ханы хөвүүн балчир бум-эрдэнэ (Бум-Эрдэнэ, малолетний сын Бурхан хана). IV–V дэвтэр (= IV–V тетради). II боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2009а. 163 с.
- Номинханов 2009б — *Номинханов Ц.-Д.* Ойрад аман зохиолын сан хөмрөгөөс (Из устного наследия ойратов). VI–VIII дэвтэр (= VI–VIII тетради). III боть. Улаанбаатар: ШУА, Хэл зохиолын хүрээлэн (= Институт языка и литературы АН Монголии), 2009. 220 с.
- Номинхановын 2016а — *Ц.-Д.* Номинхановын 1924–1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа (= Исследования, проведенные Ц.-Д. Номинхановым в 1924–1925 гг. в Западной Монголии). I боть. LXI. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар, Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт (= сост. На. Сүхбаатар, переложение с рукописного текста и перевод На. Сүхбаатара и Т. Ганцогта). Улаанбаатар: Соёмбо принтингХХК, 2016. 170 х.
- Номинхановын 2016б — *Ц.-Д.* Номинхановын 1924–1925 онд Баруун Монголд хийсэн судалгаа (Исследования, проведенные Ц.-Д. Номинхановым в 1924–1925 гг. в Западной Монголии). II боть. Эрхлэн хэвлүүлсэн: На. Сүхбаатар, Гар бичмэлээс цахим бичвэрт бичиж, хөрвүүлэг, орчуулга хийсэн На. Сүхбаатар, Т. Ганцогт (= сост. На. Сүхбаатар, переложение с рукописного текста и перевод На. Сүхбаатара и Т. Ганцогта). Bibliotheca oiratica LXII. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг ХХК, 2016. 210 х.
- Носов 2019 — *Носов Д. А.* Значение учебных командировок студентов ЛИЖВЯ для исследований фольклора монголов в 1920-е годы // Тюрко-монгольский мир: история и культура (Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения С. Г. Кляшторного). М.: Вост. лит., 2019. С. 128–137.
- Содномпилова 2001 — *Содномпилова М. М.* Функции опорных столбов юрты в свадебных обрядах бурят и монголов // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 5. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2001. С. 52–58.
- Тодаева 2001 — *Тодаева Б. Х.* Словарь языка ойратов Синьцзяна (по версиям песен «Джангара» и полевым записям автора). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с. (на ойр. и рус. яз.)
- Эрдэнэболд 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.

#### References

- Ayuush Ts. The Dorbet. In: *Ethnography of Mongolia. Vol. 2: Oirat Ethnography, 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries.* 2<sup>nd</sup> ed. Ulaanbaatar: Monsudar, 2012. Pp. 27–106. (In Mong.)
- Baasandorj Ts., Ochir A. Oirat Wedding Rites: Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Century. Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2005. 278 p. (In Mong.)
- Bakaeva E. P. The Legend of Uurkhan Sang Burkhan: Ethnic specifics of Kalmyk Buddhism revisited. In: *Buddhist Tradition in 20<sup>th</sup>-Century Kalmykia. In Memoriam [Ven.] O. M. Dordzhiev (Tügmüd Gavji, 1887–1980).* Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2008. Pp. 13–22. (In Russ.)



- Bayanova A. T. Ts.-D. Nominkhanov Collection at the Scientific Library of Kalmyk Humanities Research Institute (RAS). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2008. Vol. 1. No. 2. Pp. 90–91. (In Russ.)
- Bentkovsky I. V. Kalmyk woman of Bolshederbetsky District in physiological, religious and social perspectives. In: Collected Statistical Data on Stavropol Governorate. Stavropol: Stavropol Statistical Committee, 1869. Vol. 2. Pp. 141–167. (In Russ.)
- Darbakova V. P. Dorbets of the MPR: Some family rites reviewed. In: Ethnographic Collection. Vol. 1. Elista, 1976. Pp. 153–162. (In Russ.)
- Erdenebold L. Traditional Beliefs of Oirat Mongols: Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Century. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2012. 196 p. (In Russ.)
- Korsunkiev Ts. K. The plot of a good shot. In: The Jangar and Epic Creativity of Turko-Mongols. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 277–285. (In Russ.)
- Muniev B. D. (ed.) Kalmyk-Russian Dictionary. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 765 p. (In Kalm. and Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. About Dorbets of Western Mongolia. In: Economy of Mongolia. Vol. 3. Ulaanbaatar, 1926. Pp. ... (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Dorbets of Western Mongolia: Oral Folklore Patterns. Parts I-III. Vol. 1. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2008. 216 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Kalmyk Script: A Historical Essay. Moscow: Nauka – GRVL, 1976. 138 p. (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Materials for the Study of Kalmyk. Moscow: Nauka – GRVL, 1975. 327 p. (In Russ.)
- Nominkhanov Ts.-D. Oirats: The Treasury of Oral Folklore. Parts VI-VIII. Vol. 3. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2009. 220 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Studies of Western Mongolia: 1924–1925. Vol. 1. LXI. Ulaanbaatar: Soyombo Printing. 2016. 170 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. Studies of Western Mongolia: 1924–1925. Vol. 2. LXII. Ulaanbaatar: Soyombo Printing. 2016. 210 p. (In Mong.)
- Nominkhanov Ts.-D. The Son of Burkhan Khaan Bum-Erdene. Parts IV-V. Vol. 2. Ulaanbaatar: Institute of Linguistics (Mongolian Academy of Sciences), 2009. 163 p. (In Mong.)
- Nosov D. A. Leningrad Institute of Living Oriental Languages: Students' expeditions and their significance for the study of Mongolian folklore in the 1920s. In: Skrynnikova T. D. (comp., ed.) The World of Turko-Mongols: History and Culture. Jubilee conference proceedings. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2019. Pp. 128–137. (In Russ.)
- Ochirova N. G. Tseren-Dordzhi Nominkhanov (1898–1967) — the first representative of Kalmykia awarded the degree of Doctor of Philological Sciences. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS (Oriental Studies)*. 2008. Vol. 1. No. 2. Pp. 83–86. (In Russ.)
- Pyurbeev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 4: X–Я. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)
- Sodnompilova M. M. Functions of a yurt's central pillars in Buryat and Mongolian wedding rites. In: Culture of Central Asia. Written Sources. Vol. 5. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2001. P. 52–58. (In Russ.)
- Todaeva B. Kh. A dictionary of the Xinjiang Oirat language (according to Jangar songs and field data collected by the author). Elista: Kalm. Book Publ., 2001. 493 p. (In Rus. and Oir.)
- Vyatkina K. V. Mongols of the MPR. In: East Asian Ethnographic Collection. Moscow, Leningrad, 1960. Vol. LX. Pp. 159–257. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. Essays on Household Life of Astrakhan Kalmyks: Ethnographic Observations, 1884–1886. Moscow: M. Volchaninov, 1893. 87 p. (In Russ.)
- Zhukovskaya N. L. Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbols. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 247 p. (In Russ.)

ЭТНОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

УДК / UDC 94(47)




## «Вот эти микрорайоны мы же строили...»: город Элиста в устном нарративе

Алтана Марковна Лиджиева<sup>1</sup>

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

аспирант, младший научный сотрудник

 0000-0003-3932-0354. E-mail: [kulminova@gmail.com](mailto:kulminova@gmail.com)

© КалмНЦ РАН, 2022

© Лиджиева А. М., 2022

**Аннотация.** *Введение.* В статье рассматриваются устные рассказы о строительстве Элисты в 1950-х – начале 1960-х гг. Изучая нарративы первостроителей как источник, автор выделяет универсальные черты, присущие повествованию о повседневной жизни, чувствах и настроениях, связанных с восстановлением города, на конкретном примере повествования о строительстве Элисты. Анализ позволяет выделить универсальные черты и подчеркнуть специфику устного нарратива о строительстве: нетипичные сюжеты в рассказе о массовом жилищном строительстве, местах, связанных с архитектурой как публичных пространств, об использовании местных строительных материалов, а также планах, инициированных советским правительством. Для этой цели микроурбанизм используется как метод и как способ описания языка о городе. *Материалы.* Исследование основано на полевых материалах, собранных автором в 2021–2022 гг. *Результаты.* Изучение устных нарративов дает возможность, с одной стороны, обратить внимание на образ жизни первостроителей, их активное потребление и (ре)конструкции городского пространства, отмеченные нюансами строительства, городскими особенностями и локальным контекстом, с другой — показать, как выстраивается устный нарратив о городе в 1950–1960-х гг.: что в нем универсально для микроурбанизма, а что специфично и в чем (в каких сюжетах и темах) эта специфика проявляется.


**Ключевые слова:** исторические источники, нарратив, город, Элиста, пространство, история, архитектура, строительство

**Благодарность.** Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Юго-восточный пояс России: исследование политической и культурной истории социальных общностей и групп» (номер госрегистрации: 122022700134-6).

**Для цитирования:** Лиджиева А. М. «Вот эти микрорайоны мы же строили...»: город Элиста в устном нарративе // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 747–761. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-747-761

## ‘We Used to Construct These Microdistricts Too...’: Elista in an Oral Narrative

Altana M. Lidzhieva<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation)  
Postgraduate Student, Junior Research Associate  
 0000-0003-3932-0354. E-mail: kulminova@gmail.com

© KalmSC RAS, 2022

© Lidzhieva A. M., 2022

**Abstract.** *Introduction* The article examines oral narratives about construction endeavors across Elista in the 1950s and early 1960s. *Goals.* The work analyzes narratives of earliest builders as a source to highlight somewhat universal features inherent to accounts of everyday life, feelings and moods associated with the restoration of the city on a specific example of stories narrating about the construction of Elista. This makes it possible to highlight universal elements and emphasize specifics of construction-related oral narratives, such as atypical plots in stories of residential building, features of architecture as a cultural factor, efficiency of use of local construction materials, as well as plans of the Soviet government. For this purpose, microubanism is used both as a method of the city's reconstruction and a way of describing its language. *Materials.* The study investigates field data collected in 2021–2022 in Elista. *Results.* Insights into oral narratives yield an opportunity, on the one hand, to examine the way of life of earliest builders, their active consumption and (re)construction of urban space marked by certain construction nuances, urban features and local contexts, and, on the other hand, to show the development of oral narrative about the city's expansion in the 1950s–1960s — its universal and unique properties for microubanism, and how these specificities are manifested (in what plots and topics).

**Keywords:** historical sources, narrative, city, Elista, space, history, architecture, construction

**Acknowledgements.** The reported study was funded by government subsidy, project no. 122022700134-6 'The Southeastern Belt of Russia: Exploring Political and Cultural History of Social Communities and Groups'.

**For citation:** Lidzhieva A. M. 'We Used to Construct These Microdistricts Too...': Elista in an Oral Narrative. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 747–761. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-747-761

...Ветер — дикий скакун стоногий,  
Затевал неистовый шум:  
«Город встал на моей дороге,  
Я его растопчу,  
сокрушу!».  
Но смеялось степеней раздолье,  
Твердо верили мы в мечту.  
И ладони,  
в буграх мозолей,  
К солнцу подняли Элисту.  
М. В. Хонинов

## Введение

В последние годы в отечественной и зарубежной гуманитарных науках наблюдается повышенное внимание к устному нарративу как источнику. Немецкий социолог Ф. Шютце рассматривает нарратив как метод получения информации, систематизированный и направленный на максимально точное реконструирование описываемых событий с точки зрения информанта. Нарратив

предполагает наличие стимулирующей среды, а также минимальное вмешательство интервьюера, что, по мнению исследователей, повышает валидность полученных данных по сравнению с классическим интервью «вопрос-ответ» [Повх 2021: 111]. Кроме того, известно, что историки могут довольно скептически относиться к устной истории, упрекая ее в недостоверности устных свидетельств. Однако с подобным мнением едва ли можно согласиться, поскольку предметная узость городских исследований и ее фрагментарность предполагает внимание исследователя к различным аспектам и не может быть рассмотрена в пределах лишь одного конкретного фокуса и формы проявления. Изучение устной истории, как справедливо замечает Ян Вансин, не модель отношений типа «оперная примадонна и ее дублерша», т. е. когда звезда петь не может, на сцену выходит дублерша, так и с источниками — когда «молчат» письменные материалы, приходится пользоваться устными [Буцько 2010: 119]. И наоборот, «устные свидетельства служат для проверки других источников, как и те в свою очередь исправляют их самих» [Буцько 2010: 120]. Этот подход мы и выберем для изучения, который, как мы надеемся, позволит приблизиться к пониманию города. Устные нарративы, собранные нами, включают в себя воспоминания первостроителей гг. Элисты, Городовиковска и Лагани. Это истории людей, родившихся в период с 1930-х до 1960-х гг. Наши респонденты, поколение которых в социологической литературе условно называют «молчаливым», вернулись в родную республику в юном возрасте, выросли вне Калмыкии или даже были рождены в местах ссылки калмыцкого народа. Их детство и юность пришлось на период жесточайших политических репрессий, коллективизации, индустриализации, Второй мировой войны, а затем голодных лет после окончания Великой Отечественной войны и разрухи [Ожиганова 2015: 95]. Собранные нами нарративы о строительстве послевоенной Элисты в полной мере отражают официальный дискурс позднего социализма<sup>1</sup>, пространство повседневности мастеров, прорабов и строительство новых и восстановления старых зданий в Элисте, Городовиковске и Лагани.

Опираясь на теорию нарративного анализа в фольклористических исследованиях и концепцию микроурбанизма<sup>2</sup> как «близкого взгляда» на город с возможностью разглядеть его через мелочи и детали, мы анализируем устные рассказы, пытаясь показать, как строится нарратив о городе: что в нем универсально, а где культурные различия и в чем (в каких сюжетах и темах) проявляются эти различия. Круг источников, доступных нам, включает в себя устные нарративы и архивные документы. Это два противоположных по роду источника, каждый из которых требует критического осмысления. Официальные архивные документы не только отразили развитие местной промышленности республики и

<sup>1</sup> См. подробнее работу А. Юрчак [Юрчак 2020].

<sup>2</sup> Микроурбанизм как теоретический подход в антропологии был предложен группой авторов Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ИГИТИ НИУ ВШЭ) — О. Бредниковой, О. Запорожец и др. Концепция микроурбанизма связана прежде всего с микросоциологией, предполагающей гуманистическую перспективу, а именно: приоритетное внимание к людям и их повседневности, а не к социальным группам и структурам. Кроме того, концепция микроурбанизма отсылает к особой оптике, позволяющей внимательно рассмотреть детали и мелочи, которые, складываясь в различные констелляции, во многом и составляют социальную жизнь городов [Микроурбанизм 2014: 15].

позже рутинную работу завода ЖБИ-12, но и дали возможность рассмотреть работу сотрудников и в целом системы. В своих докладах сотрудники чаще всего не имели возможности фиксировать ошибки и просчеты. В устных же историях у исследователя имеются другие трудности: проблема матричных текстов, замыкание повествования.

Материалом для анализа послужили нарративные полуструктурированные интервью с первостроителями города Элисты, Городовиковска и Лагани. Хотя сбор полевого материала происходил в основном в г. Элисте, сами материалы охватывают более широкую территорию, — к примеру, часть интервью мы записали с респондентами из других городов. Архивные документы собраны в фондах Национального архива Республики Калмыкия. Интервью были проведены в 2022 г. и вошли в состав наших полевых материалов (ПМА), которые были проанализированы в процессе работы над данной статьей. В начальном разделе ниже мы вводим читателя в контекст, а в конце статьи приведены некоторые обобщения.

### **Задачи в области строительства в Калмыкии в первом десятилетии после восстановления автономии**

Огромные и невозместимые потери понесла страна в результате немецко-фашистской оккупации в период Великой Отечественной войны. С августа 1942 г. по январь 1943 г. значительная часть территории Калмыкии была оккупирована гитлеровскими войсками. Из 13 районов республики пять были заняты полностью и три частично. За это время оккупационные войска причинили республике огромный материальный ущерб, исчисляемый в 107 млн руб. Только по Элисте материальный ущерб составил 10,4 млн руб. [[Орденоносная 1970: 84](#)]. Немецкие оккупанты полностью или частично разрушили все более или менее значительные сооружения. Руины и пустота, разрушенные заводы, электростанции, города и поселки — такой выглядела территория бывшей республики в первые послевоенные годы. После возрождения Калмыцкой АССР в соответствии с постановлением ЦК КПСС от 24 ноября 1956 г. «О восстановлении национальной автономии калмыцкого, карачаевского, балкарского, чеченского и ингушского народов» и Указом Президиума Верховного Совета СССР от 9 января 1957 г. «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР» были намечены мероприятия по восстановлению национальной автономии калмыцкого народа. Оргкомитет принял решение начать восстановительный этап строительства публичных пространств.

В создавшихся условиях в срочном порядке необходимо было приступить к восстановлению и строительству города Элисты, находившемуся в разрушенном состоянии со времен немецкой оккупации [[История Калмыкии 2009: 613](#)].

Отметим, что период восстановления автономии калмыцкого народа совпал с периодом кардинальных общественно-политических и экономических преобразований по всей стране. Так, уже в период четвертой (1946–1950 гг.) и пятой (1951–1955 гг.) пятилеток одной из задач являлось восстановление разрушенных в период войны зданий и строительство новых жилых домов, реализация этой задачи шла быстрыми темпами в соответствии с задачами выполнения решений пленумов ЦК КПСС, в решение которых вовлекались все



народы. В центре внимания партийной элиты стояли вопросы восстановления национальной государственности, подъема экономики и развития новых промышленных предприятий. После восстановления 9 января 1957 г. Калмыцкой АССР начинается новый этап в жизни национальной автономии, и огромное значение имело именно строительство как отрасль народного хозяйства автономной области (с 1958 г. — республики). Этот период характеризуется массовым возвращением калмыцкого народа и связанного с этим процессом бурным ростом города. Активную поддержку в возрождении автономии калмыцкого народа оказал Ставропольский крайком КПСС. Еще до начала работы (15 декабря 1956 г.) Оргбюро и Оргкомитета Ставропольский крайком обратился в Бюро ЦК КПСС по РСФСР с предложением о принятии неотложных мер по восстановлению Элисты и его инфраструктуры [*История Калмыкии 2009: 613*]. В целях решения вопросов строительства и особенно восстановления жилого фонда открывались предприятия строительной промышленности. Одним из таких предприятий, наряду с другими, в столице Калмыцкой АССР, в г. Элисте стал завод ЖБИ-12, созданный в 1962 г. в составе строительного треста «Калмыкстрой». Завод ЖБИ-12 производил железобетонные покрытия плит, товарный бетон, растворы, оконные и дверные блоки и прочие строительные материалы. Создавалась база крупнопанельного домостроения на 35 тысяч квадратных метров жилья в год, с 1973 г. домостроительный комбинат перешел на новые улучшенные серии домов I-КЛ-ЭИ, действовали центральные мастерские по ремонту тяжелых строительных машин, деревообрабатывающий цех по переработке 20 тысяч кубометров древесины [*Орденоносная Калмыкия 1970: 117*]. Мощности завода ЖБИ-12 доводились по сборному железобетону до 30 тысяч кубометров, по бетону и раствору до 55 тысяч кубометров в год. Промышленное предприятие строго контролировало политику в области качества производства товарного бетона и прочей разнокалиберной продукции. Этими вопросами и другими вопросами занимался завод ЖБИ-12, в котором долгое время проработал наш собеседник.

Приведем выдержки из глубинного интервью с респондентом. В рассказе он назван «ТПД». На момент интервью ему было девяносто два года. Большую часть своей профессиональной жизни наш собеседник проработал в строительстве, был мастером, прорабом, начальником участка, а затем и главным инженером, как во время депортации, так и в период восстановления автономии Калмыкии. Вспоминая свой социальный опыт в повседневности городского завода, который фактически возводил и строил здания и дома, респондент обращается к переосмыслению собственного восприятия образа Элисты в конце 1950-х – начале 1960 гг. В цитатах мы сохранили стиль изложения в соответствии сюжетами, которые имеются в интервью.

«Ну, молодость в Сибири, в 1957 году я попал, вернее мы с родителями жили в Омской области в Сибири, выехали в 1947 году в Среднюю Азию г. Ленинабад (ныне г. Худжанд), это было в 1947 году. Ну, были до освобождения (неразборчиво. — *А. Л.*), [пока] не сняли депортацию, там проживал. Я сюда вернулся, в Республику Калмыкию, в 1959 году. Ну, приехали. Приехал я в 1959 году. Здесь многие наши земляки приехали уже в Элисту. Встретились семьи, которых давно не видели. 13 лет считайте, не виделись. Вот».

**Ленинабад (г. Худжанд)**

«Ну, в Ленинабаде, [когда] я в 1947 году приехал, ну работал на разных работах. Потом был этот, поступил в вечерний <...> Я когда отсюда выезжал, когда нас депортировали... Ну, собственно говоря, была война. Школу бросил, и когда во второй класс ходил, и тут началась война. Все это бросил. Попал в Сибирь с неполным вторым классом. Я работал разнорабочим, в жилищно-коммунальном хозяйстве, куда пошлют, там и работал. С детства у меня была каллиграфия хорошая, да. Заставляли меня лозунги писать. Я все по порядку расскажу. Я работал разнорабочим, в ЖКУ. Меня послали подвозить уголь в кочегарку. Это в пригороде Ленинабада, называется шестой комбинат. Сейчас не знаю, оно существует, нет, мы попали в отрасль, где перерабатывают, обогащают урановую руду. Там построили новый городок для рабочих. А там люди были, в основном, после войны, всех военнопленных, кто попал в плен, служил у немцев. Всех туда. В полевой фильтрационный лагерь. Согнали их туда почему? Потому что там нужна была рабочая сила и там фильтровали их. Кто у немцев служил, кто в плен попал. В основном там были крымские татары, чеченцы и ПФЛ-шники. Это те, которые были у немцев. Те, которые служили, те, которые попали в плен. ПФЛ — это полевой фильтрационный лагерь. Было указание. Я почему туда попал? Брат был в плену, он туда попал. А там сказали так: «Вызывайте свои семьи». Рабочая сила нужна. И нам в 1947 году вызов пришел, и мы туда попали, в Среднюю Азию. Ну и вот. Работаю, подвожу уголь. Мастер котельной говорит: «С Ташкента приезжает Котлонадзор, будут экзаменовать кочегаров. Ну, котельная — это 5 атмосфер, сосуд высокого давления, взрывоопасный. Приезжает комиссия. Будут вас экзаменовать. А там, в котельной, душевая и раздевалка. Ну, он в эту раздевалку, мастер принес, это, книжечки, чтоб кочегары читали, готовились. Ну, я тоже читаю. Ну, тогда память хорошая была. Ну, приезжает Котлонадзор и экзаменует. Там внутри. Ну, многие не могут ответить на вопрос. А я начитался. Через дверь шепчу, подсказываю. А он: «Кто там подсказывает? А ну, давай его сюда». Начальник говорит: «Это наш подсобный рабочий». Я говорю: «Задавайте вопросы, на которые не могли ответить. Я на все вопросы отвечаю. Вот. На те вопросы, которые те не могли ответить. Мне присваивают пятый разряд и кочегара и отправляют в больничный городок у шахтеров. Это большой комбинат был. Разрабатывали урановую руду там и обогащали. Ну, этот, стал уже специалистом, кочегар пятого разряда, пятьсот рублей оклад. Ну, там хорошо было. Кормили хорошо. Там снабжение было тогда в России после войны в 1947 году, сами знаете. Люди очень плохо жили. А у нас там как в раю было, потому что производство вредное, в то время в магазинах лучшие колбасы, черная, красная икра, сливочное масло. В общем снабжение было отличное. Мечтать не могли о таком снабжении. Ну вот там работал пятьсот рублей оклад. Время хорошее было. А я только один кормилец. Отец — инвалид войны, а мать не может работать. Вот я кормил. Да, один кормилец в семье. Ну и вот. Работал. В 1959 году открывается вечерняя школа рабочей молодежи. Я думаю, как мне быть? Написал заявление, ушел оттуда, потому что работа сменная. Невозможно учиться. Ну, подписали мне заявление. Я уволился. Пошел в девятое монтажное управление. Устроился учеником электрика. Мне что-то понравилось. Вначале управление говорит: «У нас электриков хватает, иди сантехником. А я не знаю, что такое сантехником. Нет-нет. Хочу электриком быть. Ребятам говорю, вот так, вот так. Они тоже не понимают. Сейчас эта молодежь, развитая. В то время мы недалекие были. Неразвитые были. И меня учеником в электромонтажный цех. После войны ни пускателей, ничего не было. Все делали вручную. Рубильники. Релейные щиты. Ну и вот. Сразу пошел в шестой класс. Сижку ничего не пойму. Дроби-мроби, я не разбираюсь. Документов

не спрашивали. Хоть какой класс, садись. Лишь бы успевал. Пересел я в пятый класс и так шесть лет проучился. Получил аттестат зрелости. Где-то лет через пять был шестой разряд — квалифицированный электромонтажник. Вот. Закончил вечернюю школу-десятилетку. Там был техникум. Той же отрасли шестого комбината. Назывался средний (неразборчиво. — *А. Л.*) политехникум. Там получил образование «специальность — технолог по холодной обработке металлорезанья». В 1959 году я приехал сюда (в Элисту. — *А. Л.*) с семьей».

### «Пустой» город

«Ну, когда я приехал, был уже организован трест „Калмыкстрой“. Ну, куда идти? Я пришел в трест „Калмыкстрой“. Пошел к главному механику треста „Калмыкстрой“ Адьянову Василию Георгиевичу. Я подошел к нему. Так и так. Показал ему трудовую книжку. Диплом. „О, такой человек нам нужен! Иди механиком“. Тогда [предприятие] называлось комбинат производственных предприятий. Туда меня [назначили] механиком. Ну, работаю механиком. Ну, в Элисте ничего нету, воды нету, электроэнергии нету, дороги нету. Вот поставили деревянную эстакаду, подняли туда бетономешалки, снизу скиповым<sup>1</sup> подъемником подают. А бетономешалки наверху. Туда подают (неразборчиво. — *А. Л.*) материалы (песок, щебень, цемент), и вот вверху стоят бетономешалки и оттуда переваливают машину, чтобы развозить по стройкам. Ну, пробурили скважину. Ну, воды нету, хорошо, что вода попала. Воду брали прямо на территории. Пробурили скважину, не было ни электроэнергии, ничего! Ну, нам многие районы, города Ростов, Волгоград, Ставрополь, ну, оттуда кое-чего. Волгоград нам дал паровой котел, паровозный котел. Вот этот котел на улице стоял. Все на улице стояло. Вот это то, что нам подарили (дизель, котел), все это на улице. Как такового цеха не было. Ну и вот работаем. Ну, постепенно, постепенно. Поставили дизеля. Электроэнергию давало. Построили электростанцию Эрде-75. Четыре дизеля поставили. Мы в ночное время город освещали. Ну вот так вот, постепенно, постепенно первый корпус железобетонного завода. А я был механиком, потом стал главным механиком, потом меня поставили главным инженером. Ну, зданий было много. Я разбирался и в механике, и в электротехнике, и теплотехнике. Мы построили котельную для пропарки железобетонных конструкций».

### «Сахалин»

«Селились... Негде было жить. Калмыки называли „Сахалин“. Место — это сейчас улица Розы Чайкиной<sup>2</sup>, по-моему, она называется. Там камышовые бараки были. Ну, ни окон, ни дверей. Просто сарай. А до депортации в саманных домах. Там мы жили. Клопов уйма было там».

### Единомышленники

«Те, которые со мной работали, уже никого нету. Ну, во-первых, со строительным образованием почти никого не было. Приехала молодежь. С Сибири вернулись. Ну, крайний случай — были техникум, было образование. Техники. И вот они. Ну, работали на стройке мастерами, начальником участка. Я могу сказать, с

<sup>1</sup> Под *скиповым* подразумевается подъемный, саморазгружающийся ящик (клетка), используемый для подъема сыпучих и малогабаритных грузов, перемещающихся с помощью канатов по направляющим устройствам. Во время начального этапа строительства в г. Элисте в начале 1960-х гг., поскольку еще не имелось специализированной строительной техники, материалы подавали именно таким способом.

<sup>2</sup> Улица Лизы Чайкиной расположена в г. Элисте.

высшим образованием был Мусов Борис Андреевич, который до войны закончил Московский строительный институт, Хазыков<sup>1</sup> — архитектор. Тоже Московский окончил до войны. А больше никого не было. Вера Горяева<sup>2</sup>. Она со строительным образованием, работала начальником лаборатории много лет. Ну вот. Вот так постепенно мы построили завод, первый корпус построили. Я работал, ну снабжали железобетоном, товарным раствором, деревяшкой, полы, окна, двери все это мы делали. Ну, завод ЖБИ-12, у них был деревообрабатывающий цех. Снабжали всю стройку. Когда мы приехали, пустое место было. Вот эти микрорайоны мы же строили. Надо было снабжать раствором, бетоном».

### «Система»<sup>3</sup>

«Ну, как представляю... Ну, вот Басан Бадьминович семнадцать лет руководил республикой, и вот он построил Элисту — как таковой Элисты не было. Только одно название. Назывался „Степной“: тогда калмыков депортировали [и] переименовали в город Степной. Ну, приехали, когда организовалась республика. Опять назвали город «Элиста». Ну, одно название было. В течение вот этих лет мы построили целый город. Где-то двадцать тысяч населения. Ну, много чего было в период строительства. Я всю жизнь проработал на должности главного инженера и вот однажды иду по цеху. Меня догоняет секретарша: „ТПД! Вас вызывает Городовиков!“ Ну, вызывает Городовиков. Ну, если вызывает, значит, хочет погладить по головке против шерсти (смеется. — *А. Л.*). Ну, пришел я. А он, где сейчас административное здание университета. У него там кабинет был. Ну, он меня расспросил, какая программа, выполняется, не выполняется. Ну, в общем вот так по производству спросил. „Я почему Вас вызвал?“ (слова Б. Б. Городовикова. — *А. Л.*). А тогда строился (уточняет респондент. — *А. Л.*). Белый дом, второй этаж уже поднятый. Он подошел к окну и показывает на стройку. Вот, мне рассказывает, как он добивался, обещал, значит, закончить (освоить средства). Показывает, там уже второй этаж поднятый, и там Буджал с нивелиром бегают по второму этажу. „Вот Сергей говорит о том, что вы задерживаете поставку железобетонных конструкций. Можете организовать, потому

<sup>1</sup> Хазыков Сергей Абеневич (1908–10.1989). В 1936 г. окончил Московский архитектурный институт, и возглавил Управление по делам строительства и архитектуры в Калмыцкой АССР. Участник Великой Отечественной войны, закончил войну в Вене, где был оставлен и в 1945 г. назначен директором лесопильного завода. В конце 1946 г., узнав, что семью выслали в Сибирь, написал прошение о возвращении на Родину, которое было удовлетворено, он переехал в Киргизию, где возглавил областной отдел архитектуры. После возвращения в Калмыкию с 1957 г. возглавлял Управление по делам строительства и архитектуры (с 1958 г. — при Совете Министров КАССР), а также работал в проектно-сметном бюро «Горкоммунхоз» г. Элисты. По проекту С. А. Хазыкова в г. Элисте построены городская поликлиника, Русский театр и Драматический театр им. Б. Басангова (ныне — Национальный театр), здание филармонии, старое здание гостиницы Элиста, 6-го жилого дома по ул. Ленина, городского отдела милиции (ныне — полиции), здание педагогического училища (ныне — Национальная гимназия). Часть зданий, возведенных по его проектам, уже не существуют, на их месте возведены новые.

<sup>2</sup> Вера Лиджи-Горяевна Мушкина — выпускница Новосибирского строительного института им. Куйбышева (1950–1955), после возвращения в 1958 г. на родину работала в г. Элисте начальником лаборатории ЖБИ-12, впоследствии — до выхода на пенсию в 1990 г. — в строительной лаборатории треста «Калмыкстрой».

<sup>3</sup> Под термином «система» мы понимаем конфигурацию социально-культурных, политических, экономических, юридических, идеологических, официальных, неофициальных, публичных, личных и других видов отношений, институтов, идентификаций и смыслов, из которых складывается пространство жизни граждан. В таком понимании «система» не эквивалентна «государству», поскольку она включает в себя элементы, институты, отношения и смыслы, которые выходят за рамки государства и подчас ему не видны, не понятны и не подконтрольны [Юрчак 2020: 36–37].

что я в Москве обещался. Вот. Я должен его в срок закончить". „Ну конечно, — говорю, — будем стараться". И так вот: „Ну, давайте, организуйте, чтобы никаких перебоев не было с поставками материалов" (слова Б. Б. Городовикова. — *А. Л.*). Ну, организовали. Вот так вот».

### Районная планировка

«Ну, строились они стихийно. Был разработан генеральный план города. Архитекторы разработали генеральный план. По этому генеральному плану застраивался город. Ну вот. Вначале с первого микрорайона. Первый микрорайон построили, потом третий микрорайон построили, четвертый микрорайон построили. Сложности были по снабжению, во-первых, не было дороги. У нас организовали на станции Дивное перевалочную базу, чтобы туда стройматериалы приходили. Завозили. И вот там специальная база была, куда лес разгружали. Оттуда вывозили на машинах. Ну, правда, дороги не было «Элиста–Дивное». Это тяжело было. Цемент везут на самосвале. Ветер раздувает. Пока привезут. Утечка получается. Ну что поделаешь.

Ну, стройка идет. Ну, много субподрядных организаций (электрики, сантехники). Ну, вот. Я помню один случай. Курировал в обкоме Ножкин Петр Ефимович — второй секретарь обкома. Басан Бадминович курировал сельское хозяйство. А Петр Ножкин курировал строительство учебных заведений, ну и другие отрасли. Ну, и вот. Когда строили республиканскую больницу, на планерку приехал Б. Б. Городовиков, — ну, а я тогда работал в управлении капитального строительства города. Ну, они, строители, вают на меня: „Вот, ТПД не обеспечивает!". А я валю на них. Ну, субподрядчики там это. Ну, вот так. Он послушал нас. Говорит: „Я уезжаю в санаторий, чтобы к моему приезду больница была сдана. Я не знаю, кто, что должен делать". Управляющему трестом он так говорит. Ну, правда. До его приезда мы сдали больницу. Он говорит, если не сдадите, кое-кто лишится должности. Ну, сдали. Успели сдать в первую очередь республиканскую больницу».

### Досуг

«Вот сейчас где Русский театр — это клуб «Строитель» был. Там все мероприятия проводились, там, в клубе «Строитель». Ну кто? — Мы ходили. Идет большое совещание. С участием обкома, Совмина. И вот в клубе «Строитель» проходило совещание. А сейчас там Русский театр».

### Востребованность профессии

«Я сюда приехал. Техническое образование по холодному металлу резанья. Ну, поскольку я был со строительством связан. Поступил в Ростовский инженерно-строительный институт. Ну, здесь организовали, поскольку не хватало специалистов по строительству. Я же говорю, почти ни одного человека не было с высшим образованием по строительству. Поэтому организовали здесь УПК (учебно-производственный комбинат при Ростовском инженерно-строительном институте). И мы вот, молодые руководители, мастера поступили в вечернее отделение заочное Ростовского инженерного строительного института. Оттуда, с Ростова, приезжали преподаватели и установочные лекции читали. Каждый преподаватель по своей теме. Ну, потом выезжаем на сессию. Там уже сдаем сессию. Я помню, такой случай был по начертательной геометрии: приехала женщина, ну лет ей было пятьдесят. Она вела начертательную геометрию. Ну, я хорошо освоил этот материал. Ага. И при ней домашнее задание выполнил. С этой работой я должен был сессию [сдавать]. Она у нас приняла текущую сессию. И дала задание на следующую сессию. Ну, я при ней прямо сделал сессию. Ну, я же работал. У меня работы „навалом". Ну, когда я приехал на очередную сессию, ну там другие <...>



много предметов было. Там сопромат, там много предметов сессию сдавать. А я за это время забыл, оказывается. Она меня стала опрашивать. Забыл я. Я сделал. Бросил. А потом, когда на сессию ехал, схватил и приехал. А оказывается, я забыл, как это решается. Она говорит: „Вы не сами делали!“. А когда она уезжала, говорила так: „Вот, ТПД хорошо освоил материал. Кому ничего не понятно, обращайтесь к нему“. Я говорю: „Вы же меня оставляли для консультации, помните?“ — „Ничего не знаю, Вы материал не знаете“. — „Я забыл, оказывается. Там же много других предметов“. Ну, и вот. — „Ладно, если так, то завтра приходите“. Ага. Ну, я разобрался. Она мне дала задачу. Я ее решил. Ну, преподаватели как? У них готовое решение есть на каждую задачу. Так же, да? Она смотрела, смотрела. Все правильно. Но, говорит, не по науке. Я, оказывается, нашел другое решение, чем там в учебнике написано. Она говорит: „Я не знала, что такое решение может быть“. Я не помню уже. Поскольку я в первый раз это не сдал, она пятерку уже мне не поставит. Ну, четыре поставила. Да, много было случаев. Мы же отсюда <...> вся молодежь, строители, уезжали. Человек двадцать на сессию. Мы все получили высшее строительное образование. Инженер-строителем стали. Вот благодаря вот этому учебно-конституционному пункту, который создали в Элисте... Вот, приезжали преподаватели. Ну, если лекции пятьдесят часов, то три часа она этому предмету уделяет. Говорит только основное. Вкратце дает понятия. Ну, успешно закончили. Сколько у нас было человек — все мы закончили Ростовский инженерный строительный институт».

#### «Из Сибири вернулись...»

«Я в 1953 году женился. Она с моей деревни. Она, когда калмыков выслали, попала в Тюменскую область, Ишимский район, и оттуда она попала в детский дом, и вот она в городе Гусь-Хрустальный работала ткачихой после выпуска из детского дома. Она работала ткачихой. Ну, калмыки тогда ... связь все время шла. Вот калмыки разбросаны. Связь шла. Вот если я с Вами встретился... По всей России до Сахалина разбросаны калмыки. Вот несколько калмыков живут, допустим. Ты вот приехал туда. Ты обязательно должен [у] всех записать имя-отчество. Там он куда-то уехал. Он показывает: вот такие люди там живут, в таком районе. Вот такая связь была. И так друг друга находили. Тогда здесь русских мало было. В Элисте это на западе — частные постройки, там вот русские жили. А здесь в центре русских не было. Только одни калмыки. Ну, ни кола, ни двора. У них же здание университета. Там несколько семей жили. Он же был разваленный. Идет ремонт, и там в кутке семья живет. Нет, кибитки уже не было тогда. Ну, да. Первый микрорайон построили, потом второй микрорайон. Ну о том, что... Мы ясно представляли, какой будет город. Потому что все было, как говорят, уже на бумаге зафиксировано, только надо было строить. Где, какие микрорайоны будут.

Я сегодня не в форме. Я рассказываю Вам, как-то нету такого естественного движения. Я, видимо, ... сколиоз<sup>1</sup>, старый. Сейчас мне девяносто два, я 1930-го года. Вот в январе будет, девяносто три будет. Все это дело сказывается. И память плохая. Ну, вот. Я, допустим, в молодости, как говорится, «рвал и метал». А сейчас, видите, все опаздывает... Запоздывает...».

#### Комментарии. Взгляд антрополога

Наш респондент прошел долгий жизненный путь, он много лет проработал в строительстве. Социальный опыт, подобный приобретенному нашим собеседником, весьма характерен для участников строительной отрасли, которые разбираются в проектировании, строительных нормах и стандартах.

<sup>1</sup> По всей вероятности, оговорка. Имеется в виду склероз.

В этом интервью важно присутствие рефрена о Великой Отечественной войне и депортации калмыков и других народов как трагических событий, неоднократно возвращающихся на протяжении повествования.

Интервью показывает стратегии адаптации спецпереселенцев-калмыков в городах Средней Азии. Респондент рассказывает, как его с братом направили на окраины страны для поднятия экономического и социального уровня других советских республик, нуждающихся в «модернизации». Подобные свидетельства характерны для устных историй о депортации калмыков в условиях выселения [Гучинова 2008: 196], но здесь важным является то, что это интервью демонстрирует стратегии адаптации калмыков в городах как изменение индивидуумом своих потребностей в целях обретения социального признания и интеграции в принимающем обществе. Канадский антрополог Дж. Берри определяет адаптацию как «изменения, происходящие с индивидуумами или группами в ответ на требование внешней среды» [Berry 1980: 180–181]. При таком понимании понятия можно отметить, что калмыки-спецпоселенцы в процессе постоянного прямого взаимодействия с таджиками, узбеками, киргизами и другими народами в пространстве Ленинабада (Худжанда) вырабатывали стратегии адаптации, проходя аккультурацию в городе.

Рассказ показывает астиномические различия города. Отметим, что процедура переименования Элисты в город Степной связана с тотальной депортацией народов, выселением с родных земель, а если шире — то и упразднением, и стиранием с административных карт страны пяти автономных образований и республик (Карачаевская автономная область, Калмыцкая АССР, Чечено-Ингушская АССР, Кабардинская АССР и Крымская автономная область). С новым названием «Степной» город просуществовал почти 13 лет до выхода Указа Президиума Верховного Совета СССР от 9 января 1957 г. «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе РСФСР» и Указа Президиума Верховного Совета РСФСР «Об образовании Калмыцкой автономной области в составе Ставропольского края» и Указа Президиума Верховного совета РСФСР от 12 января 1957 г. «Об административно-территориальном составе Калмыцкой автономной области в составе Ставропольского края». «Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 9 января 1957 года „Об образовании Калмыцкой автономной области в составе Ставропольского края“ город Степной был включен в состав Калмыцкой автономной области. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 12 января 1957 года „Об административно-территориальном составе Калмыцкой автономной области Ставропольского края“ город Степной был утвержден центром автономной области и переименован в город Элиста» [Республика Калмыкия 2019: 138].

В этом интервью вызывает интерес создание архитектурного ландшафта Элисты, сохранившего до настоящего времени. Примером этому может служить восстановление административного здания Дома Правительства в центре города в историческом районе Элисты, на площади, на которой расположено здание, возведенное в 1928–1932 гг. как Дом Советов по проекту архитектора И. Голосова и Б. Миттельмана, в котором располагалось правительство республики, а после строительства нового здания правительства — один из корпусов Калмыцкого университета. В последние десятилетия это здание — первый корпус Калмыц-

кого государственного университета — получило в народе название Белый дом. Термин «Белый дом» используется на местном уровне в качестве метонима для обозначения правительственного здания или законодательного органа, подобно тому как Бикон-Хилл в Бостоне, штат Массачусет, используется на региональном уровне. Воспоминания респондента о разговоре с Б. Б. Городовиковым отражают работу сотрудников и самой системы, связанную со строительством зданий и жилых районов Элисты в конце 1950-х – начале 1960-х гг. и обусловленностью выполнения планов завода ЖБИ-12. В этот период имелись общие проблемы в организации строительных процессов, которые не позволяли получить высокие результаты. Архивные источники фиксируют это. Согласно статистическим отчетам завода ЖБИ-12 о программе подрядных организаций при снижении себестоимости, отмечались причины удорожания отдельных видов строительных материалов: бетон товарный — на 0,83 руб. (так как применялся цемент высокой марки, чем предусмотренный по плану), керамзит — на 1,57 руб., недовыполнение плана по выпуску продукции за квартал составило 1 617 куб. м [НА РК. Ф. Р-149. Оп. 1. Д. 172. Л. 48]. Интервью свидетельствует о мероприятиях в начале 1960 г., отражающих политику в области роста эффективности при строительстве Элисты через применение местных строительных материалов. Следует обратить внимание, что в довоенный период для производства железобетонных конструкций завозились ежегодно десятки тысяч тонн гравия и иных пород из других областей страны, отвлекалось много транспорта, была высокая себестоимость продукции, не говоря уже об огромном общем объеме капиталовложений<sup>1</sup>. В послевоенный период комплекс проблем, связанных с производственной базой городского строительства, остался прежним, и он не позволял выполнять государственный план строительно-монтажных работ. Однако использование местных пород, в нашем случае глины и песка, на базе завода ЖБИ-12 в корне изменило ситуацию с потребностью в местных строительных материалах. Гравий стал заменять тяжелый привозной щебень и использовался как утеплитель и заполнитель для легких бетонов. Таким образом, эффективность применения местных строительных материалов на заводе железобетонных изделий, где трудился наш респондент, повысилась, что позволило заводу ЖБИ-12 перевести производство железобетонных конструкций полностью на местное сырье, а развитие производственных сил, структурные изменения, происшедшие в отраслях строительного производства, обеспечили возможность повышения благосостояния и культурного уровня жизни горожан.

Рассказ показывает отчасти и праздничную культуру первостроителей. Известно, что большинство советских граждан регулярно принимали участие в праздничных событиях, среди которых значительное местно занимали так называемые «трудовые» праздники, связанные с развитием корпоративных традиций, сплочением коллектива. Как пишет А. А. Мордасов, «в СССР профессиональных праздников было немного. Основные профессии: шахтеры, железнодорожники, рыбаки, строители. Даже День металлурга был установлен лишь в сентябре

<sup>1</sup> Согласно архивным документам, в области капитального строительства в народное хозяйство республики было направлено 117,1 млн руб., из них в промышленность 4,2 млн руб., на строительство объектов просвещения 16,9 млн руб., на здравоохранение 3,2 млн руб., на коммунальное и жилищное строительство 13,9 млн руб. На благоустройство города Элисты и районных центров было использовано 7 млн руб. [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 4. Д. 6. Л. 14].

1957 г., а праздновался впервые только на следующий год» [Мордасов 2007: 78]. И в том, и другом случае акценты в форме массовых праздничных кампаний возникали в связи с целями и задачами государственной политики [Мордасов 2007: 76]. Анализ положения о почетном звании заслуженного строителя Калмыкии конца 1950-х – начала 1960-х гг. по документам Национального архива Республики Калмыкии отражает эту тенденцию. Согласно положению, принятому Президиумом Верховного совета Калмыцкой АССР, почетное звание Заслуженного строителя Калмыцкой АССР присваивалось рабочим, инженерам, техникам, работающим в строительных, монтажных, специализированных проектных организациях и предприятиях производства строительных материалов и проработавшим не менее 5 лет, добившимся на основе широко развернутого социалистического соревнования выполнения и перевыполнения планов строительства, производства строительных материалов, изделий, конструкций, деталей и полуфабрикатов дальнейшего развития строительной индустрии и обеспечения технического прогресса, снижения себестоимости строительства и повышения качества строительно-монтажных работ [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 33. Л. 177]. Лицам, которым было присвоено звание Заслуженного строителя Калмыцкой АССР, также вручалась почетная грамота Президиума Верховного Совета Калмыцкой АССР [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 33. Л. 181]. За заслуги, многолетнюю работу и достигнутые трудовые успехи в строительстве почетное звание заслуженного строителя было присвоено И. А. Акшинову — бетонщику треста «Калмыкстрой», Л. Х. Антонову — штукатуру-маляру треста «Калмнефтегазразведка», П. С. Басанкову — бригадиру бригады коммунистического труда СУ-5 треста «Калмыкстрой», Г. М. Байнхариннову — бригадиру комплексной бригады СУ-4 треста, Л. Т. Кириленко — штукатуру треста [НА РК. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 33. Л. 181].

Перед нами гендерно-окрашенный текст. В рассказе ТПД четко прослеживается профессиональный фактор, присутствует большое количество специализированной терминологии из строительной области. Как пишет Н. В. Вязигина, «фактор профессии проявляется в мужских текстах намного явственнее, чем в женских. Женщины в своих воспоминаниях практически не упоминают о своей сфере деятельности, в то время как восприятие действительности в текстах мужчин пронизано влиянием профессионального фактора» [Вязигина 2013:142]. Еще одна особенность мужского рассказа респондента — это тема семьи, связанная с воспоминаниями о родителях больше, чем о собственной семье. Последовательность развития сюжета о семье в интервью не совпадает с реальной последовательностью событий, поскольку повествование и информация, выраженная в интервью, опосредована механизмом памяти в основе преклонного возраста респондента.

### Заключение

Восстановление г. Элисты началось с конца 1950-х и продолжалось в начале 1960-х гг. Устные рассказы о строительстве г. Элисты показывают, что этап строительства Элисты являлся одной из задач выполнения решений пленумов ЦК КПСС в целях восстановления разрушенных в период войны зданий и строительства новых жилых домов. Бурный рост города Элисты в указанный

период был связан с массовым возвращением калмыцкого народа из разных районов Сибири и Дальнего Востока, Средней Азии и Казахстана. Как было показано, у спецпереселенцев-калмыков в городах Средней Азии вырабатывались индивидуальные стратегии адаптации, что свидетельствует о высокой интегрированности калмыков в городскую среду с сохранением тесных связей с земляками и родственниками. Устный нарратив первостроителя как источник демонстрирует повседневность образа жизни строителей, их активное потребление и (ре)конструкции городского пространства, отмеченные нюансами строительства, городскими особенностями и локальным контекстом. Восстановление национальной автономии калмыцкого народа в 1957 г. вызвало интенсивный рост развития местной промышленности. Основной отраслью промышленности явилось развитие промышленности строительных материалов. Ключевую роль здесь играло создание и развитие новых промышленных предприятий. Одним из таких предприятий стал существовавший на базе треста «Калмыкстрой» завод ЖБИ-12. Промышленное предприятие строго контролировало политику в области качества производства товарного бетона, в особенности в части использования местных строительных материалов. Это в свою очередь позволило промышленным предприятиям перевести производство железобетонных конструкций полностью на местное сырье, а развитие производственных сил, структурные изменения, происшедшие в отраслях строительного производства, обеспечили возможность повышения благосостояния и культурного уровня жизни горожан.

#### Источники

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия.

#### Sources

National Archive of the Republic of Kalmykia.

#### Литература

- Бутько 2010 — Бутько В. Н. Устная история: преимущества и недостатки // Наука и современность. 2010. № 1–1. С. 118–123.
- Вязигина 2013 — Вязигина Н. В. Гендерные особенности мемуарного текста // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 2 (78). С. 141–144.
- Гучинова 2008 — Гучинова Э.-Б. М. У каждого своя Сибирь. Жизнь калмыков в Средней Азии [электронный ресурс] // URL: [http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/stati/u\\_kazhdogo.html](http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/stati/u_kazhdogo.html) (дата обращения: 07.12.2022).
- История Калмыкии 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. В 3 тт. / Т. 3. Российская акад. наук, Калмыцкий ин-т гуманитарных исслед. РАН; Элиста: Герел, 2009. 752 с.
- Микроурбанизм 2014 — Микроурбанизм. Город в деталях. Сб. статей / отв. ред. О. Бредниковой, О. Запорожец. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 352 с.
- Мордасов 2007 — Мордасов А. А. Праздничная культура Южного Урала в период «хрущевской оттепели» // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2007. № 1(11). С. 73–85.
- Ожиганова 2015 — Ожиганова Е. М. Теория поколений Н. Хоува и В. Штрауса: возможности практического применения // Бизнес-образование в экономике знаний. 2015. № 1(1). С. 94–97.
- Орденоносная Калмыкия 1970 — Орденоносная Калмыкия. Элиста: Калмиздат, 1970. 187 с.



- Повх 2021 — *Повх И. В.* Использование методов нарративного анализа и нарративного интервью в современной фольклористике // II Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов / отв. ред. Е. Н. Кузьмина. Новосибирск: Алекспресс, 2021. С. 110–112.
- Республика Калмыкия 2019 — Республика Калмыкия. Административно-территориальное деление. 1918–2017 гг. Справочник. Элиста: КалМНЦ РАН, 2019. 908 с.
- Юрчак 2020 — *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение / предисл. А. Беляева; пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 664 с.
- Berry 1980 — *Berry J. W.* Social and cultural change // Handbook of cross-cultural psychology / H. C. Trindis and R. Brislin (eds.). Vol. 5. Social Psychology. Boston: Allyn and Bacon, 1980. Pp. 177–206.
- Brubaker, Cooper 2000 — *Brubaker R., Cooper F.* Beyond Identity // *Theory A. Society*. 2000. Vol. 29. Is. 1. Pp. 1–47.

### References

- Berry J. W. Social and cultural change. In: Trindis H. C., Brislin R. (eds.) Handbook of Cross-Cultural Psychology. Vol. 5: Social Psychology. Boston: Allyn and Bacon, 1980. Pp. 177–206. (In Eng.)
- Brednikovoy O., Zaporozhets O. (eds.) Microubanism: City in Detail. Collected papers. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2014. 352 p. (In Russ.)
- Brubaker R., Cooper F. Beyond 'identity'. *Theory and Society*. 2000. Vol. 29. No. 1. Pp. 1–47. (In Eng.)
- Butko V. N. Oral stories: Advantages and disadvantages revisited. *Science and Modernity*. 2010. No. 1–1. Pp. 118–123. (In Russ.)
- Gorodovikov B. B. The Order-Bearing Kalmykia. Elista: Kalmizdat, 1970. 187 p. (In Russ.)
- Guchinova E.-B. M. Everyone has one's own Siberia: Life of Kalmyks in Soviet Central Asia. On: Personal website of Dr. Elza-Bair Guchinova. Available at: [http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/stati/u\\_kazhdogo.html](http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/stati/u_kazhdogo.html) (accessed: 7 December 2022). (In Russ.)
- Mordasov A. A. Festive culture of the Southern Urals during the Khrushchev Thaw. *Culture and Arts Herald*. 2007. No. 1 (11). 73–85. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/prazdnichnaya-kultura-yuzhnogo-urala-v-period-hrushevskoy-otpepli> (accessed: 22 December 2022). (In Russ.)
- Ozhiganova E. M. Straus–Howe generational theory. Opportunities of practical application. *Biznes-obrazovanie v ekonomike znaniy*. 2015. No. 1(1). Pp. 94–97. (In Russ.)
- Povkh I. V. Methods of narrative analysis and narrative interview in contemporary folklore studies. In: Kuzmina E. N. (ed.) Second Siberia Forum of Folklorists. Report abstracts. Novosibirsk: Alekspress, 2021. Pp. 110–112. (In Russ.)
- Tapkina A. O. et al. (comps.) Republic of Kalmykia: Administrative Structure and Territorial Division, 1918–2017. Reference book. Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2019. 908 p. (In Russ.)
- Vyazgina N. V. Gender peculiarity of memoir text. *Izvestiya of Altai State University*. 2013. No. 2 (78). Pp. 141–144. (In Russ.)
- Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation. A. Belyaev (foreword). Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2020. 664 p. (In Russ.)

**ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ**

УДК / UDC 266.3




## **Коллекции раритетной христианской литературы на монгольском языке в хранилищах Забайкальского края и Бурятии**

*Андрей Александрович Базаров*<sup>1</sup>, *Марина Васильевна Аюшеева*<sup>2</sup>,  
*Светлана Владимировна Васильева*<sup>3</sup>


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

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник

 0000-0002-6837-7280. E-mail: [bazarow\\_andr@mail.ru](mailto:bazarow_andr@mail.ru)


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

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

 0000-0003-3760-9867. E-mail: [ayagma@yandex.ru](mailto:ayagma@yandex.ru)

<sup>3</sup> Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова (д. 6, ул. Ранжурова, 670000 Улан-Удэ, Российская Федерация)

доктор исторических наук, профессор

 0000-0002-3788-0879. E-mail: [sv\\_vasilieva@mail.ru](mailto:sv_vasilieva@mail.ru)

© КалмНЦ РАН, 2022

© Базаров А. А., Аюшеева М. В., Васильева С. В., 2022

**Аннотация.** *Введение.* В статье рассматриваются коллекции раритетной христианской литературы на монгольском языке из Забайкальского края и Бурятии. *Цель* исследования — провести социально-археографический анализ данных собраний из фондов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Забайкальского краевого краеведческого музея имени А. К. Кузнецова. *Методологическим основанием* исследования является так называемая «когнитивная история» с использованием отдельных положений исторической феноменологии. Предполагается, что анализ содержания коллекций позволит не только определить репертуар чтения бурят-христиан в XIX – начале XX вв., но и будет способствовать пониманию особенностей деятельности миссионеров в дореволюционной России среди монголоязычных народов. *Выводы.* Содержательный анализ двух коллекций показал, что в христианской миссионерской деятельности в Забайкалье имело место своеобразное сотрудничество между протестантскими и православными миссиями. Текстологическая наполняемость книжного репертуара бурят-христиан часто формировалась за счет многочисленных переводов Библии. Исследование подтвердило факт того, что на всем протяжении изучаемого периода наиболее перспективная деятельность в миссионерской работе среди монголо-бурятского населения — распространение христианства через начальное образование — не получает постоянной поддержки внутри миссий. Изучение истории коллекций продемонстрировало, что в ряде случаев буряты-буддисты с интересом относились

к результатам переводческой деятельности христианских миссий и хранили в своих библиотеках переводы Библии. Российские коллекции монгольских христианских изданий, хранящиеся в различных учреждениях науки и культуры, в силу лингвистических и исторических обстоятельств в течение долгого времени оставались практически невостребованными с точки зрения их библиографического описания и научного изучения. Христианские книги на монгольском языке из исследуемых фондов благодаря своей территориальной принадлежности, способу производства и исторической ценности имеют все признаки уникальности. Содержательный анализ исследованных коллекций еще раз подтверждает необходимость подобных работ, способствующих выявлению целостной картины репертуара христианских изданий, непосредственно задействованных в развитии христианства в монгольской культуре.

**Ключевые слова:** монгольская книга, история, коллекция, христианство, Забайкалье, Бурятия, социальная археология

**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на территории Внутренней Азии в условиях трансграничья (XVII–XXI вв.)» (№ 21-011-44156).


**Для цитирования:** Базаров А. А., Аюшеева М. В., Васильева С. В. Коллекции раритетной христианской литературы на монгольском языке в хранилищах Забайкальского края и Бурятии // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 762–777. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-762-777

## Repositories of Zabaykalsky Krai and Buryatia: Examining Collections of Rare Mongolian-Language Christian Editions

*Andrei A. Bazarov*<sup>1</sup>, *Marina V. Ayusheeva*<sup>2</sup>, *Svetlana V. Vasilieva*<sup>3</sup>

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

Dr. Sc. (Philosophy), Leading Research Associate

 0000-0002-6837-7280. E-mail: bazarow\_andr@mail.ru

<sup>2</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Senior Research Associate

 0000-0003-3760-9867. E-mail: ayagma@yandex.ru

<sup>3</sup> Banzarov Buryat State University (6, Ranzhurov St., 670000 Ulan-Ude, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Professor

 0000-0002-3788-0879. E-mail: sv\_vasilieva@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Bazarov A. A., Ayusheeva M. V., Vasilieva S. V., 2022

**Abstract. Introduction.** The paper examines collections of rare Mongolian-language Christian editions housed at depositories of Zabaykalsky Krai and Buryatia. *Goals.* The study attempts a socioarchaeographic analysis of the mentioned collections at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (SB RAS) and the Kuznetsov Zabaykalsky Krai Museum of Local History and Lore. *Materials and methods.* In terms of methodology, the work rests on ‘cognitive history’ and some aspects of historical phenomenology. The paper assumes a content analysis of the collections be instrumental both in identifying Christian Buryat readers’ queries throughout the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, and in revealing specificities of missionary activity

among Mongolic peoples in pre-revolutionary Russia. *Conclusions.* The content analysis of the two collections shows Transbaikalia was witnessing a specific cooperation between Protestant and Orthodox Christian missions. Personal libraries of Buryat Christians were largely compiled from Mongolian translations of the Bible funded mainly by the Protestant missions. The study attests to that the most promising missionary activity among Buryats (and Mongols at large) — dissemination of Christianity via primary education — was not supported by representatives of the missions. Our insights into the history of the collections show that results of Christian missionary translation activities aroused interest of Buryat Buddhists, and the latter tended to include such biblical translations into their libraries. Due to linguistic and historical circumstances, the Russian collections of Mongolian-language Christian publications have remained virtually unattended — both in terms of bibliographic description and scholarly research — for a long time. However, territorial, manufacturing and historical circumstances make the examined editions essentially unique. Our content analysis confirms there is a need for such investigations to reveal a coherent agenda of religious publications once used for the development of Christianity within Mongolian culture.

**Keywords:** Mongolian book, history, collection, Christianity, Transbaikalia, Buryatia, social archaeography

**Acknowledgments.** The reported study was funded by RFBR, project no. 21-011-44156 ‘Russian Orthodox Church in Inner Asia, 17<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries: Missionary Activities in Cross-Border Environment’.

**For citation:** Bazarov A. A., Ayusheeva M. V., Vasilieva S. V. Repositories of Zabaykalsky Krai and Buryatia: Examining Collections of Rare Mongolian-Language Christian Editions. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 762–777. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-762-777

## Введение

В книжных хранилищах Забайкальского края и Бурятии сохранены многочисленные раритетные христианские книги на монгольском языке. Данные труды являются свидетельствами той миссионерской деятельности, которая проводилась в Российской империи среди монголоязычных народов на протяжении нескольких столетий (процесс начинается во второй половине XVII в. и заканчивается в начале XX в.) [Шагжина 2000: 11]. В связи с рядом научных обстоятельств эти собрания не всегда становились объектом пристального исследовательского интереса ученых-монголоведов. Актуальность социально-археографической реконструкции выявленных современными учеными коллекций не вызывает сомнений, поскольку изучение собраний монгольской христианской литературы из Забайкальского края и Бурятии позволяет не только проанализировать репертуар чтения местных бурят-христиан в XIX – начале XX вв., но и способствует пониманию особенностей деятельности миссионеров в дореволюционной России среди монголоязычных народов<sup>1</sup>.

Неизвестные современной науке коллекции христианской литературы на монгольском языке из фондов Забайкальского края и Бурятии требуют своего тщательного рассмотрения, поскольку представляют важный исторический, источниковедческий и лингвистический источник. Интерес к этому источнику продиктован, прежде всего, его непосредственной связью с развитием той специфической переводческой деятельности, которая была направлена на распространение христианства среди монгольских народов.

<sup>1</sup> О миссионерской деятельности христианских организаций в Забайкалье см.: [Шагжина 2000].

Цель исследования — проведение социально-археографического анализа христианских монголоязычных собраний из фондов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (далее — ИМБТ СО РАН) и Забайкальского краевого краеведческого музея имени А. К. Кузнецова (далее — ЗККМ).

### Методы и материалы

Материалом для исследования послужили две монголоязычные коллекции христианской литературы<sup>1</sup>. Одна хранится в Забайкальском краевом краеведческом музее имени А. К. Кузнецова [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/1-55], другая — в монгольском фонде Центра восточных рукописей и ксилографов (далее — ЦВРК) ИМБТ СО РАН<sup>2</sup> [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-1 – №М-V-20]. Первая, состоящая из 55 ед. хр., поступила в краеведческий музей из Агинского буддийского монастыря в 1938 г., была инвентаризирована и «записана в основной фонд 21.11.1983» под общим инвентарным номером ЧОМ<sup>3</sup>-13574. Вторая, хранящаяся в монгольском фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН, состоит из 18 ед. хр. На большинстве книг в коллекции института проставлены штампы Центральной научной библиотеки Государственного института культуры Бурят-Монгольской АССР. Это свидетельствует о времени их поступления в институт — между 1929–1936 гг.

Методологической базой изучения данных коллекций выступает так называемая «когнитивная история» с применением ряда положений исторической феноменологии [Каравашкин, Юрганов 2005: 11]. Особенно важным для нашего анализа становится фундаментальное положение данного подхода о собраниях «текстов» в качестве объективированного результата творческой деятельности человека в контексте формирования его читательских, общественных и коллекционных интересов. Теоретически значимой для настоящего исследования стала гипотеза о том, что христианская переводческая деятельность в определенный период истории становится тем уникальным занятием по развитию языка, культуры и мировоззрения монгольских народов, которое осуществлялось в Российской империи в XIX – начале XX вв.

### Содержательный анализ коллекций

#### *Коллекция ИМБТ СО РАН*

Анализ монголоязычных изданий христианской литературы в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН показал, что работы могут быть распределены по группам в зависимости от издательства.

<sup>1</sup> Перечень христианской литературы на монгольской письменности, хранящейся в Российской национальной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина и в Институте востоковедения РАН, опубликованный в статье И. В. Кульганек [Кульганек 2000], демонстрирует, насколько обширна была деятельность протестантских, православных священников в деле перевода боголюбивой, канонической литературы на монгольский язык.

<sup>2</sup> На территории России существуют многочисленные собрания традиционной монгольской литературы [Сазыкин 1996; Успенский 1999; Сазыкин 2001; Цыремпилов 2004; Цыремпилов 2006; Музраева 2012; и др.].

<sup>3</sup> О поступлении из Агинского дацана (не действовавшего к тому времени) в инвентарной книге ЗККМ обнаружена запись (ЧОМ — Читинский областной музей).



Первая большая группа книжных памятников — это результат работы протестантских миссионеров из Лондонского библейского общества (далее — ЛБО): Роберта Юилля, Эдварда Сталибраса, Вильяма Свана<sup>1</sup>.

Представленные в ИМБТ СО РАН экземпляры Ветхого завета, отпечатанные ЛБО в с. Кодун<sup>2</sup> в 1832–1839 гг., свидетельствуют о периодичности издания, этапах и времени перевода христианской литературы. Ввиду того, что отдельные части Ветхого завета сброшюрованы в один переплет, можно сделать вывод, что они издавались в разное время, при этом не соблюдался канонический порядок следования тестов. Внутри данной группы можно выделить две подгруппы.

Первая подгруппа представлена пятью книгами, однотипными по полиграфическому оформлению — одинаковый черный коленкорный переплет, размеры 25x21,2 см.

1. «Кодунское издание» 1839 г. Ветхого завета, хранящееся в институте, объединяет в себе третью, четвертую и пятую книги — «Mosi-yin livitiküs kiged тоу-а ба дötironomi кемегčид үрбадууар кигед дörbedүгер ба табудууар ном-уд орусйба» (букв. «Третья, четвертая и пятая книги Моисея, называемые Ливитикус, Числа и Деутерономион (Второзаконие)») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-3, 4, 5]. Две первые части имеют одинаковый переплет черного цвета. Третья часть без переплета, в мягкой бумажной обложке, на которой проставлен штамп владельца книги «Ширетуй Нанзан Гармаев»<sup>3</sup>. Нумерация страниц монгольскими цифрами единая, начинается со 143 страницы и продолжается по трем книгам:

- (mosi-yin livitiküs кемегчи үрбадууар ном (третья книга, с. 143–188);
- mosi-yin тоу-а кемегчи дörbedүгер ном (четвертая книга, с. 189–251);
- mosi-yin дötironomi кемегчи табудууар ном (пятая книга, с. 252–306)).

Данное издание имеет две разрешительные цензуры за подписью «академика, коллежского советника и кавалера Якова Шмидта»<sup>45</sup>.

2. В подобном же черном переплете хранится «кодунское издание» Ветхого завета 1838–1839 гг. «ᠰау-un тууји-yin nigedүгер кигед qoyaduуар ном ба, ijra kiged nihimiy-a ба истир кемегчи ном-уд орусйба» («Первая и вторая книга

<sup>1</sup> История английской миссии Лондонского библейского общества в Селенгинске и Кодуне, просветительская и переводческая деятельность миссионеров подробно рассмотрена в работе А. В. Тиваненко [Тиваненко 2009]. Взаимоотношения российского монголоведа О. М. Ковалевского и английских миссионеров освещены в статье О. Н. Полянской [Полянская 2021].

<sup>2</sup> Село в Кижингинском районе Республики Бурятия.

<sup>3</sup> Известно, что буддийский лама Н. Гармаев, 1867 г. р., был назначен ширетуем Аларского дацана в 1894 г. Родом он был из казаков конного отряда Цакирского станичного округа Забайкальского казачьего войска. В 1899 г. был удостоен серебряной медали в память о царствовании императора Александра III [Доржиев 2015: 35–36].

<sup>4</sup> (1) «По поручению гг. Министров Внутренних дел и Народного Просвещения, я рассмотрел сей перевод на монгольский язык третьей и четвертой из книг Моисея и нашел его согласным с переводами оных книг признанными и употребляемыми Протестантскими исповеданиями. Санкт-Петербург, 12-го Апреля, 1835 года». (2) «По поручению данному мне от гг. Министров Внутренних дел и Народного Просвещения, я читал перевод Английских Миссионеров пятой книги Моисея на Монгольский язык, и нашел оный перевод согласен с принятыми Протестантскими церквами изданиями, почему и одобряю его к напечатанию. Санкт-Петербург, 15 го Февраля 1836 года». Обложка оборотная сторона [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-3, 4, 5]. В цитате сохранены орфография и пунктуация источника.

<sup>5</sup> Шмидт Исаак Якоб (1779—1847) — российский, немецкий востоковед, академик Петербургской Академии наук, автор многочисленных научных трудов по монголоведению и тибетологии, переводчик. Подробнее о И. Я. Шмидте см.: [Кульганек 2014].

Деяний дней, и книги Ездры, Неемии и Есфира») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-6].

В данной книге объединены:

- книги «Деяний царей» (первая и вторая книги, с. 1–96), датированные 1838 г.,
- с новой пагинации начинаются книги «Деяний дней» (первая и вторая книги, с. 1–97),
- далее продолжают нумерацию страниц «Книга Ездры» (с. 98–112),
- «Книга Неемии» (с. 113–135),
- «Книга Есфира» (с. 136–147), датированные 1839 г.

В одном переплете наблюдается разделение на две части по пагинации и году печатания, но книги объединены однообразной разрешительной надписью цензора И. Я. Шмидта, помещенной перед каждой частью<sup>1</sup>.

3. Следующий кодунский сборник Ветхого завета называется «Iob кемегчи ном огушибай» («Книга Иова») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-8] и содержит:

- «Книгу Иова» 1839 г. издания (с. 1–40),
- «Psalm-a-nuγud кемегчи ном» («Псалмы») 1838 г. издания с новой нумерации (с. 1–105),
- «Solomon-u duu кемегчи ном» («Песнь песней Соломоновых») 1836 г. издания, нумерация страниц 47–53<sup>2</sup>.

4. Несколько отличается от предыдущей версии частей Ветхого завета книга в твердом картонном переплете, также имеющая титульный лист «Iob кемегчи ном огушибай» («Книга Иова») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-9]. В данной книге собраны: «Книга Иова» 1839 г. издания (с. 1–40) и «psalm-a-nuγud кемегчи ном» («Псалмы»). Второе сочинение имеет отдельный титульный лист «Maγtaγal-un duu-nuγud, esebesü psalm-a-nuγud кемегчи ном огушиба» («Хвалебные песни или псалмы»), а также разрешительную подпись цензора Якова Шмидта от 15 июня 1836 г. о прочтении им Псалмов или Псалтырей. «Псалмы» идентичны с рассмотренной выше версией, однако последние листы с колофоном утеряны. Сохранились страницы с 1 по 103. Дважды по книге записаны имена столбиком, вероятно с перечислением родственников — братьев и сестер владельца книги: на титульном листе — «Александр Татауров, Иван Татауров, Михаил Татауров, Павлина Татаурова, Лидия Татаурова, Пилагея Татаурова». Во втором случае список дополнен записью: «1914 года, II отделение. 22 ноября. Михаила». На данном экземпляре, кроме штампа Государственного Института культуры, проставлен штамп Буручкома, что говорит о его приобретении институтом до 1929 г.

5. Еще одна единица хранения — «Isaiy-a kiged iirimiy-a ba ijikiyal кемегчи рогорид нар-un ном-ud огушиба» («Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезикииля») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-7]. Цензорское разрешение на данное

<sup>1</sup> «По поручению гг. Министров Внутренних дел и Народного Просвещения, я рассмотрел сей перевод на Монгольский язык двух книг Паралипоменон, книги Ездры, книги Неемии и книги Есфири, и нашел его согласным с переводами оных книг признанными и употребляемыми Протестантскими исповеданиями. Санкт-Петербург, 22 го Марта 1837 года» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-6].

<sup>2</sup> На книге имеется одна разрешительная надпись от 5 апреля 1838 г.

издание датировано 2 мая 1840 г. Все составные части издания датированы 1840 г. Нумерация сплошная:

- с. 1–75 («Книга пророка Исаии»);
- с. 76–162 («Книга пророка Иеремии»);
- с. 163–170 («Плач Иеремии»);
- с. 171–250 («Книга пророка Иезикииля»).

Следующая подгруппа, из четырех единиц хранения кодунского издания Ветхого завета, имеет иное полиграфическое оформление, чем предыдущая. Все издания имеют одинаковую мягкую обложку с цветным рисунком и размеры 27х22 см.

1. Первая единица хранения начинается с цензорского разрешения Я. И. Шмидта на печать Ветхого Завета [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-13], датированного 1 ноября 1840 г., и содержит следующие сочинения:

1) «Mosi-yin genesis kemegči nigedüger nom» («Первая книга, называемая генезис Моисея» 1837 г. издания, с. 1–78);

2) «Mosi-yin iysudus kemegči qoyaduḡar nom» («Вторая книга, называемая Исход», 1837 г. издания, с. 79–142);

3) «Mosi-yin livitiküs kemegči ḡurbaduḡar nom» («Третья книга, называемая Левит Моисея», 1839 г. издания, с. 143–188);

4) «Mosi-yin toḡ-a kemegči dörbedüger nom» («Четвертая книга, называемая Числа Моисея», 1839 г. издания, с. 189–251);

5) «Mosi-yin dötironomi kemegči tabuduḡar nom» («Пятая книга, называемая Второзаконие Моисея», 1839 г. издания, с. 252–306);

6) «Iušuva kemegči nom» («Книга Иошуа (Иисуса)», отсутствует традиционный колофон с указанием года издания в миссионерской печатне на Кодуне, с. 1–36;

7) «sigüḡcid kemegči nom» («Книга Судей», 1936 г. издания, с. 37–74);

8) «Rüd kemegči nom» («Книга Руфь», 1936 г. издания, с. 75–80).

2. Вторая единица хранения охватывает сочинения Ветхого завета [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-14], начиная с:

1) «Samuiil kemegči-yin nigedüger nom» («Первая книга Самуила», 1837 г. издания, с. 81–121);

2) «Samuiil kemegči-yin qoyaduḡar nom» («Вторая книга Самуила», 1837 г. издания, с. 122–121);

3) «Qad-un tuḡuji kemegči nom» (книги «Деяний царей», первая — с. 1–79 и вторая — с. 80–96, датированные 1838 г.),

4) «ṡaḡ-un tuḡuji kemegči nigedüger nom» (книги «Деяний дней», 1839 г. издания, первая — с. 1–44 и вторая — с. 45–97);

далее продолжают нумерацию страниц

5) «Книга Ездры» (с. 98–112),

6) «Книга Неемии» (с. 113–135),

7) «Книга Есфира» (с. 136–147), датированные 1839 г.

3. Третья единица хранения начинается с «Книги Иова» и «Псалмов» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-15], далее следуют:

– «Solomovn-u erdeni üges» («Книга притчей Соломоновых», 1836 г. издания, с. 1–33);

- «Iglisiyastis kemegči nom» («Книга Екклесиаста»<sup>1</sup>, 1836 г. издания, с. 34–45);
- «Solomon-u duu kemegči nom» («Песнь песней Соломоновых», 1836 г. издания, с. 47–53);
- «Isaiy-a kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Исаии», 1840 г. издания, с. 1–75);
- «Iirimiy-a rogorid-un nom» («Книга пророка Иеремии», с. 76–160 (отсутствуют последние две страницы);
- «Daniial rogorid-un nom» («Книга пророка Даниила», 1839 г. издания, с. 1–24).

4. Четвертую единицу хранения отличает ошибочная брошюровка [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-16]. Данный сборник из Ветхого завета содержит следующие сочинения:

- 1) «Hosiy-a kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Осии», 1839 г. издания, с. 25–36);
- 2) «Io il kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Иоила», 1839 г. издания, с. 37–41);
- 3) «Amos kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Амоса»), 1839 г. издания, с. 42–51);
- 4) «Ubadiy-a kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Авдия»), 1839 г. издания, с. 52–53);
- 5) «Iona kemegči rogorid-un nom» («Книга пророка Ионы», имеется всего несколько страниц с 54 по 56).

Далее начинаются ошибки в брошюровании<sup>2</sup>.

Необходимо подчеркнуть тот факт, что отдельные части Ветхого завета в сборниках начинаются с новой пагинации, что не нарушает порядок расположения сочинений в «Ветхом завете». Вероятно, это связано со спецификой переводческого и полиграфического процесса.

Помимо вышеуказанных ярко выраженных подгрупп, в институте хранится особое кодунское издание Ветхого завета.

1. Практически полная версия рассмотренных выше изданий текстов Ветхого завета объединена в твердый кожаный переплет с узорчатыми блинтами и надписью по корешку «qayučin tistaminta» («Ветхий завет») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-1]. На развороте обложки имеются надписи владельцев: «Владимир Байкальский», «Exlibris И. Малкова»; штамп библиотеки Бурятского педагогического техникума. Указана стоимость приобретения — 25 руб. На титульном листе имеется более расширенная запись о владельце «Exlibris

<sup>1</sup> В колофоне отмечено, что «завершилась вторая книга Соломона, называемая Экклесиаст» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-15].

<sup>2</sup> Подшит конец «Книги пророка Иеремии» на с. 161–162, и далее «Плач Иеремии» — с. 163–170, «Книга пророка Иезикииля» без двух последних страниц — с. 171–248, после чего следует с 11-й главы «Книга пророка Захария» 1840 г. издания на с. 86–93, за ней на с. 94–96 начало «Книги пророка Малахии». Затем снова фрагмент «Книга пророка Захария» на с. 81–88; «Книга пророка Софонии» 1840 г. издания — с. 73–76; «Книга пророка Агея» 1840 г. издания — с. 77–79; один начальный лист «Книги пророка Захария» — с. 80. На с. 65–68 «Книга пророка Наума» 1840 г. издания, с. 69–72 «Книга пророка Авакуума» 1840 г. издания. Следом подшита страница 57 — последняя страница «Книги пророка Иона» 1839 г. издания. На страницах 58–64 находится «Книга пророка Михея». Далее — последний лист с нумерацией 249–250 — заключительная страница из «Книги пророка Иезикииля» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-16].

И. Малкова 1907 года 26/XI с. Иннокентьевское». Титульный лист имеет название «Үа᠒ova burqan-u qaууᠴin tistamiinta. esebesü qaууᠴin kriis kemegᠴi nom ogusiba» ‘Ветхий завет бога Иеговы или книга, называемая Ветхий Завет’. На отдельных листах присутствуют водяные знаки 18, 21, что свидетельствует об изготовлении бумаги в 1821 г. Как следует из рассмотренных выше изданий, публикация отдельных сочинений из «Ветхого завета» в с. Кодун, согласно цензорским разрешениям, охватывает период 1835–1840 гг. На полной версии «Ветхого завета» цензорское разрешение датируется 1 ноября 1840 г.

После закрытия миссионерского стана в с. Кодун и возвращения английских миссионеров в Англию публикации христианской литературы на монгольском языке по линии Британского и зарубежного библейского общества продолжались в Санкт-Петербурге и Шанхае.

1. «Новый завет» в переводе Э. Сталибраса и В. Свана, изданный в Санкт-Петербурге в 1880 г., хранится в твердом черном переплете с блинтами [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-2]. На корешке имеется золоченая надпись на монгольском «Sine tistamint» («Новый завет»). Проставлены штампы Бурятского ученого комитета (Буручкама) и Государственного института культуры (ГИКа). На обложке стоит карандашная запись «1 р.», ниже «Монгол. Н. З.». Название книги представлено на английском языке и монгольской письменности. Имеется список сочинений-разделов с указанием количества глав. Пагинация страниц двойная, сверху листа монгольскими цифрами, внизу — арабскими (с. 1–658).

2. В фондах института имеется издание «Евангелие от Луки» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-12], отпечатанное в Шанхае Британским и зарубежным библейским обществом. Оно выполнено в виде китайской тетради *бэнь*<sup>1</sup>. На внешнем сгибе листов дано указание на номер главы Евангелия от Луки, например, «Lük-a-yin arbadu᠑ar bölüg» («Десятая глава Луки»). На бумажной обложке в красном прямоугольнике наклеено название на монгольском — «Lük-a-yin ivanggili». Титульный лист заполнен на английском языке: «The Gospel of S. Luke in Classical Mongolian. British and Foreign Bible Society. Shanghai. 1898». На обороте имеется надпись «Edition 290». Пагинация страниц двойная, начинается с 138 по 229; сверху листа монгольскими цифрами, внизу — арабскими.

3. Следующая единица хранения — это монгольская грамматика, составленная Робертом Юиллем и отпечатанная в Селенгинске<sup>2</sup> в 1839 г. У грамматики отсутствует верхняя обложка, нарушен переплет. Имеется надпись владельца — «Из книг Ин. Малкова». На титульном листе дано обширное название на монгольском: «Mong᠑ol kelen-ü üsüg-üd kiged, teden-ü qolbulу-a ba, basa busu angqan kereg-tü-yi surqu durasi᠑ᠴi ulus-tur tusa-tai kiged, todurqai üjegülügᠴi. Masi sayin beleg, kemegᠴi nom jokiyay᠑dabai» («Монгольские буквы и слоги, книга, называемая замечательный подарок, ясно разъясняющий и имеющий пользу для впервые изучающих») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-10], а также надпись на тибетском и монгольском языках: «Знание — это обучение других хорошему смыслу». Как отмечали исследователи, Р. Юилль не ограничивался переводом священного писания и прилагал усилия по просвещению бурят, что стало одной из причин размолвки между английскими миссионерами [Тиваненко

<sup>1</sup> Книга-бабочка, прошитая по корешку нитками.

<sup>2</sup> Поселение Новоселенгинск, Селенгинский район, Республика Бурятия.



2009: 159]. Р. Юилль является одним из инициаторов развития методики распространения христианства среди монгол-бурят через просвещение. Заслуживают внимания нравоучительные стихи, написанные по новому размеру в восемь строк — октеты, в которых Р. Юилль обращается к монголо-бурятскому народу с призывом изучать язык [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-10: 83].

Следующая группа изданий выполнена Российским библейским обществом и отпечатана в Санкт-Петербурге. Книги имеют удлиненную форму, соответствующую стандартам местных буддийских изданий, размер страниц — 15x32,5 см. Отличием является наличие переплета у христианских книг.

1. «Mark-a-yin degedü ariluγsan yivanggili orusiba» («Евангелие от Марка») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-20]. В данном мягком переплете из клееной плотной бумаги серого цвета объединены евангелия от Марка и от Луки. Пагинация монгольская буквенная по листам, начинается в каждом разделе:

- 1) л. 1–43 — «Евангелие от Марка»;
- 2) л. 1–69 — «Lük-a-yin degedü arilu=γsan yivanggili orusiba» («Евангелие от Луки»).

На последнем листе каждой части отмечается: «В 1821 г. в столичном городе Санкт-Петербурге было переведено и отпечатано» [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-20. Ч. I. Л. 43; ВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-20. Ч. II. Л. 99].

2. «Ariluγsan apostovl-ud-un üiledbürin-ü tuγujı oruşıba» («Деяния святых апостолов») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-19] на л. 1–71а. На последнем 72 листе размещено послесловие переводчика, зайсана из хори-бурятского рода харгана Бадмы Моршунаева, в котором отмечается, что перевод выполнен в 1820 г. по указу императора Александра Павловича и был сличен с ойратским переводом И. Я. Шмидта. Также говорится, что если ранее большинство бурят следовало тибетскому учению, то теперь необходимо подумать о милости императора и идти по пути учения Иисуса Христа, став «единым стадом с единственным пастухом-пастырем». На форзаце имеется владельческая подпись «Жамцарано». Книга в твердом кожаном переплете с оттиском круглого штампа «Российского библейского общества».

3. В такой же переплет с печатью оформлена книга «Biden-ü ejen kristovs sine tistamiinta-yin, madfei-yin degedü ariluγsan yivanggili kemeküi angqan debter. Olan-a tusa bolun, baraydaşı ügei amuyulang-dur kürküi dütü mör-iyen olan-dur üjegülkü-yin tulada, isay iküb šiimiid bi ber egün-i orçıyulbai» («Первая тетрадь Евангелия от Матфея, Нового завета господина нашего Христа») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-18]. В данном переплете объединены три сочинения:

- 1) «Евангелие от Матфея» на л. 1–59. Заключительная фраза содержит информацию, что данное сочинение было отпечатано в Санкт-Петербурге в 1819 г.
- 2) «Евангелие от Иоанна» на л. 1–50. Здесь отсутствует колофон.
- 3) «Деяния апостолов» — л. 1–71 и «Послесловие» на 72 л.

На форзацах имеются разные черновые записи на русском, монгольском и тибетском языках. Тибето-монгольская надпись означает «Поклоняюсь трем драгоценностям».

4. Следующая единица хранения — книга традиционной удлиненной формы — имеет размер 15x36,5 см. Шрифт несколько меньше, чем в рассмотренных выше изданиях. В мягкой обложке с названием «Biden-ü ejen ba tonilyaγči iisus

kristos-un sine kriis toytayal kemegdekü qamuу sudur-nууд-un nigen-e qoriуaysan orusiba» («Объединенные воедино все сочинения, называемые новые христианские положения нашего господина и спасителя Иисуса Христа») [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-17] представлены следующие сочинения:

- 1) «Maddhei-yin degedü ariluуsan yivanggili orusiba» («Евангелие от Матфея», л. 1–27);
- 2) «Marka-yin degedü ariluуsan yivanggili» («Евангелие от Марка», л. 1–18);
- 3) «Lük-a-yin degedü ariluуsan yivanggili» («Евангелие от Луки», л. 1–29);
- 4) «Iivan-a-yin degedü ariluуsan yivanggili» («Евангелие от Иоанна», л. 1–23);
- 5) «Lük-a-yin degedü ariluуsan apostol-ud-un üiledbürin-ü tuуuji» («Деяния апостолов Луки», л. 1–30);
- 6) «Ariluуsan apostol pavul-un roum-a-yin ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание апостола Павла римлянам», л. 1–13);
- 7) «Ariluуsan apostol pavul kemegçi-yin qorindh-a-yin ayimaytan-dur ilegegsen terigün biçig» («Первое послание святого апостола Павла коринфянам», л. 1–12);
- 8) «Ariluуsan apostol pavul-un qorindha ayimaytan-dur ögçü ilegegsen qoyaduуar biçig» («Второе послание святого апостола Павла коринфянам», л. 1–8);
- 9) «Ariluуsan apostol pavul-un yalata-yin ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла к галатам», л. 1–5);
- 10) «Ariluуsan apostol pavul-un ifiis-a ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла кефесянам», л. 1–5);
- 11) «Ariluуsan apostol pavul-un filiib-un ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла к филиппийцам», л. 1–4);
- 12) «Ariluуsan apostol pavul-un kovalos-a-yin ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла к колоссянам», л. 1–4);
- 13) «Ariluуsan apostol pavul-un thasalonige ayimaytan-dur ögçü ilegegsen nigedüger biçig» («Первое послание святого апостола Павла к фессалоникийцам», л. 1–3);
- 14) «Ariluуsan apostol pavul-un thasalonige ayimaytan-dur ögçü ilegegsen qoyaduуar biçig» («Второе послание святого апостола Павла к фессалоникийцам», л. 1–2);
- 15) «Ariluуsan apostol pavul-un timodhei kemegçi-dür ögçü ilegegsen terigün biçig» («Первое послание святого апостола Павла к Тимофею», л. 1–4);
- 16) «Ariluуsan apostol pavul-un timodhei-dür ögçü ilegegsen qoyaduуar biçig» («Второе послание святого апостола Павла к Тимофею», л. 1–3);
- 17) «Ariluуsan apostol pavul-un tid kemegçi-dür ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла к Титу», л. 1–2);
- 18) «Ariluуsan apostol pavul-un ehebiriy-e-yin ayimaytan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Послание святого апостола Павла к евреям», л. 1–9);
- 19) «Ariluуsan apostol yaköb kemegçi-yin бүгүде çiyуlyan-dur ögçü ilegegsen biçig» («Соборное послание святого апостола Иоанна», л. 1–4);
- 20) «Ariluуsan apostol piitar-un çiyуlyan-nууд-tur ilegegsen terigün biçig» («Первое соборное послание святого апостола Петра», л. 1–4);
- 21) «Ariluуsan apostol piitar-un çiyуlyan-nууд-tur ögçü ilegegsen qoyaduуar biçig» («Второе соборное послание святого апостола Петра», л. 1–3);
- 22) «Degedü ariluуsan apostol iovan-a-yin çiyуlyan-nууд-tur ögçü ilegegsen terigün biçig» («Первое соборное послание святого апостола Иоанна», л. 1–4);

23) «Ariluγsan apostol iovan-a-yin ögčü ilegegsen qoyaduγar bičig» («Второе послание святого апостола Иоанна», л. 1);

24) «Ariluγsan apostol iovan-a-yin ögčü ilegegsen yutuγar bičig» («Третье послание святого апостола Иоанна», л. 1);

25) «Ariluγsan apostol iüda kemekü-yin čiyuγan-nuγud-tur ögčü ilegegsen ilegegsen bičig» («Соборное послание святого апостола Иуды», л. 1);

26) «Degedü ariluγsan eiivan-a-yin yüngbilig-ün negegdal» («Откровения Иоанна», л. 1–13).

В колофоне отмечено, что данные переводы на монгольский язык выполнил Исаак Яков Шмидт.

Из приведенного содержания видно, что И. Я. Шмидтом был переведен и подготовлен к публикации практически весь Новый завет. К сожалению, в рассмотренном экземпляре не указана дата издания. Однако известно, что Новый завет был издан И. Я. Шмидтом в 1827 г. [Кульганек 2014: 6].

Отдельно необходимо отметить работу Иркутского архиепископа Нила<sup>1</sup>. Его обширная деятельность по переводу христианской литературы на бурятский язык (в монгольской графике) в хранении института представлена единственным экземпляром.

1. «Mongγol-un kele-ber, yusutu jalbaril-ud-un nom anu ogusibai» («Молитвослов на монгольском языке». СПб.: Синодальная типография, 1868. 48 л.) [ЦВРК. Монгольский фонд. Инв. № М-V-11]. На обороте титульного листа отпечатано: «С благословения святейшего правительствующего синода». Согласно церковно-славянскому и монгольскому содержанию, в молитвенник включены пять сочинений. Книга представлена в твердом переплете. По монгольскому тексту имеются указания на сочинения на церковно-славянской графике. Пагинация листов также обозначена церковно-славянским цифрами. Имеется краткий колофон о том, что перевод выполнен архиепископом ярославским и ростовским Нилом совместно с протоиреем Николаем Ниловичем Доржеевым<sup>2</sup>.

Большинство книг в хранении института находятся в удовлетворительном состоянии, за редким исключением присутствуют рукописные пометы.

### ***Коллекция Забайкальского краевого краеведческого музея имени А. К. Кузнецова***

Собрание христианской литературы на монгольском языке Забайкальского краеведческого музея состоит из 55 книг. Все книги идентичны вышеуказанному изданию «Ariluγsan apostol-ud-un üiledbürin-ü tuγujü ogušiba» («Деяния святых апостолов») [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/1-55] на л. 1–71а. В отличие от предыдущего экземпляра, хранящегося в институте, у музейных книг переплет картонный. Размеры (15,0x31,0 см) в обоих случаях фактически идентичные, как у музейных книг, так и в книгах, находящихся в ЦВРК ИМБТ СО РАН. На задней стороне обложки всех экземпляров обнаружен

<sup>1</sup> Архиепископ Ярославский и Ростовский Нил (Николай Федорович Исакович) (1799–1874) — епископ Русской православной церкви, в 1838 г. был назначен епископом Иркутским, Нерчинским и Якутским. Занимался изучением буддизма, переводом священного писания на монгольский язык.

<sup>2</sup> Николай Нилович Доржеев или Николай Иосифович Нилов-Доржеев (1815–1891) — бывший лама-гэлун, миссионер и переводчик Библии на монгольский язык.

тисненный штамп «Российское библейское общество». Особый интерес вызывают различные пометки, печати, экслибрисы и т. п. Они дают возможность реконструировать историю коллекции. На большинстве книг стоит штамп «Читинская учительская семинария 8 марта 1903». Данный штамп указывает на то, что коллекция изначально принадлежала Читинской учительской семинарии. Это областное учебное заведение было открыто в 1900 г. в целях подготовки учителей начальных классов. Оно просуществовало до 1921 г. (иногда пишется, что до 1918 г.)<sup>1</sup> [Мамкина 2006: 5]. Дата на печати, вероятно, указывает на время поступления книг в библиотечный фонд семинарии. Практически все книги подписаны фамилиями и именами учеников как на кириллической графике, так и на монгольской<sup>2</sup>. Судя по оставленным записям, книгу изучали ученики первых и вторых классов. Поскольку семинария состояла из двух классов, предмет на базе рассмотрения книги изучался в течение всего срока обучения в семинарии. Относительно предмета: возможно, книга в качестве учебного пособия использовалась по предмету «бурятский язык». На одном из экземпляров нарисован человек азиатской внешности, под рисунком запись на русском «Цэдэн талмач ученый рабжур» [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/13]. Вероятней всего, речь идет о преподавателе предмета. В книгах часто встречаются записи подобных следующим: «Сей Рабжур принадлежит воспитаннику Чит. учительской семинарии Павлу Кожикову» [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/44] и «Сей „Арилоксень“ принадлежит госпоже Колмогорцевой» [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/51]. Два слова «рабжур» и «арилосень» (тиб. rab 'gyur, монг. ariluᠤsan) рассматриваются учениками в качестве коррелята понятия «святой» и используются как наименование книги. В книгах часто встречается рукописная кириллическая транскрипция монгольских слов, служащая, вероятно, подсказкой в чтении текста. Многочисленные датировки, обнаруженные на экземплярах «Деяния святых Апостолов», указывают, что книги активно использовались с 1903 по 1904 гг. Предположительно, процесс изучения данного произведения на монгольском языке был прерван в 1905 г. После событий 1905 г. необходимость в данных текстах отпала. Поэтому они были переданы в Агинский буддийский монастырь, откуда поступили в краеведческий музей в 1938 г. Данное предположение в определенной степени опровергается обнаруженным штампом «Забайкальское отделение Русского географического общества» (ЗО РГО) на одном из экземпляров книги [ЗККМ. Книжный фонд. Инв. № ЧОМ-13574/22]. Возможно, данное собрание было передано в семинарию из ЗО РГО в 1903 г., а затем из семинарии попало в буддийский монастырь. Тем не менее, возможен и другой вариант, что из семинарии книги были переданы в ЗО РГО, и только после этого они поступили в монастырь.

Все книги из коллекции монгольской христианской литературы, хранящиеся в фондах краеведческого музея, находятся в удовлетворительном состоянии.

<sup>1</sup> Об истории Читинской учительской семинарии [Мамкина 2006; Мамкина 2018].

<sup>2</sup> Лесков, Размахнин, Чугуевский, Блинников, Кузнецов, Янков, Тюменцев, Сидякин, Кузнецов, Зайков, Золотовский, Епова, Карнапольцев, Миронов, Попов, Бенкочен, Кожиков, Плещалов, Ярославцев, Ваулин, Симинский, Паргачевский, Миронов, Гаврилов, Авдеев, Адамов, Павлович, Петров, Кожиков, Стремецкий, Пешоконов, Калминин, Колмогорцева, Шустов, Ловцов, Перебоев.

### Выводы

Содержательный анализ двух коллекций показал, что внутри христианской миссионерской деятельности в Забайкалье имело место своеобразное сотрудничество между протестантскими и православными миссиями. Текстологическая наполняемость книжного репертуара бурят-христиан зачастую формировалась за счет многочисленных переводов Библии. Данный факт подтвержден составом коллекций. Из 18 книг, хранящихся в ИМБТ СО РАН, 17 являются переводами Библии. Данные переводы готовились либо непосредственно протестантскими миссиями, либо косвенно, благодаря деятельности «Российского библейского общества».

Необходимо подчеркнуть исторический факт: наиболее перспективная деятельность в миссионерской работе среди монголо-бурятского населения — распространение христианства через начальное образование, — не получает постоянной поддержки внутри миссий на всем протяжении изучаемого периода. Об этом свидетельствует опыт создания монгольской грамматической литературы с миссионерским контекстом, что отмечается в работе Роберта Юилля, а также непродолжительность курса на базе монгольского перевода «Деяния святых апостолов» в Читинской учительской семинарии.

Изучение истории коллекций продемонстрировало, что в ряде случаев буряты-буддисты с интересом относились к результатам переводческой деятельности христианских миссий и хранили в своих библиотеках переводы Библии. Примером служит факт поступления в фонды ЗККМ собрания книг «Деяния святых апостолов» из библиотеки Агинского буддийского монастыря. Также об этом свидетельствует найденный на экземпляре «Кодунского издания Ветхого завета 1839 г.» оттиск владетельной печати настоятеля Аларского буддийского монастыря Нанзана Гармаева.

Российские коллекции монголоязычных христианских изданий, хранящиеся в различных российских учреждениях науки и культуры, в силу лингвистических и исторических обстоятельств в течение долгого времени оставались практически невостребованными с точки зрения их библиографического описания и научного изучения. Христианские книги на монгольском языке из фондов ИМБТ СО РАН и ЗККМ, благодаря своей территориальной принадлежности, способу производства и исторической ценности, имеют все признаки уникальности. Каждое подобное издание является в определенном смысле единственным, поэтому в настоящее время они становятся подлинными библиографическими раритетами. Содержательный анализ исследованных коллекций еще раз подтверждает необходимость подобных работ, способствующих выявлению целостной картины репертуара христианских изданий, непосредственно задействованных в развитии христианства в монгольской культуре.

### Источники

- ЦВРК. Монгольский фонд — Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Монгольский фонд.  
ЗККМ. Книжный фонд — Забайкальский краевой краеведческий музей имени А. К. Кузнецова Книжный фонд.



## Sources

- Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies (SB RAS); Center of Oriental Manuscripts and Xylographs, Mongolian Collection.  
Kuznetsov Zabaykalsky Krai Museum of Local History and Lore, Book Collection.

## Литература

- Доржиев 2015 — *Доржиев С. С.* Краткая история Аларского дацана // Аларский дацан: история и перспективы развития буддизма в Иркутской области: Мат-лы науч.-практ. конф. к 200-летию Аларского дацана. Кутулик: [б. и.], 2015. С. 29–40.
- Каравашкин, Юрганов 2005 — *Каравашкин А. В., Юрганов А. Л.* Регион Докса: Источниковедение культуры. М.: РГГУ, 2005. 210 с.
- Кульганек 2000 — *Кульганек И. В.* Неизвестная работа А. М. Позднеева о переводе Священного писания (из Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН) // *Altaica IV*. М.: ИВ РАН, 2000. С. 43–70.
- Кульганек 2014 — *Кульганек И. В.* И. Я. Шмидт на службе российской науки // *Mongolica*. Том XIII. 2014. С. 6–9.
- Мамкина 2006 — *Мамкина И. Н.* Забайкальские учительские семинарии: 1900–1921 гг.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Чита, 2006. 25 с.
- Мамкина 2018 — *Мамкина И. Н.* Повседневная жизнь учащихся в учительской семинарии // *Забайкалье историческое: мат-лы VII Межрегион. науч.-практ. конф.* / ред. Д. Н. Беспалько. Чита: Забайкальский гос. ун-т, 2018. С. 86–91.
- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурькин. Элиста: НПП «Джангар», 2012. 224 с.
- Полянская 2021 — *Полянская О. Н.* История востоковедения на страницах корреспонденции монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878) // *Mongolica*. Том XXIV. 2021. № 4. С. 16–24.
- Сазыкин 1996 — *Сазыкин А. Г.* The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl // *Manuscripta Orientalia*. Vol. 2. No. 2. June 1996. P. 44–49.
- Сазыкин 2001 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Т. II / отв. ред. Д. Кара. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.
- Тиваненко 2009 — *Тиваненко А. В.* История английской духовной миссии в Забайкалье (начало XIX столетия) / науч. ред. А. Д. Жалсараев. Улан-Удэ: Домино, 2009. 252 с.
- Успенский 1999 — *Успенский В. Л.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library / compiled by V. L. Uspensky with assistance from O. Inoue. Edited and Foreword by T. Nakami. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. XV, 530 p.
- Цыремпилов 2004 — *Цыремпилов Н. В.* Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M I of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences / compiled by N. Tsyrempilov. CNEAS Monograph Series. Vol. 17. Sendai: Tohoku University, 2004. 309 p.
- Цыремпилов 2006 — *Цыремпилов Н. В.* Annotated catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russia Academy of Sciences / compiled by N. Tsyrempilov. CNEAS Monograph Series. Vol. 24. Sendai: Tohoku University, 2006. 413 p.
- Шагжина 2000 — *Шагжина З. А.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Забайкалье (2-я пол. XVII – нач. XX вв.): дисс. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2000. 189 с.

References

- Dorzhiiev S. S. A concise history of Alarsky Datsan. In: Bolsokhоеva A. D. (ed.) Alarsky Datsan: History and Prospects for the Development of Buddhism in Irkutsk Oblast. Jubilee conference proceedings. Kutulik, 2015. Pp. 29–40. (In Russ.)
- Karavashkin A. V., Yurganov A. L. The Region of Doxa: Source Studies of Culture. Moscow: Russian State University for the Humanities, 2005. 210 p. (In Russ.)
- Kulganek I. V. Archive of Orientalists (St. Petersburg): Revisiting one unknown work by A. Pozdneev on translating the Holy Scripture. In: Altaica-IV. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2000. Pp. 43–70. (In Russ.)
- Kulganek I. V. Isaak J. Schmidt in the service of Russian science. In: Kulganek I. V. et al. (eds.) Mongolica-XIII. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2014. Pp. 6–9. (In Russ.)
- Mamkina I. N. Everyday student life at a teachers' training seminary. In: Bepalko D. N. (ed.) The Historical Transbaikalia. Conference proceedings. Chita: Transbaikal State University, 2018. Pp. 86–91. (In Russ.)
- Mamkina I. N. Teachers' Training Seminaries of Transbaikalia: 1900–1921. Cand. Sc. (history) thesis abstract. Chita, 2006. 25 p. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Tibetan- and Oirat-Language Buddhist Written Sources in Kalmykia's Collections. E. Bakaeva, A. Burykin (eds.). Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Polyanskaya O. N. History of Orientalism in the correspondence of a specialist in Mongolian studies O. M. Kovalevsky (1801–1878). *Mongolica*. 2021. Vol. XXIV. No. 4. Pp. 16–24. (In Russ.) DOI: 10.25882/t766-hh28
- Sazykin A. G. Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs. Vol. 2. D. Kara (ed.). Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 415 p. (In Russ.)
- Sazykin A. G. The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl. *Manuscripta Orientalia*. 1996 (June). Vol. 2. No. 2. Pp. 44–49. (In Eng.)
- Shagzhina Z. A. Missionary Activity of the Russian Orthodox Church in Transbaikalia: Mid-17<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries. Cand. Sc. (history) thesis. Ulan-Ude, 2000. 189 p. (In Russ.)
- Tivanenko A. V. A History of the British Ecclesiastical Mission in Transbaikalia: Early 19<sup>th</sup> Century. A. Zhalsaraev (ed.). Ulan-Ude: Domino, 2009. 252 p. (In Russ.)
- Tsyrempilov N. V. (comp.) Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M I of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. CNEAS Monograph Series 17. Sendai: Tohoku University, 2004. 309 p. (In Eng.)
- Tsyrempilov N. V. (comp.) Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. CNEAS Monograph Series 24. Sendai: Tohoku University, 2006. 413 p. (In Eng.)
- Uspensky V. L., Inoue O. (comps.) Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. T. Nakami (ed., foreword). Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999. XV, 530 p. (In Eng.)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК / UDC 398



**Савар = медведь и Кёкеде Мерген — персонажи  
космогонического мифа о небесном охотнике  
(на материале сказочно-эпической традиции калмыков)**

*Данара Владимировна Убушиева*<sup>1</sup>

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

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

 0000-0002-5547-4006. E-mail: [bib.danara@yandex.ru](mailto:bib.danara@yandex.ru)

© КалмНЦ РАН, 2022

© Убушиева Д. В., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Произведения фольклора, зафиксированные на рубеже XIX–XX вв., хранят представления о древней картине мира калмыков, восходящие к охотничьему укладу жизни и к космогоническим знаниям. Изучение сказочно-эпического наследия, содержащего свидетельства мифо-ритуальных знаний этноса, может существенно дополнить этнографические данные. *Цель* статьи — дополнить реконструкцию сюжета космогонического мифа о небесной охоте и смене времен года. *Материалом* исследования послужили калмыцкие сказочно-эпические образцы. В работе применены структурно-семантический, структурно-типологический и сопоставительный методы. *Результаты.* Анализ показал очевидность связи между Саваром = медведем и Кёкеде Мергеном, что согласуется со схемой: миф о медведе-охотнике → архаическое сказание о Саваре = медведе-охотнике → сказка — о Кёкеде Мергене-охотнике. Текстовая реализация показывает, что оба персонажа восходят к мифологическому сюжету о происхождении созвездия Орион. Но с той разницей, что сюжет о Саваре = медведе-охотнике сохранился у калмыков в имплицитном виде и в большей степени раскрывается через этнографический субстрат, тогда как у других монгольских народов существуют самостоятельные мифологические сюжеты о небесном охотнике Кёкеде Мергене. Изученные мотивы о чудесном рождении героя и пути, передвижении персонажей, восходящие к медвежьим и похоронным обрядам, а также связь с небесной кобылицей дополняют ранее исследованные мотивы движения Савара по лунной дороге, побратимства с Саваром = медведем, аналогичности сна Савара спячке медведя в совокупности с запретами, связанными со способностью медведя слышать, и традицией исполнения эпоса в вечернее, ночное зимнее время года. Они составляют комплекс мотивов, восходящих к ядерному мифологическому сюжету о небесной охоте и смене времен года. Рассмотренные связи между Саваром = медведем и Кёкеде Мергеном подтверждают смену космического медведя-охотника на антропоморфного персонажа и говорят о возможном существовании архаического сюжета с персонажем Саваром = медведем-охотником, так как образ богатыря Савара калмыцкого эпоса все еще содержит его антропоморфные признаки. Возможно, богатырь Савар = медведь является переходным образом между медведем-охотником и Кёкеде Мергеном, что согласуется с имеющейся в историографии

гипотезой о смене образа медведя на антропоморфного персонажа небесного охотника Кёкеде Мергена и подтверждается на сюжетно-мотивном фоне сказочно-эпического корпуса калмыков.

**Ключевые слова:** Савар = медведь, Кёкеде Мерген, космогонический миф, солнце, небесная кобылица, лапа, большой палец, чудесное рождение, путь героя


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

**Для цитирования:** Убушиева Д. В. Савар = медведь и Кёкеде Мерген — персонажи космогонического мифа о небесном охотнике (на материале сказочно-эпической традиции калмыков) // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 778–787. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-778-787

## Savar = Bear and Kökede Mergen — Characters from a Cosmogonic Myth of the Heavenly Hunter: Materials of the Kalmyk Folktale / Epic Tradition Analyzed

Danara V. Ubushieva<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Cand. Sc. (Philology), Senior Research Associate

 0000-0002-5547-4006. E-mail: bib.danara@yandex.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Ubushieva D. V., 2022

**Abstract.** *Introduction.* Folklore narratives recorded at the turn of the 20<sup>th</sup> century contain ideas inherent to the ancient worldview of Kalmyks and dating back to the period of hunting and cosmogonic knowledge. So, insights into folktale / epic heritage abundant in mythoritual experiences of the ethnos can significantly supplement the available ethnographic data. *Goals.* The article aims at supplementing a reconstruction of the cosmogonic mythical plot of the heavenly hunt and seasonal changes. *Materials and methods.* The paper employs the structural / semantic, structural / typological, and comparative methods to analyze some Kalmyk folktale and epic texts. *Results.* The analysis shows an obvious connection between Savar = bear and Kökede Mergen which is consistent with the scheme: myth of a hunter / bear → archaic legend of Savar = hunter / bear → folktale of Kökede Mergen the hunter. The textual implementations attest to that both the characters had evolved from the mythological plot about origins of the constellation Orion. However, the difference is that the story of Savar = hunter / bear has been preserved by Kalmyks in an implicit form and is rather manifested in ethnographic substrates, whereas other Mongolic peoples have independent mythological stories about the heavenly hunter Kökede Mergen. The examined motifs of the hero's miraculous birth and path, migrations of characters typical for bear-related and funeral rites, as well as the connection with the heavenly mare supplement the previously analyzed motifs of Savar's travels along the lunar road, brotherhood with the bear, similarity of Savar's sleep to the bear's hibernation coupled with prohibitions related to the bear's ability to hear, and the tradition of performing the epic only in evenings, at night, and in winter time. These cluster together to form a set of motifs derived from the nuclear mythological plot about the heavenly hunt and seasonal changes. The considered connections between Savar = bear and Kökede Mergen confirm the cosmic hunter / bear had been replaced by an anthropomorphic character, and attest to there

may have existed an archaic plot with the character Savar = hunter / bear, since the image of Savar the hero in the Kalmyk epic still retains anthropomorphic features of the latter. Perhaps, Savar the hero = bear is a transitional image between the hunter / bear and Kökede Mergen, which coincides with the hypothesis that the bear's image had been replaced by the anthropomorphic character of celestial hunter Kökede Mergen, and the latter be confirmed by plots and motifs of Kalmyk folktales and epic.

**Keywords:** Savar = bear, Kökede Mergen, cosmogonic myth, sun, heavenly mare, paw, thumb, miraculous birth, hero's path

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

**For citation:** Ubushieva D. V. Savar = Bear and Kökede Mergen — Characters from a Cosmogonic Myth of the Heavenly Hunter: Materials of the Kalmyk Folktale / Epic Tradition Analyzed. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 778–787. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-778-787

## Введение

Произведения фольклора, зафиксированные на рубеже XIX–XX вв., хранят представления о древней картине мира калмыков, восходящие к охотничьему укладу жизни и к космогоническим знаниям. Изучение сказочно-эпического наследия, содержащего свидетельства мифо-ритуальных знаний этноса, может существенно дополнить этнографические данные.

В предыдущих работах нами исследован мотив движения богатыря Савара против хода Солнца и мотив его охоты на оленей и маралов. Анализ показал, что данные мотивы восходят к сюжету космогонического мифа о небесном стрелке и трех маралах [Убушиева 2021]. Полученные результаты согласуются с мнением исследователей о том, что в архаическом охотничьем календаре предков калмыков основными символами являлись образы копытного животного и медведя [Бакаева 2020: 668]. Реконструкция мифо-ритуальных представлений калмыков о медведе выявила семантические параллели с культом медведя тунгусо-маньчжурских и тюрко-монгольских народов, проявляющиеся в эпических мотивах побратимства между богатырями Саваром и Хонгором, богатырского сна, аналогичного спячке медведя и движения Савара по лунной дороге. Более того, анализ подтвердил двойственную природу Савара = медведя [Убушиева 2022].

Исходя из совокупности данных, подтверждающих антропоморфную природу богатыря Савара, рассмотрим обнаруженные связи между персонажами Савар = медведь и Кёкеде Мерген.

Впервые гипотеза о связи мифологического медведя-охотника и богатыря Кёкеде Мергена на основе сведений о раннем календаре калмыков была высказана Э. П. Бакаевой. Исследователь отмечает, что «у народа саха медведя, о котором остерегались говорить плохо и громко, а иногда говорили, что он относится к злой силе, называли „дед“ („эсе“), „черный“, а также „кок“ — последнее наименование явно имеет общий корень с монгольским словом „көк“. Медведя охотники могли именовать даже именем „мрачного и гневливого“ божества, живущего на западной стороне на третьем небе — Улу-тойона» [Бакаева 2009: 39]. Автор, опираясь на гипотезу о монгольском влиянии на формирование бо-



жественных образов Чингис хана, Одон хана и Джилга хана в якутской культуре, реконструирует название месяца *көкэ* (монг. *хөхөө*) как наименование медведя, связанного с образом божеств, в функции которых входит регуляция времени и судьбы, и замечает, что «об этом же может свидетельствовать тот факт, что в типологически сходных мифах об освобождении солнца образ охотника у разных народов может быть связан с медведем или богатырем Кокодо Мергеном (второе слово может быть именем или определением „меткий“), в имени которого прослеживается тот же корень „кок“» [Бакаева 2009: 39].

Мы, в свою очередь, опираясь на данную гипотезу, предполагаем подтвердить ее на фольклорном материале калмыков и показать состоятельность схемы: миф о медведе-охотнике → архаическое сказание о Саваре = медведе-охотнике → сказка о Кёкеде Мергене-охотнике.

В предыдущих статьях, на наш взгляд, нам удалось аргументировать связь между мифологическим медведем-охотником и эпическим богатырем Саваром, в свете этого представляется актуальным рассмотреть связи между эпическим богатырем Саваром = медведем и сказочным Кёкеде Мергеном.

Основным материалом исследования послужат ранние сказочно-эпические образцы калмыцкого фольклора — эпическая песнь «*Deedü boqdo xān jangyariγun yabadaliγin tūli*» («Сказание о походе высокочтимого богдо Джангара хана»), известная в науке как песнь «О Замбал хане» [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15], и сказка «Цагада Мергн, Улада Мергн, Көкөдә Мергн һурвн көвүнә тууль» (Сказка о трех юношах — Цагада Мергене, Улада Мергене и Кёкеде Мергене) в записи И. И. Попова [ГА РО. СИФ. № 13805. Л. 103v–114r]. Следует отметить, что оригинальный текст сказки до настоящего времени не издан, сюжет известен в художественном переводе на русский язык «Сказка про бурую кобылицу и трех богатырей: Цагада-Мудрого, Улада-Мудрого и Кокодә-Мудрого» [Народное творчество Калмыкии 1940: 195–209; Калмыцкие сказки 1962: 31–45; Калмыцкие народные сказки 1962: 240–254].

### Особенная кобылица богатыря Савара и небесная кобылица-мать Кёкеде Мергена

Одним из очевидных связующих звеньев между богатырями Саваром и Кёкеде Мергеном является образ кобылицы. Это согласуется с мнением Н. Б. Дашиевой, которая отмечает, что произошла замена мифологемы «звезда-олень» на мифологему «звезда-конь», в виду перехода от охотничьего хозяйствования к скотоводческому [Дашиева 2001: 69].

В нашем случае — это кобылицы. Так, эпический богатырь Савар — единственный обладатель предназначенной кобылицы, а не скакуна (жеребца). Его кобылица Кюрюнг Галзан, имя которой в буквальном переводе означает «темно-рыжая с лысиной». В сказке «Цагада Мергн, Улада Мергн, Көкөдә Мергн һурвн көвүнә тууль» («Сказка о трех юношах — Цагада Мергене, Улада Мергене и Кёкеде Мергене») фигурирует *күргчи гун* ‘букв. темно-рыжая кобылица’, которая приходится небесной матерью богатырю Кёкеде Мергену.

Совпадение темно-рыжей масти кобылиц богатыря Савара и Кёкеде Мергена не случайно. Известно, что золотая окраска — это демонстрация связи с солнцем, признак иного мира [Пропп 2000: 369].

Кобылица Кюрюнг Галзан быстрее других скакунов богатырей и непременно побеждает в скачках, устраиваемых между ними. Также подчеркивается, что она на сажень быстрее ветра:

I песнь Б. Ц. — 11r (12) *bātur tayijini köbüün kündü γartai sabar* (13) *kürüng γalzan morini külog boluqsan* (14) *caqtān: sanānāsū delem xurdun bolnai:* (15) *salkināsan alda xurdun bolnai:* ‘Сына богатыря Тайджи — Тяжелорукого Савара, Когда кобылица Кюрюнг Галзан стала скакуном его, Была она на полусажень быстрее мысли и на сажень быстрее ветра’<sup>1</sup> [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 11r].

I песнь Б. Ц. — 11v (20) *xurdun geqsen morini* (21) *emēlen gesen dorān abād:* *kökö šil* (22) *temcēd köqlēd köqlēd γarči yabanai:* ‘Самая быстрая лошадь, седло под животом собрав, Ретиво в сторону небесного хребта устремилась’ [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 11v].

Такой же быстротой обладает и темно-рыжая кобылица, вскормившая Кёкеде Мергена, она вмиг исчезает, превратившись в тучу:

105r (5) *dakād güün delteriin činen xara üülen bolōd* (6) *xun duu γarād oqtoγuyūr yabād odnai:* ‘Кобылица, снова став черной тучей величиной с верхнее покрывало [кибитки], по-лебяжьби прокричав, в небеса поднялась’ [ГА РО. СИФ. № 13805. Л. 105r].

Здесь прослеживаются связи конь = ветер и конь = облако (туча) = птица. Быстрота может являться признаком иного происхождения, отражая мифологическое восприятие коня / лошади как символа явления природы.

Не противоречит небесному происхождению Кёкеде Мергена и его братьев их нахождение / рождение в яме для перегонки араки. Так, замечено, что «оба мира равно участвуют в глобальном — и самом значимом для человека — процессе круговорота жизни. Небо санкционирует жизнь, оно оплодотворяет. Но рождает земля — природное воплощение „телесного низа“» [Традиционное мировоззрение... 1988: 98].

С. Ю. Неклюдов отмечает, что «существует, наконец, мотив находки ребенка в тарбаганьей норе, причем именно необыкновенного ребенка, что, возможно, указывает и на его чудесное происхождение» [Неклюдов 2019: 77].

Следует отметить, что яма для перегонки *араки*, перекликающаяся с норой тарбагана, является символом места как рождения, так и смерти:

110r (11) *mūsiigi alaji okād:* (12) *xariu musin gerüür kürči irēd: kürči ireküleyigi musiin ekē-ni alād: arakiin nükün-* (13) *dū daraji okad: maliini nüülgēd:* ‘Убив муса, он вернулся в дом муса. Вернувшись, убил мать муса и закопал ее в яме для перегонки араки, скот его [к себе] перегнуть заставил’ [ГА РО. СИФ. № 13805. Л. 110r].

Здесь яма для перегонки араки воспринимается как граница, как вход в иной мир, как место рождения и смерти. Переход в этих местах осуществляется в бессознательном состоянии. Так, происходит с тремя младенцами и с убитыми старухами-мусами.

Таким образом, небесное происхождение героев проявляется не только в семантике теонима, но и через такие признаки как быстрота кобылиц и необыкновенное рождение в яме для перегонки араки = тарбаганьей норе.

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора статьи.

### Связь пути, движения персонажей с медвежьими и похоронными обрядами

Другим значимым процессом, по нашему мнению, является движение, перемещение героя, назовем его путь героя. В предыдущей статье нами рассмотрено семантически значимое движение Савара против солнца, которое связано с медвежьими и календарными обрядами [Убушиева 2022].

В сказке «Цагада Мергн, Улада Мергн, Көкөдә Мергн һурвн көвүнә тууль» («Сказка о трех юношах — Цагада Мергене, Улада Мергене и Кёкеде Мергене») можно выделить два вида пути. Путь героя и путь его суженой, которые совершенно различны. Герой преодолевает путь в один миг. Но в образце также представлено движение суженой Кёкеде Мергена, которая с приданным преодолевает путь из череды границ, препятствий, символизирующих инициацию, смерть и возрождение в ином мире, в мире мужа. Примечательно, что герой дает указания своей суженой по преодолению данного пути, скрыто говорящие о путевых вредителях:

110r (13) utār zursan-dām yabutan: kirsilēd zursun-dam 110v (1) üüdeltan: tögögögēr zursan-dam хоноқтун гәд ‘Там, где линию прочерчу, проезжайте, там, где крест начерчу, полдничайте, где круг начерчу, — там ночуйте, — сказал он [рагини]’ [ГА РО. СИФ. № 13805. Л. 110–110v].

В этом эпизоде наиболее явно прослеживается связь с похоронными и охотничьими обрядами. Известно, что линии, кресты и круги использовались в этих обрядовых действиях.

В первую очередь это символы предметов, препятствующих возвращению души умершего. В данном случае «умершей» является суженая Кёкеде Мергена.

Так, в похоронной обрядности тюрков Южной Сибири отмечается, что «возвращаясь с кладбища, „перегораживали“ дорогу скрещенными ветками, принимали другие меры предосторожности» [Традиционное мировоззрение... 1988: 73]. Примечательно, что в охотничьей обрядности, связанной с медведем, проявлялось представление о том, что он обладал душой, как и человек. Алтайцы, шорцы после удачной охоты на медведя, возвращаясь домой, «клали сзади себя поперек лыжного следа палки, чертили на снегу круги, чтобы *кут* не пришел следом. То есть поступали так же, как и при возвращении с похорон человека» [Новик 2019: 376]. Считалось, что душа медведя, так же как и человека, «не может преодолеть материальную преграду — палку или, попав в круг, начерченный на снегу, не в состоянии из него выйти» [Новик 2019: 377].

Указание на полдень, момент времени между восходом и заходом солнца, возможно, является кульминационным, показывающим смерть и возрождение, посредством приема пищи суженой, который завершает ее приобщение к роду мужа. Здесь же можно отметить, что движение, путь — «это жизнь и судьба». С. Ю. Неклюдов пишет, что «существует круг устойчивых семантических ассоциаций д у ш а — ж и з н ь — с у д ь б а (выделение автора. — С. Н.), воплощаемых в образах „пути“ и „нити“» [Неклюдов 2019: 66].

Таким образом, движение как в эпосе, так и в сказке имеет семантически значимую нагрузку и восходит к календарным, медвежьим, похоронным обрядам и обрядам инициации.

**Лапа, большой палец как признаки антропоморфности персонажа**

Еще одно важное связующее звено с образом медведя проявляется в этимологии имени богатыря Савара [Кичиков 1980: 431; Бакаева 2003: 88], которое в монгольских языках имеет значение «лапа» [КРС 1977: 435; БАМРС 2001: 65].

Более того, наряду с этимологией имени, восходящей к значению «лапа», необходимо учитывать: текст эпоса гласит, что трехлетний богатырь Савар тождественен величине большого пальца. Последний является отличительным признаком человека от животного, соответственно отрезание большого пальца есть превращение в животное:

І песнь Б. Ц. — 10v (3) mön töüni darūki (4) bātariini erkēn dūnggei yunун nastai (5) саqtani... ‘Следом за ним богатырь [Савар], когда величиной с большой палец трехлетним был...’ [НА РГО. Оп. 1. Р. 53. Д. 15. Л. 10v].

Наличие элементов лапы и большого пальца, связанных с Саваром = медведем, акцентирует антропоморфность персонажа. Исходя из анализа материалов можно выделить значимые звенья, составляющие образ богатыря Савара, — это медведь, лапа, большой палец, солнце.

С. Ю. Неклюдов отмечает, что «большой палец обладает по крайней мере двойной символической нагрузкой. Во-первых, его наличие является дифференцирующим признаком, отличающим человека от животного, лапа которого не имеет большого пальца (вспомним мотив превращения в зверя через отсечение большого пальца). Во-вторых, он заключает в себе силу мужчины-стрелка, которым перестает быть человек, лишившийся большого пальца» [Неклюдов 2019: 108–109].

В сказочном повествовании мотив отрезания большого пальца представлен в трансформированном виде с наложением мотива «поглощения и выплевывания» (смерть и возрождение). Так, старуха-мус, проглотив Кёкеде Мергена, отказывается выплюнуть его, тогда побратимы, изрезав ее на мелкие кусочки, находят его в ее мизинце:

113r (10) emegeigi cakūür cakūür čabčiid xaiyiya (11) xaiyiya baiji kōšēd amaraji sūtalani örkö dēre boqšada čibčeke-düni gēd torolba: čibčike-düni (12) xaiyiyaд olboi: zamilēd sūji okād tamkēn tataji sūnai ‘Изрубив, изрезав старуху на мелкие кусочки, искали они, искали его и, не найдя, присели отдохнуть, тут воробей, сев на дымник [кибитки]: — В мизинце ее, — сказал. Нашли они его в мизинце [старухи]. Там он сидел, скрестив ноги и покуривая трубку’ [ГА РО. СИФ. № 13805. Л. 113r].

Мотив нахождения героя в мизинце (чаще в большом пальце), или же величина героя с локоть или большой палец, вероятно, восходит к мотиву о чудесном, необычном появлении ребенка у бездетных старика и старухи. Но в настоящем эпизоде акцент сделан на мотив «проглатывания и выплевывания» персонажа, связанный с восстановлением утраченных ног, возвращением целостности и прежнего облика героя, через смерть и возрождение.

**Заключение**

Анализ показывает связь между Саваром = медведем и Кёкеде Мергеном, что согласуется с нашим предположением о состоятельности схемы: миф о медведе-охотнике → архаическое сказание о Саваре = медведе-охотнике → сказка о Кёкеде Мергене-охотнике. Текстовая реализация показывает, что оба персонажа

восходят к мифологическому сюжету о происхождении созвездия Орион. Но с той разницей, что сюжет о Саваре = медведе-охотнике сохранился у калмыков в имплицитном виде и в большей степени раскрывается через этнографический субстрат, тогда как у других монгольских народов существуют самостоятельные мифологические сюжеты о небесном охотнике Кёкеде Мергене. Следует также отметить, что сказка «Цагада Мергн, Улада Мергн, Кёкөдэ Мергн хурвн көвүнэ тууль» («Сказка о трех юношах — Цагада Мергене, Улада Мергене и Кёкеде Мергене») является единственным сюжетом с мифологическим персонажем Кёкеде Мергеном, зафиксированным среди калмыков.

Таким образом, изученные мотивы о чудесном рождении героя и пути, передвижении персонажей, восходящие к медвежьим и похоронным обрядам, а также связи с небесной кобылицей дополняют ранее исследованные мотивы движения Савара по лунной дороге, побратимства с Саваром = медведем, аналогичности сна Савара спячке медведя, в совокупности с запретами, связанными со способностью медведя слышать и традицией исполнения эпоса в вечернее, ночное зимнее время года, составляют комплекс мотивов, восходящих к ядерному мифологическому сюжету о небесной охоте и смене времен года.

Рассмотренные связи между Саваром = медведем и Кёкеде Мергеном подтверждают смену образа космического медведя охотника на антропоморфного персонажа. Возможно, существовали отдельные архаические сюжеты с персонажем Саваром = медведем-охотником, так как образ богатыря Савара калмыцкого эпоса все еще содержит его антропоморфные признаки. Возможно, богатырь Савар = медведь является переходным образом между медведем-охотником и Кёкеде Мергеном, что согласуется с гипотезой о смене образа медведя на антропоморфного персонажа небесного охотника Кёкеде Мергена и подтверждается на сюжетно-мотивном фоне сказочно-эпического корпуса калмыков.

### Источники

- ГА РО. СИФ — Государственный архив Ростовской области. Справочно-информационный фонд.  
Калмыцкие сказки 1962 — Калмыцкие сказки / сост. Б. Джимбинов. М.: Гос.изд-во худ. лит., 1962. 183 с.  
Калмыцкие народные сказки 1962 — Калмыцкие народные сказки. 2-е изд., доп. и исп. Элиста: Калмгосиздат, 1962. 331 с.  
НА РГО — Научный архив Русского географического общества.  
Народное творчество Калмыкии 1940 — Народное творчество Калмыкии. Сталинград; Элиста: Обл. книгоизд-во, 1940. 315 с.

### Sources

- State Archive of Rostov Oblast. Reference Information Collection. (In Russ.)  
Dzhimbinov B. (comp.) Kalmyk Tales. Moscow: State Publishing House of Fiction, 1962. 183 p. (In Russ.)  
Ilishkin I. K., Ochirov U. U. (eds.) Kalmyk Folktales. 2<sup>nd</sup> ed., rev. and suppl. Elista: Kalmgosizdat, 1962. 331 p. (In Russ.)  
Kravchenko I. I. (comp.) Folklore of Kalmykia. Stalingrad, Elista: Kalmyk Oblast Book Publ., 1940. 315 p. (In Russ.)  
Russian Geographical Society, Scientific Archive.



## Литература

- Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Добуддийские верования калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 358 с.
- Бакаева 2009 — *Бакаева Э. П.* Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с
- Бакаева 2020 — *Бакаева Э. П.* Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 3. С. 661–687. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. Т. 3. *Ө–Ф* / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2004. 440 с.
- Дашиева 2001 — *Дашиева Н. Б.* Календарь в традиционной культуре бурят (опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования). Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2001. 299 с.
- Кичиков 1980 — *Кичиков А. Ш.* Об итогах изучения «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: мат-лы Всесоюзн. науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, ГРВЛ, 1980. С. 428–436.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. М.: Индрик, 2019. 520 с.
- Новик 2019 — *Новик Е. С.* Миф и ритуал народов Сибири. Избранные статьи / сост. С. С. Макаров; отв. ред. О. Б. Христофорова; вступ. ст. С. Ю. Неклюдова, О. Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019. 451 с.
- Пропп 2000 — *Пропп В. Я.* Русская сказка (Собрание трудов В. Я. Проппа) / науч. ред., коммент. Ю. С. Рассказова. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.
- Традиционное мировоззрение... 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
- Убушиева 2021 — *Убушиева Д. В.* Мотивы космогонического мифа о небесном охотнике и трех маралах в фольклоре калмыков // *Монголоведение*. 2021. Т. 13. № 3. С. 567–576. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576
- Убушиева 2022 — *Убушиева Д. В.* Медведь в калмыком фольклоре: реконструкция по сравнительно-типологическим признакам // *Oriental Studies*. 2022. Т. 15. № 3. С. 616–627. DOI: 10.22162/2619-0990-2022-60-3-616-627

## References

- Bakaeva E. P. Pre-Buddhist Beliefs of Kalmyks. Elista: Dzhangar, 2003. 358 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Sacral Codes of Kalmyk Culture. Elista: IKIAT, 2009. 159 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient beliefs and later Buddhist additions. Part 2. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 3. Pp. 661–687. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687
- Dashieva N. B. Calendar in Buryat Traditional Culture: A Study in History, Ethnography, and Cultural Genetics. Ulan-Ude: East Siberian State Academy of Culture and Arts, 2001. 299 p. (In Russ.)
- Kichikov A. Sh. Exploring the Jangar: [Interim] results summarized. In: *The Jangar and Issues of Epic Tale-telling among Turko-Mongols*. Conference proceedings (Elista, 17–19 May 1978). Moscow: Nauka — GRVL, 1980. Pp. 428–436. (In Russ.)
- Lvova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Usmanova M. S. Traditional Worldviews of South Siberian Turks: Space and Time. *The World of Things*. Novosibirsk: Nauka, 1988. 224 p. (In Russ.)
- Muniev B. D. (ed.) *Kalmyk-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)

- Neklyudov S. Yu. Folklore Landscape of Mongolia: Myth and Ritual. Moscow: Indrik, 2019. 520 p. (In Russ.)
- Novik E. S. Myth and Ritual of Siberia's Peoples: Selected Articles. S. Makarov (comp.), O. Khristoforova (ed.), S. Neklyudov (foreword). Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019. 451 p. (In Russ.)
- Propp V. Ya. The Russian Folktale: Collected Writings of V. Ya. Propp. Yu. Rasskazov (ed.). Moscow: Labirint, 2000. 416 p. (In Russ.)
- Pyurbeev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 3: Ө–Ф. Moscow: Academia, 2004. 440 p. (In Mong. and Russ.)
- Ubushieva D. V. Bear in Kalmyk Folklore: Semantic Typological Reconstruction Approached. *Oriental Studies*. 2022; 15(3): 616–627. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2022-60-3-616-627
- Ubushieva D. V. Cosmogonic myth of heavenly hunter (Sirius) and three marals (Orion's Belt): The motifs in Kalmyk folklore revisited. *Mongolian Studies*. 2021. Vol. 13. No. 3. Pp. 567–576. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2021-3-567-576


**ЯЗЫКОЗНАНИЕ**


УДК / UDC 398.91



## **Концепт «дом» в языковой картине мира монголоязычных народов**

*Сэсэгма Дмитриевна Гымпилова<sup>1</sup>, Баир Цыремпилович Гомбоев<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)  
кандидат филологических наук, научный сотрудник  
 0000-0002-4251-3379. E-mail: gymps70@yandex.ru

<sup>2</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (д. 6, ул. Сахьяновой, 670047 Улан-Удэ, Российская Федерация)  
кандидат исторических наук, научный сотрудник  
 0000-0003-3484-5311. E-mail: barguten@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Гымпилова С. Д., Гомбоев Б. Ц., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Статья посвящена исследованию одного из базовых концептов национальной картины мира — концепта *дом*. *Цель* исследования заключается в определении и выявлении семантических особенностей данного концепта на материале фольклорных текстов монгольских народов, в частности паремий бурят, калмыков, монголов. *Методы* исследования. При анализе фольклорных текстов использованы структурно-семантический, структурно-типологический методы, позволившие рассмотреть разные семантические аспекты концепта *дом*. *Результаты.* Изучение пословичного фонда бурят показало, что паремии, характеризующие данный концепт, могут быть условно разделены на две группы. В первую группу включены фольклорные тексты, которые характеризуют непосредственно общее значение слова «дом», во вторую — пословицы с дополнительным значением, который проявляется при помощи концепта *дом* в зависимости от различных жизненных ситуаций. В ходе исследования выявлено, что образ *дома* сквозь призму пословиц не только значительно расширяет свое смысловое содержание, но и характеризует особенности национальной картины мира монгольских народов, их ментальность. Анализ семантических особенностей паремий монгольских народов с компонентом *гэр / дом* показал, что данный концепт включает в себя достаточное количество понятий, от собственного значения как дом-жилище, домашний очаг и до метафорического переноса значения как семья, малая родина. Изучение бурятских, калмыцких и монгольских пословиц позволило не только выявить универсальность бинарной схемы «свой / чужой» в контексте культурного пространства, но и попытаться охарактеризовать традиционное мировоззрение кочевых народов через призму их хозяйственной и социокультурной деятельности.

**Ключевые слова:** монгольские народы, буряты, калмыки, монголы, фольклорная картина мира, концепт *гэр / дом*, семантика, пословицы

**Благодарность.** Статья подготовлена в рамках государственного задания — проект «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона» (номер госрегистрации: 121031000259-6).


**Для цитирования:** Гымпилова С. Д., Гомбоев Б. Ц. Концепт «дом» в фольклорной картине мира монголоязычных народов // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 788–799. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-788-799

## The Concept *Ger* ‘Home’ in Linguistic Worldviews of Mongols

*Sesegma D. Gympilova*<sup>1</sup>, *Bair Ts. Gomboev*<sup>2</sup>


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

Cand. Sc. (Philology), Research Associate

 0000-0002-4251-3379. E-mail: gymps70@yandex.ru

<sup>2</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova St., 670047 Ulan-Ude, Russian Federation)

Cand. Sc. (History), Research Associate

 0000-0003-3484-5311. E-mail: barguten@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Gympilova S. D., Gomboev B. Ts., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The article examines a basic concept of any linguistic worldview — that of home (Mong. *ger*). *Goals.* The study aims at identifying and revealing semantic features of the concept in folklore texts of Mongolic peoples — Buryat, Kalmyk, and Mongolian paroemias. *Methods.* Folklore texts are analyzed with the aid of the structural / semantic and structural / typological methods that make it possible to consider different semantic aspects of the concept *ger* ‘home’. The analysis of Buryat proverbs shows the paroemias characterizing the concept can be divided into two groups: group one to include folklore texts that directly characterize somewhat general meaning of the word *ger* ‘home’, while group two is compiled from proverbs with an additional meaning manifested through the use of the concept ‘home’ depending on various life situations. *Results.* The work reveals the image of home — through the prism of proverbs — not only essentially expands its semantic content, but also characterizes specificities of ethnic worldviews inherent to Mongolic peoples, their mentality patterns. Our semantic analysis of Mongolic paroemias with the component *ger* ‘home’ shows the concept comprises quite a number of semes — from ‘house’, ‘dwelling’, and ‘hearth’ to ‘family’ and even ‘homeland’ (metaphorical meanings). The investigation of Buryat, Kalmyk, and Mongolian proverbs proves instrumental not only in revealing a universal nature of the binary scheme ‘us–them’ in cultural contexts, but also in an attempted characterization of the traditional nomadic worldview through the prism of specific economic and sociocultural activities.

**Keywords:** Mongolic peoples, Buryats, Kalmyks, Mongols, folklore worldview, concept *ger* ‘home’, semantics, proverbs

**Acknowledgements.** The reported study was funded by government assignment, project no. 121031000259-6 ‘Peoples of the Baikal Region: Exploring Ethnocultural Identity in Architectonics of Folklore and Literary Texts’.

**For citation:** Gympilova S. D., Gomboev B. Ts. The Concept *Ger* ‘Home’ in Linguistic Worldviews of Mongols. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 788–799. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-788-799

## Введение

В традиционном мировоззрении монгольских народов кочевое жилище (юрта) представляло собой модель культурного освоенного пространства и являлось одной из высших ценностей. Юрта, являясь традиционным типом жилища монгольских народов, всегда отражала определенные представления о мироздании Вселенной, принципах его ориентации. Если рассматривать объекты данного пространства, то одним из главных и священных мест в юрте является очаг. Жилое «освоенное» пространство простиралось при этом вокруг очага с четким делением на центральную и периферийную часть, т. е. от центра к периферии, с делением на мужскую и женскую стороны.

Национальная самобытность, особенности мышления всегда находили свое отражение в языке любого народа сквозь призму конструирования фольклорной картины мира. Поэтому смысловое поле любого языка включает в себя такие ключевые универсальные концепты, как Дом, Семья, Родина, Любовь, Жизнь, Судьба и др., которые характеризуют его ментальную специфику и являются значимыми для модификации общей картины мира. Тем не менее, несмотря на свою универсальность, эти концепты в каждом языке могут обретать свою национально-культурную окраску и быть маркерами этнокультурной идентичности.

Понятие «дом» представляет собой одно из важнейших составляющих национальной культуры любого народа, и потому считается одним из ключевых и в этнической картине мира монгольских народов. Данное понятие достаточно широко характеризует оппозицию «свой-чужой», а также представления человека о доме как модели Космоса, Вселенной, согласно которой было определено все внутреннее его освоенное пространство.

Дом как жилище у кочевых народов являлся пространством, «хранилищем» семейных, культурных обычаев и традиций, при этом жилище выполняло еще и защитную функцию, включающую и задачу уберечь жизнь человека от «иногo» мира. Человек тесно взаимосвязан с домом, поскольку в нем протекала вся его жизнь и происходили практически все ключевые обряды его жизненного пути: рождение, свадьба, смерть и т. д.

Дом, в котором есть родной очаг, был всегда. Дом также является символом модели Вселенной, согласно с которой было определено все внутреннее его освоенное пространство. Поскольку «дом — это мир, приспособленный к масштабам человека и созданный им самим, человек создает для себя мир / дом по образу внешнего мира, но приспособлявая его к своим размерам» [Цивьян 1978: 73].

Народные представления кочевых народов о юрте-доме имели национальную специфику, которая была обусловлена природными, климатическими условиями, определенным укладом кочевой жизни, традициями, обычаями.

Дом как жилище, строение рассматривался в этнографических и лингвокультурологических исследованиях [Цивьян 1978; Байбурин 1983; Верещагин, Костомаров 2000; Воркачев 2001; и др.]. Так, А. К. Байбурин отмечал, что «жилище — один из ключевых символов культуры» [Байбурин 1983: 9]. Жилище считалось своим «освоенным» пространством, оно было выделено из природы. По внутреннему содержанию жилища, по тому, что создали проживающие в нем люди, как они его наполнили — можно было понять духовное пространство дома.



Е. М. Верещагин и В. Г. Костомаров, исследуя *дом* как пространство, пишут, что «дом (home) — разновидность пространства, причем он ассоциируется сугубо со „своим“ пространством, как-то отгороженным от внешнего мира. Он является связующим звеном в общей картине мира: с одной стороны, дом принадлежит человеку, с другой — связывает человека с внешним миром» [Верещагин, Костомаров 2000: 65].

Юрта — жилище монгольских народов — исследована в разных аспектах: как тип кочевого жилища [Вайнштейн 1976; Жуковская 1988; Содномпилова 2005], как модель вселенной [Wasilewski 1976]. Кочевые народы «свое жильё могли рассматривать как некий центр, вокруг которого находятся все более расширяющиеся круги освоенного пространства: 1) жилище, 2) пространство, примыкающее к юрте, 3) территория за пределами коновязи, используемая родом для хозяйственной деятельности» [Жуковская 1988: 25]. В монголоведении кочевое жилище исследовалось в аспекте стереотипов и их воспроизводства в современной культуре [Бакаева 2003; Бакаева, Сангаджиев 2005; Шараева 2020], анализировались лингвокультурологические аспекты понятийного аппарата, связанного с жилищем [Есенова 2012; Бардамова 2021]. Э. П. Бакаева отмечает, что «жилище является важным компонентом культуры, стоящим в одном ряду с одеждой и пищей. Прежде всего, как место обитания человека, оно является одним из маркеров пространства, освоенного человеком, представителем конкретного этноса» [Бакаева 2003: 225]. Обращается внимание на то, что у кочевых скотоводов существовали два типа жилища: «Первое — „жолм“ (джолум), небольшая кибитка. Второе — „деглэ“ — кибитка без верхнего круга и дымника» [Бакаева 2003: 223]. Эти типы жилищ — «жолм» и «деглэ» — как имеющие несовершенные конструкции и лишенные семантики модели мироздания, согласно мировоззрению калмыков, не могли быть этническими символами. «... анализ семантики жилища монгольских народов — юрты подтверждает вывод <...> о том, что сложение кочевого хозяйства происходило одновременно со сложением этнических стереотипов, которые характерны для всех компонентов материальной культуры» [Бакаева 2003: 230]. Т. С. Есеновой приходит к выводу о том, что «кочевой образ жизни калмыков в первую очередь ассоциируется с *гер* ‘юртой’, традиционным жилищем кочевников. Концепт „гер / юрта“ отражает представления калмыков об устройстве мира, определяет правила поведения в калмыцком жилище, формирует специфику гостеприимства» [Есенова 2012: 8]. Т. И. Шараева в своем исследовании также отмечает, что «номадический образ жизни способствовал тому, что в представлениях кочевников их переносное жилище являлось уменьшенной копией модели мира, а все предметы в жилище были полисемантическими символами, что позволяло использовать их одновременно в двух сферах: сакральной и обыденно-практической. У калмыков при установлении традиционного кочевого жилища маркировались его внешние и внутренние границы посредством установления специальных шестов, вокруг которых поэтапно расширялось и упорядочивалось будущее жилое пространство» [Шараева 2020: 52]. Е. А. Бардамова, описывая категорию пространства, отмечает, что «в картине мира пространство членится на ряд составляющих его элементов: в нем выделяются сакральное и бытовое, освоенное и неосвоенное, доступное

и недоступное, свое и чужое, мужское и женское, враждебное и доброжелательное для человека. Анализ фактического материала показывает, что пространство, объективированное обыденным языковым сознанием, может быть условно поделено на жилищное пространство, динамическое пространство и пространство рода» [Бардамова 2021: 12].

Исследования традиционного жилища проводились и монгольскими исследователями — Д. Майдаром [Майдар 1981], Л. Батчулууном [Батчулуун 1999], Х. Сампилдэндэвом [Сампилдэндэв 1985] и др.

Работ, посвященных образу жилища в картине мира, выявляемой на материалах фольклора, исследований функций жилища как фольклорного символа, к сожалению, немного. Наибольший интерес в плане изучения жилища в фольклорных произведениях представляет исследование Д. А. Бурчиной «Эволюция жилища и ее отражение в бурятском героическом эпосе» [Бурчина 1993], в котором автор акцентирует внимание на проблеме происхождения разных типов жилища — бытовавших ранее, а также используемых в настоящее время у бурят. В статье приводятся различные археологические, этнографические фольклорные сведения. Д. А. Бурчина при проведении анализа типологии жилищ, упоминаемых в бурятских эпических текстах, заключает, что «в бурятском героическом эпосе нашли отражение практически все формы жилищ, действующих в хозяйственном комплексе, а также сама динамика возникновения жилищ» [Бурчина 1993: 158].

На наш взгляд, еще недостаточно выявлена связь жилища с социальной структурой монгольского общества. В этом плане права М. М. Содномпилова, говоря о том, что не решены вопросы по проблеме освоения пространства в традиционном мировоззрении бурятского этноса, также недостаточно изучены принципы организации культурного пространства в жилище [Содномпилова 2005: 7–9].

В монгольских языках понятие «дом» выражено одной лексической единицей: бур. *гэр* [БРС 2010: 240], монг. *гэр* [БАМРС, I 2001: 481], калм. *гер* [КРС 1977: 138]. У кочевых народов было несколько видов жилища, однако наиболее популярным до относительно недавнего времени являлась войлочная юрта. Словосочетания бур. *һэеы гэр* [БРС 2010: 240], калм. *ишкэ гер* [КРС 1977: 138], монг. *эсгий гэр* [БАМРС, I 2001: 481] обозначают именно ‘войлочный дом (юрта)’. «Разновидность дома может уточняться путем присоединения к нему слова, называющего материал, из которого построен дом, например, халх.-монг. *эсгий гэр*, бур. *һэеы гэр*, зап.-бур. *эһэгэй гэр*, калм. *ишкэ гер*, стп.-монг. *isegei ger* ‘войлочная юрта, юрта скотовода-кочевника’, х.-монг. *модон гэр*, бур. *модон гэр*, калм. *модн гер*, стп.-монг. *modun ger* ‘деревянная изба, бревенчатый дом’, х.-монг. *чулуун гэр*, бур. *шулуун гэр*, калм. *чолун гер*, стп.-монг. *çilaγun ger* ‘каменный дом’» [Рассадин Трофимова, Чулуунбаатар 2017: 135]. Слова бур. *гэр*, монг. *гэр*, калм. *гер*, кроме описания дома-юрты, имеют еще значения: дом, домашний очаг, семья, двор, хозяйство.

Цель настоящей статьи — определить и выявить семантические особенности концепта *дом* на материале фольклорных текстов монгольских народов, в частности паремий бурят, калмыков, монголов.

### Образ дома в пословичном фонде бурят, калмыков, монголов

Жилище как модель пространства кочевых народов всегда считалось своим пространством, т. е. это «... освоенное пространство — всегда систематизированное пространство, подвергнувшееся некоторой ценностной акцентировке <...> содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое; принадлежащее человеку; связанное с понятием доли, судьбы; главное (сакральное); связанное с огнем очага и т. п.» [Байбурин 1983: 19].

Концепт *гэр / дом* нашел свое отражение и в устной традиции монгольских народов, в частности паремиях.

#### *Компонент гэр / дом в оппозиции свой – чужой*

Известно, что бинарная позиция *свой – чужой* является наиболее универсальной и часто представлена в традиционной культуре разных народов. В доме, как жилище, было *свое* пространство, вне дома — *чужое*. Анализ пословиц с компонентом *гэр / дом* показал, что в них слово *дом* имеет следующие значения:

1) характеристика отчего дома, родного очага как лучшего, чем чужого:

Монгольская пословица:

*Хүний гэрт тос уусанд орвол,  
Өөрийн гэрт ус уусан дээр.*

‘Чем в чужом доме есть масло,  
лучше в своем пить воду’<sup>1</sup>.

[Монгол цэцэн үгийн далай 1966: 98].

С аналогичным значением встречается пословица и у калмыков:

*Куунэ гертэс тос уусн дорхнь,  
Эврэ гертэс ус ууснь деер.*

‘Чем в чужом доме есть масло,  
Лучше в своем пить воду’.

[Пословицы ...2018: 103].

Бурятская пословица:

*Гэр дээрэ гэдэнэ садхалан.*

‘Дома и желудок сыт’.

[Мадасон 1960: 12].

2) характеристика своего и чужого дома в зависимости от нахождения в нем человека:

*Айлда — намар,  
Гэртээ — хабар.*

‘В чужом доме — осень,  
У себя в доме — весна’.

[Пословицы ...2018: 248].

Калмыцкая пословица:

*Ээлд одхдан — намр,  
Гертэн ирхднь — хавр.*

‘Идешь в гости — чувствуешь себя как осень,  
Вернешься домой — чувствуешь себя как весной’.

[Пословицы ...2018: 161].

#### *Дом — Родина, родная страна*

Среди других значений четко выделяется более широкое значение «Родина, родная страна», которое всегда соотносилось с домом. Примечательно, что в таких паремиях часто указывается конкретное наименование дома — войлочная юрта. В современном бытовании бурятских и монгольских пословиц,

<sup>1</sup> В статье переводы пословиц выполнены С. Д. Гымпиловой.

в которых указана та или иная разновидность дома, практически не встречается войлочная юрта. В основном в пословицах встречается общеупотребительное слово *гэр*:

*Тооногуй нэеы гэр байдаггүй,  
Тоонтогуй хүн байдаггүй.*

‘Не бывает войлочной юрты без верхней части,  
Нет человека без Родины’  
[Дамбаев 2012: 66].

*Түрэхэн дайда —  
Түрэл эхэ,  
Хүнэй дайда —  
Хойто эхэ.*

‘Родная земля —  
Мать родная.  
Чужая земля —  
Мачеха’  
[Мадасон 1960: 13].

Паремии монгольских народов призывают человека жить там, где родился, любить и защищать родную землю. В изречениях такого рода четко прослеживаются обозначения, которые характеризуют определенное отношение человека к Родине и чужбине.

*Лучше родной земли нет ничего:*

*Өөрын дайда дулаан,  
Харшин дайда хүйтэн.  
Өөрын газарай үбэлыньше ногоон.*

‘Родная земля — тепла,  
Чужая — холодна.  
На родной земле и зима зелена’  
[Онъһон үгэ оностой 1970: 13].

Монгольская пословица:

*Өөрийн газар үтэр,  
Хүний газарт осор.*

‘Своя земля торопит,  
Чужая — удерживает’  
[Монгол цэцэн үгийн далай 1966: 57].

У калмыков же встречается паремия о Родине в более развернутом виде:

*Гертээн уңгиннь нер дуудул,  
Харин назрт төрскнэнь нер дуудул.*

‘Дома чти и славь своих предков,  
В чужом краю прославляй честь  
своей Родины’  
[Пословицы ...2018: 162].

Можно сказать, что пословицы с компонентом *дом / гэр* показывают, что данный концепт является «...универсальной схемой, ярко характеризующей взаимоотношения ключевых концептов духовного универсума монгольских народов — образа „своего мира“, родной земли и противопоставленного ему образа неизведанного пространства» [Санжеева 2011: 157].

**Группы изречений о доме, в которых концепт дом использован в прямом или переносном смысле**

В паремиологическом фонде монгольских народов, характеризующем концепт *дом / гэр*, можно условно выделить две группы изречений, при этом в них не конкретизируется, идет ли речь о кочевом или стационарном доме. Пословицы, которые можно отнести к **первой группе**, в большинстве своем

характеризуют дом как жилище, свое пространство, взаимоотношения членов семьи дома, также описываются в них черты человека в доме и вне дома.

*Дом для человека — важная составляющая, защита от чужого, поэтому дома человек всегда в безопасности:*

Бурятские пословицы:

*Өөрыншини гэрэй хананууд  
Убшэнгыеш эмшэлэн аргалдаг,*

*Гэр дээрээ байһан нохойн һүүл дээрээ.*

‘В своем доме и стены  
От болезни вылечат’  
[Дамбаев 2012: 56].

‘Дома и у собаки хвост выше поднят’  
[Мадасон 1960: 62].

Калмыцкая пословица:

*Гер бээхлэ — оддг,  
Гегэн бээхлэ — мөргдг.*

‘Есть дом — то заходят,  
Есть божество / перерожденец — молятся’  
[Пословицы... 2018: 162].

Монгольская пословица:

*Гэр дулаан,  
Гэдэс цатгалан.*

‘Дом теплый,  
Желудок сытый’  
[Монгол цэцэн үгийн далай 1964:25].

Кроме этого, в паремиях монгольских народов находит отражение тема значимости, ценности дома для человека. В них характеризуются особенности «взаимоотношений» хозяина и дома: каким может быть человек без дома, и, соответственно, как выглядит дом без хозяина:

Бурятские пословицы:

*Гэр, малгүй хүн,  
Нохойһоо доро.*

‘Человек без дома, скота,  
Хуже собаки в доме’  
[Мадасон 1960: 47].

*Эзэгүй гэр,  
Эрэгүй эхэнэр.*

‘Дом без хозяина,  
[Как] женщина без мужа’  
[Пословицы... 2018: 265].

Калмыцкая пословица:

*Гер мал уга күн  
Гендн нохад орхнь дор.  
Гер уга күүнэ геснь өлн гидг.*

‘Человек, не имеющий ни юрты, ни скота,  
Хуже бродячего пса.  
Бездомный вечно голоден’  
[Пословицы... 2018: 162].

Монгольская пословица:

*Гэртэй хүн хэвтдэг,  
Гэргүй хүн түнэдэг.*

‘Имеющий дом полеживаает,  
Не имеющий — бродит’  
[Монгол цэцэн үгийн далай 1966: 24].

Отметим, что в афористических выражениях монгольских народов также отражены особенности поведения человека, находящегося в родном доме и вне



дома. Зачастую в афористических выражениях такого типа больше характеризуются отрицательные качества характера человека:

Монгольская пословица:

*Гэртээ гэдгэр,  
Гаднаа ганагар.*

‘В доме — упрямый,  
Снаружи дома — важный’  
[Монгол цэцэн үгийн далай 1966: 24].

Вторую группу образуют в большинстве пословицы, основное значение которых метафорически переносится на образ дома. Пословицы такого рода могут употребляться в прямом значении, но также могут быть осмыслены метафорически и соотноситься с различными жизненными ситуациями, не связанными с домом. Например, в бурятской паремии данное значение принимают в основном слова «дом / гэр», «үүдэ *хайтай гэр*» — ‘дом с надежной дверью’:

*Үүлэгүй тэнгэрихээ хура орохогүй,  
Үүдэ *хайтай гэр*хээ хоб гарахагүй.*

‘На безоблачном небе дождя не будет,  
Из дома с надежной дверью сплетен не будет’  
[Мадасон 1960: 236].

В пословицах также даются рекомендации, каким дом должен быть (например, надежным, т. е. не выносить сор из избы): *Толгой хахараашье хаа, малгай соогоо, тохоног хухараашье хаа, хамсы соогоо* (бур.) [Пословицы... 2018: 333] — *Тоха келтрм — ханцундан, толһа келтрм — махладан* (калм.) [Котвич 1972: 84], ‘Локоть хоть и треснул, но в рукаве; голова разбита, но в шапке’. Хотя в этих примерах не упоминается слово *дом / гэр*, но смысл их напрямую с ним связан.

Отметим, что в пословицах сквозь призму концепта *дом* может передаваться оценка как положительных, так и отрицательных характеристик человека. В большинстве своем в текстах пословиц представлены качественные характеристики женщин, мужчин, которые можно рассмотреть посредством бинарной оппозиции хороший / плохой. Такого рода паремии используются в качестве совета, назидания. Например, бурятские пословицы:

*Гайн хамган гэрэй шэмэг,  
Муу гэргэн гэрэй дарамта.*

‘Хорошая жена — украшение дома,  
Плохая — обуза дома’  
[Онъһон угэ оностой 1970: 141].

*Эрын хайн турын шэмэг,  
Эхэнэрэйн хайн гэрэй шэмэг.*

‘Хороший муж — украшение свадьбы,  
‘Хорошая жена — украшение дома’  
[Онъһон угэ оностой 1970: 104].

Калмыцкая пословица:

*Күүкд күүнэ сээг гертнь одад мед,  
Залу күүнэ сээг мөрн деер мед.*

‘Хорошую девушку, зайдя в дом, узнаешь,  
Хорошего парня на коне узнаешь’  
[Пословицы ...2018: 67].

Также встречается бурятская пословица, в которой отрицательная черта человека дается в сравнении со старой войлочной юртой:

*Хуушан һэеы гэр дулаа баридаггүй,  
Худалша хүн үргөө баридаггүй.*

‘Старая войлочная юрта тепло не держит,  
Врун рот не может удержать’  
[Дамбаев 2012:132].

Исследование паремий монгольских народов с компонентом *дом* показывает, что в большинстве из них отражается отношение человека к дому, его поведение в доме и вне дома, противопоставляется своя и чужая жизнь. Также в сравнительном аспекте в пословицах образ дома соотносится с оппозицией хорошее / плохое.

### Заключение

Анализ семантических особенностей концепта *дом* в паремиях бурят, калмыков, монголов, которые характеризуют особый, жизненный взгляд человека на мир, позволяет выявить универсальность схемы *свой / чужой* в контексте пространства. Наряду с этим, исследование показало, что образ дома представляет одну из важных сторон фольклорной модели мира. В данном случае концепт *дом / гэр* представляет собой некий микрокосм, который практически охватывает все аспекты жизни людей, особенности их взаимоотношений.

Исследование семантики паремий монгольских народов с компонентом *дом* показало, что данный концепт не только значительно расширяет свое смысловое содержание, но и характеризует их «ментальную» специфику. Анализ особенностей современного бытования фольклорной традиции монгольских народов, в которой отражается практически весь уклад их хозяйственной и социокультурной деятельности, позволил в определенной мере также представить «традиционное» мировоззрение кочевых народов.

### Литература

- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, ЛО, 1983. 191 с.
- Бакаева 2003 — *Бакаева Э. П.* Этнические стереотипы и проблема семантики кочевого жилища Монголоведение. Элиста: КИГИ РАН, 2003. № 2. С. 220–232.
- Бакаева, Сангаджиев 2005 — *Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И.* Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков Элиста: АПП «Джангар», 2005. 196 с.
- Бардамова 2021 — *Бардамова Е. А.* Репрезентация пространственных представлений в бурятском языке. Улан-Удэ: Бурятск.гос. ун-т, 2021. 176 с.
- БАМРС 2001, I — Большой академический монгольско-русский словарь: в 4-х тт. Т. 1. А–Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 486 с.
- Батчулуун 1999 — *Батчулуун Лунтэнгийн.* Монгол эсгий ширмэлийн урлаг. Улаанбаатар хот, 1999. 499 х.
- БРС 2010 — Бурятско-русский словарь / сост. Л. Д. Шагдаров, К. М. Черемисов. В 2 тт. Т. 1. А–Н. Улан-Удэ: Респ. тип., 2010. 236 с.
- Бурчина 1993 — *Бурчина Д. А.* Эволюция жилища и ее отражение в бурятском героическом эпосе // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1993. С. 90–112.
- Вайнштейн 1976 — *Вайнштейн С. И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // Советская этнография. 1976. № 4. С. 42–62.
- Верещагин, Костомаров 2000 — *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Дом бытия языка. В поисках путей развития лингвострановедения: концепция логоэпистемы. М.: ГИРЯ им. А. С. Пушкина, ИКАР, 2000. 124 с.
- Воркачев 2001 — *Воркачев С. Г.* Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки. 2001. № 1. С. 64–72.
- Гымпилова 2005 — *Гымпилова С. Д.* Пословицы в системе жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2005. 144 с.

- Дамбаев 2012 — *Дамбаев Г.-Д.* Тодо хургаалнууд. Улаан-Үдэ: Бэлиг, 2012. 172 с.
- Есенова 2012 — *Есенова Т. С.* Очерки по лингвокультуре калмыков. Элиста: КалмГУ, 2012. 160 с.
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: ГРВЛ, 1988. 200 с.
- Котвич 1972 — *Котвич В. Л.* Калмыцкие загадки и пословицы. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1972. 96 с.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 765 с.
- Мадасон 1960 — *Мадасон И. Н.* Бурядад арадай оньһон, хошоо угэнууд. Улаан-Үдэ: Бурядад номой хэблэл, 1960. 401 с.
- Майдар 1981 — *Майдар Д.* Памятники истории и культуры Монголии. М.: Мысль, 1981. 174 с.
- Монгол цэцэн угийн далай 1964 — Монгол цэцэн угийн далай. Боть I. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1964. 133 х.
- Монгол цэцэн угийн далай 1966 — Монгол цэцэн угийн далай. Боть II. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1966. 140 х.
- Онһон угэ оностой 1970 — Онһон угэ оностой. Улаан-Үдэ: Бурядад номой хэблэл, 1970. 362 с.
- Пословицы... 2018 — Пословицы и поговорки на калмыцком, бурятском, монгольском языках. Памятники фольклора монгольских народов. Т. VIII. М.: ИМЛИ РАН, 2018. 628 с.
- Рассадин, Трофимова, Чулуунбаатар 2017 — *Рассадин В. И., Трофимова С. М., Лувсанжавын Ч.* Общемонгольская лексика по разделу традиционное жилище в халхаском, бурятском и калмыцком языках // *Oriental Studies*. 2017. Т. 10. № 4. С. 134–140. DOI: 10.22162/2075-7794-2017-32-4-134-140
- Санжеева 2011 — *Санжеева Л. Ц.* Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2011. 240 с.
- Сампилдэндэв 1985 — *Сампилдэндэв Х.* Малчин ардын зан уйлийн уламжлал. Улаанбаатар: Улсын хэвлээлийн газар, 1985. 187 х.
- Содномпилова 2005 — *Содномпилова М. М.* Семантика жилища в традиционной культуре бурят. Иркутск: Радиан, 2005. 218 с.
- Цивьян 1978 — *Цивьян Т. В.* Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам. 1978. № 10. С. 65–85.
- Шараева 2020 — *Шараева Т. И.* Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 41–54. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54
- Wasilewski 1976 — *Wasilewski J.* Space in nomadic Cultures — a spatial analysis of Mongol yurt // *Altaica Collektta*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1976. Pp. 345–360.

#### References

- Baiburin A. K. Dwelling in Rites and Beliefs of East Slavs. Leningrad: Nauka, 1983. 191 p. (In Russ.)
- Bakaeva E. P. Nomadic dwelling: Ethnic stereotypes and the semantics issue approached. *Mongolian Studies (Elista)*. 2003. Vol. 2. No. 1. Pp. 220–232. (In Russ.)
- Bakaeva E. P., Sangadzhiev Yu. I. The Culture of Dwelling: Ethnic Traditions and Contemporary Priorities of Kalmyks. Elista: Dzhangar, 2005. 196 p. (In Russ.)
- Bardamova E. A. Spatial Representations in Buryat. Ulan-Ude: Buryat State University, 2021. 176 p. (In Russ.)
- Batchuluun L. Mongolian Felt Decorative Arts. Ulaanbaatar, 1999. 499 p. (In Mong.)
- Burchina D. A. The evolution of dwellings and its repercussions in Buryat heroic epic. In: Zoriktuev B. R. (ed.) *Economy and Material Culture of Turko-Mongols: Glimpses of History*. Novosibirsk: Nauka, 1993. Pp. 90–112. (In Russ.)

- Civian T. V. The concept of 'home' in the folklore world model (As reflected in the riddles of the Balkan peoples). *Sign Systems Studies*. 1978. Vol. 10. Pp. 65–85. (In Russ.)
- Dambaev G.-D. The Fine Instructions. Ulan-Ude: Belig, 2012. 172 p. (In Bur.)
- Dugarmimaev Ts. A. (ed.) The Wise Proverb. Ulan-Ude: Buryatia Book Publ., 1980. 362 p. (In Bur.)
- Esenova T. S. Essays on Kalmyk Linguoculture. Elista: Kalmyk State University, 2012. 160 p. (In Russ.)
- Gympilova S. D. Proverbs in the Genre System of Buryat Folklore. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (SB RAS), 2005. 144 p. (In Russ.)
- Kotwicz W. L. Kalmyk Riddles and Proverbs. Elista: Kalmykia Book Publ., 1972. 96 p. (In Russ.)
- Madason I. N. Buryat Sayings and Proverbs. Ulan-Ude, 1960. 401 p. (In Bur.)
- Maidar D. Monuments of Mongolia's History and Culture. Moscow: Mysl, 1981. 174 p. (In Russ.)
- Muniey B. D. (ed.) Kalmyk-Russian Dictionary. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 765 p. (In Kalm. and Russ.)
- Pyurbeyev G. Ts. (ed.) Unabridged Academic Mongolian–Russian Dictionary. In 4 vols. Vol. 1: A–Г. Moscow: Academia, 2001. 486 p. (In Mong. and Russ.) Sampildendei Kh. Traditional Rites of Livestock Breeders. Ulaanbaatar: People's Publ. House, 1985. 187 p. (In Mong.)
- Rassadin V.I., Trofimova S.M., Chuluunbaatar L. The Khalkha Mongolian, Buryat and Kalmyk Languages: Common Mongolian Lexis Denoting the Traditional Home. *Oriental Studies*. 2017;10(4):134–140. (In Russ.)
- Sanzheeva L. Ts. The Buryat Epic: Issues of Poetics and Style. Ulan-Ude: Buryat State University, 2011. 240 p. (In Russ.)
- Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. A Buryat-Russian dictionary. In 2 vol. Vol. I. [A–N]. Ulan-Ude, Respublikanskaya Tipografiya Publ. ('The Republican Printing House'), 2010. 636 p. (In Buryat and Russ.)
- Sharaeva T. I. Sacred code in the space of Kalmyk traditional dwelling. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 1. Pp. 41–54. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-47-1-41-54
- Sodnompilova M. M. Semantics of Dwelling in Buryat Traditional Culture. Irkutsk: Radian, 2005. 218 p. (In Russ.)
- The Wisdom Ocean of Mongolian. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Sciences, 1964. Vol. I. 133 p. (In Russ.)
- The Wisdom Ocean of Mongolian. Ulaanbaatar: Mongolian Academy of Sciences, 1966. Vol. II. 140 p. (In Mong.)
- Ustieva I. S. et al. (comps.) Folklore Heritage of Mongolian Peoples. Vol. VIII: Proverbs and Sayings in Kalmyk, Buryat, and Mongolian. Moscow: Gorky Institute of World Literature (RAS), 2018. 628 p. (In Kalm., Bur., Mong. and Russ.)
- Vainshtein S. I. Steppe nomads of Eurasia: Questions pertaining to the history of dwelling revisited. *Sovetskaya etnografiya*. 1976. No. 4. Pp. 42–62. (In Russ.)
- Vereshchagin E. M., Kostomarov V. G. The Existential Home of Language. Cultural Linguistics and Paths of Its Development: The Concept of Logoepesteme Articulated. Moscow: Pushkin State Russian Language Institute, IKAR, 2000. 124 p. (In Russ.)
- Vorkachev S. G. Linguoculturology, language identity, concept: The shaping of anthropocentric paradigm in linguistics. *Philological Sciences*. 2001. No. 1. Pp. 64–72. (In Russ.)
- Wasilewski J. Space in nomadic cultures: A spatial analysis of the Mongol yurts. In: Heissig W. (ed.) *Altaica Collecta*. Conference proceedings (Bonn, 3–8 June 1974). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976. Pp. 345–360. (In Germ.)
- Zhukovskaya N. L. Traditional Culture of Mongols: Categories and Symbols. Moscow: Nauka — GRVL, 1988. 200 p. (In Russ.)


**ЯЗЫКОЗНАНИЕ**


УДК 811.512.3





**Языковые средства выражения пространственного понятия  
«близость» в монгольских языках**


*Людмила Алексеевна Лиджиева<sup>1</sup>, Роза Пюрвеновна Харчевникова<sup>2</sup>,  
Болха Алексеевна Шурунгова<sup>3</sup>, Мингиян Алексеевич Лиджиев<sup>4</sup>,  
Наран Юрьевич Мандеев<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
кандидат филологических наук, доцент  
 0000-0003-4262-5458. E-mail: lidzhieva-la@mail.ru

<sup>2</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
доктор филологических наук, профессор  
 0000-0002-5231-9238. E-mail: kharchevnikova-rp@yandex.ru

<sup>3</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
кандидат филологических наук, доцент  
 0000-0001-5064-0661. E-mail: bolha2009@yandex.ru

<sup>4</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
кандидат филологических наук, доцент  
 0000-0002-5113-7766. E-mail: mingiyan75@mail.ru

<sup>5</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. А. С. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)  
студент  
 0000-0003-3276-6126. E-mail: mandeev.naran@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Лиджиева Л. А., Харчевникова Р. П., Шурунгова Б. А., Лиджиев М. А., Мандеев Н. Ю., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Статья посвящена основным лексическим и морфологическим средствам выражения пространственного понятия «близость» в монгольских языках. К лексическим средствам выражения данного значения относятся имена прилагательные, наречия и глаголы, а к морфологическим — падежные формы и послелогии. *Целью* исследования является описание основных языковых средств выражения понятия «близость» в монгольских языках. *Материалом* исследования послужили примеры из различных словарей монгольских языков, а также текстов, входящих в национальные корпуса исследуемых языков. *Результаты.* Анализ представленного материала пока-



зал наличие разноуровневых языковых средств выражения понятия «близость». Все лексические и морфологические средства выражения представлены в статических и динамических локативных ситуациях. Прилагательные в атрибутивных конструкциях, пространственные наречия, глаголы, в семантике которых изначально содержится пространственное значение, широко применяются для выражения значения нахождения, движения вблизи или приближения. К примеру, значение местонахождения вблизи определенного объекта могут передавать глаголы статической локализации, а направленность движения к объекту, приближение к ориентиру — глаголы динамической локализации. Грамматическими средствами выражения являются падежные формы и послелого, которые также употребляются в различных типах контекстов (местонахождение, направленность к ориентиру, движение нейтрального направления). Семантика послелогов, в отличие от падежных форм, довольно конкретна. Послелого со значением «близость» представляют самую многочисленную группу в монгольских языках. *Выводы.* Анализ исследованного материала показал многообразие средств выражения понятия «близость» и особенности их употребления в родственных монгольских языках. Рассмотренные языковые средства выражения представляют значительный интерес для семантической типологии в целом.

**Ключевые слова:** пространство, близость, монгольские языки, лексические и морфологические средства выражения


**Благодарность.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта «Категория пространства в монгольских языках: типология и диахрония» (№ 20-012-00551).

**Для цитирования:** Лиджиева Л. А., Харчевникова Р. П., Шурунгова Б. А., Лиджиев М. А., Мандеев Н. Ю. Языковые средства выражения пространственного понятия «близость» в монгольских языках // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 800–813. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-800-813

## The Spatial Concept ‘Proximity’: Linguistic Expressive Means in Mongolic Languages Reviewed

*Liudmila A. Lidzhieva<sup>1</sup>, Roza P. Kharchevnikova<sup>2</sup>, Bolha A. Shurungova<sup>3</sup>,  
Mingiyan A. Lidzhiev<sup>4</sup>, Naran Yu. Mandejev<sup>5</sup>*


<sup>1</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

 0000-0003-4262-5458. E-mail: lidzhieva-la@mail.ru


<sup>2</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Dr. Sc. (Philology), Professor

 0000-0002-5231-9238. E-mail: kharchevnikova-rp@yandex.ru

<sup>3</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

 0000-0001-5064-0661. E-mail: bolha2009@yandex.ru

<sup>4</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation) Cand. Sc. (Philology), Associate Professor

 0000-0002-5113-7766. E-mail: mingiyan75@mail.ru

<sup>5</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)  
BA Student

 0000-0003-3276-6126. E-mail: mandeev.naran@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Lidzhieva L. A., Kharchevnikova R. P., Shurungova B. A., Lidzhiev M. A., Mandeev N. Yu., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The article deals with key lexical and morphological means of expressing the spatial concept of proximity in Mongolic languages. Such lexical means include adjectives, adverbs and verbs, while morphological ones are case forms and postpositions. *Goals.* The study aims to describe key linguistic means of expressing the concept of proximity in Mongolic languages. *Materials.* The work analyzes Mongolic dictionary entries and texts contained in national corpora of the examined languages. *Results.* The analysis shows there are multi-level linguistic means of expressing the concept ‘proximity’, all lexical and morphological tools being presented in static and dynamic locative situations. Adjectives in attributive constructs, spatial adverbs, verbs that initially comprise some spatial semantics are widely used to express the meaning of being, moving nearby, or approaching. For example, the meaning of staying near a certain object can be conveyed by static localization verbs, while the direction of movement towards the object, approaching a landmark can be conveyed by dynamic localization verbs. The grammatical expressive means traced are case forms and postpositions which are also used in various types of contexts (location, orientation towards a landmark, movement in a neutral direction). Semantics of postpositions, in contrast to case forms, is certain enough. Postpositions with the meaning ‘proximity’ cluster together to form the most numerous group in Mongolic languages. *Conclusions.* The conducted analysis attests to a variety of expressive means pertaining to the concept ‘proximity’ and reveals peculiarities of their use in related Mongolic languages. The examined language expressive means are of significant interest for semantic typology at large.

**Keywords:** space, proximity, Mongolic languages, lexical and morphological expressive means

**Acknowledgements.** The reported study was funded by RFBR, project no. 20-012-00551 ‘Category of Space in Mongolic Languages: Typology and Diachrony’.

**For citation:** Lidzhieva L. A., Kharchevnikova R. P., Shurungova B. A., Lidzhiev M. A., Mandeev N. Yu. The Spatial Concept ‘Proximity’: Linguistic Expressive Means in Mongolic Languages Reviewed. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 800–813. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-800-813

## Введение

Исследование отображения пространства в языках является одним из актуальных вопросов современного языкознания. В языках существуют различные лексические, морфологические и синтаксические средства выражения пространственных отношений. В. Г. Гак отмечает, что «пространственные значения являются первоосновой многих языковых средств обозначения как на уровне слова, так и на уровне структуры предложения. Это подтверждает, что восприятие пространства — одно из первых и элементарных проявлений познания мира человеком» [Гак 2000: 134].

В лингвистике пространственные отношения описывались исследователями на материале многих языков, например русского [Всеволодова, Владимирский 1982; Селиверстова 2000], казахского [Есбаева 1979; Иманалиева 1989], дагестанских [Кибрик 1970], нивхского [Гашилова 1985], каракалпакского [Исмаилов 1979], киргизского [Сагынбаев 1989]; карачаево-балкарского [Додуева 2008],

шорского [Невская 1997; Невская 2005], тувинского [Сагаан 1998], ненецкого [Перфильева 1974; Шилова 2003а; Шилова 2003б], хакасского [Чугунекова 2016] и др.

Объясняя структуру пространства, многие ученые исследуют данное понятие как в узком, так и в широком смысле. Например, А. Н. Черемисин отмечает: «Человек обращается к пространственным представлениям или вступает в пространственные отношения, когда хочет узнать конкретное месторасположение предмета, определить форму объекта, охарактеризовать его с позиции размера и т. д. Пространство выступает ориентиром в процессе всей жизнедеятельности человека, характеризуется мировоззренческой наполненностью и культурной обусловленностью» [Черемисин 2015: 11–12].

И. А. Невская пишет: «Мы определяем категорию пространственности как категорию пространственной локализации, т. е. соотнесения какого-либо предмета (действия, признака) с точкой пространства (места, локума), в которой осуществляется его бытие. Термин локализация мы понимаем широко, применяя его и к статическому соотнесению предмета или ситуации с пространством (что часто и называют локализацией в узком смысле, в противоположность перемещению, т. е. динамике пребывания объекта в пространстве), и к динамическим пространственным отношениям» [Невская 1997: 15].

О. Н. Селиверстова сам термин «пространство» употребляет широко и относит «его не только к пространствам, описываемым в координатах высоты, длины и высоты или одного из этих параметров („геометрическое пространство“), но, и, например, в таких параметрах, как набор действий, входящих в некоторый событийный фрейм, исполнители этих действий, другие участники» [Селиверстова 2000: 191].

В рамках исследований пространственных отношений в последние несколько десятилетий интерес представляют работы, где рассматривается широкий спектр пространственных категорий (падеж, дейксис, предлог, послелог, глагол и т. д.). Объектом анализа выступает употребление отдельного предлога, наречия, местоимения во всем многообразии представленных значений (см. [Исследования по теории 2002; Исследования по семантике 2000; Шматова 2011]).

В настоящем исследовании предпринята попытка рассмотрения основных средств выражения пространственного понятия «близость» в монгольских языках. Анализ используемого материала различных словарей и корпусов монгольских языков показал широкое употребление различных средств выражения рассматриваемого понятия.

### **1. Лексические средства выражения понятия «близость»**

В монгольских языках значение «близость» могут передавать имена прилагательные, местоимения, наречия и глаголы. В данном значении в разной функции часто употребляются общемонгольские лексемы монг. *ойр(ын)* [БАМРС, II 2001: 466] / бур. *ойро(хоно)* [БРС, II 2008: 18] / ойр. *өөрө(хен)* [СЯОС 2001: 274] / калм. *өөр(хн)* ‘близкий, ближний’ ) [КРС 1977: 421] и их образующие.

О. Ю. Богуславская пишет: «Основные семантические противопоставления, организующие синонимический ряд БЛИЗКИЙ — это характер пространственного ориентира и динамический или статический характер описываемой ситуации» [Богуславская 2000: 21].

## 1. Имена прилагательные

«В атрибутивных конструкциях объект восприятия представлен существительным, которое номинирует объект / объекты, расположенные на каком-то расстоянии от субъекта восприятия, а прилагательное номинирует, оценивая, дистанцию между субъектом восприятия и объектом / объектами. В предикативных конструкциях объект восприятия выражен лицом или не лицом в функции подлежащего, которому приписываются внешние (пространственные) признаки» [Сычева 2012: 9].

Прилагательное монг. *ойр(ын)* / бур. *ойро(хоно)* / ойр. *өөрө(хен)* / калм. *өөр(хн)* ‘близкий, ближний’, характерное для всех монгольских языков, употребляется в определительной функции. Здесь рассматривается первичное пространственное значение, используемое для описания или характеристики местонахождения, движения объекта. Например: монг. *ойрын бэлчээрт хариулах* ‘пасты на ближних пастбищах’ [БАМРС, II 2001: 466]; бур. *ойро оршомой тосхон нуурунууд* ‘окрестные села’ [БРС, II 2008: 18]; ойр. *неге-негенээсен өөрөхөн бэрегсен гермүүд* ‘дома, поставленные близко друг к другу’ [СЯОС 2001: 274]; калм. *Мана аэропортас авиалайнерс өөрхн болн хол хазадын ордудын балһсдур чигн нисж чадхмн* ‘Из нашего аэропорта авиалайнеры смогут совершать полеты в ближние и дальние страны’ [КНК. Хальмг үнн].

В монгольских языках данное значение передают отдельные лексемы, характерные определенному языку: монг. *хавь газар* ‘ближние места’ [БАМРС, IV 2002: 9]; ойр *дөхөм зам* ‘ближайшая дорога’; бур. *энэ хабиин зон* ‘здешние жители’ [БРС, II 2008: 371]; *дүтын тосхонууд* ‘ближние села’ [БРС, I 2008: 316]; ойр. *дөтө хазаарааса* ‘с ближнего расстояния’ [СЯОС 2001: 132]; калм. *дөт һазр* ‘ближайшее место’ [КРС 1977: 212]; *өөрдк селэд* ‘ближние села’ [КРС 1977: 421].

Данные пространственные имена прилагательные могут относиться и к непространственным сферам, т. е. участвовать в новых номинациях. Например, Е. А. Бардамова отмечает: «В бурятском языке пространственные параметры используются для обозначения близкородственных отношений, указания на общность происхождения или проживания: *ойрохон хун* ‘близкий родственник’ (букв. близкий человек), *намда холо бэишэ* ‘он мне не посторонний’ (букв. мне он не далек), *дүтэ түрэл* ‘близкий родственник’, *айл аймаг нууха* ‘жить по соседству с родственниками’ (сидеть с семьей в аймаке)» [Бардамова 2012: 165].

## 2. Наречия

Данный класс слов в монгольских языках может выражать как статические, так и динамические отношения. «Локативные наречия, характеризующие пространственные отношения относительно субъективного локуса, представляют наиболее многочисленную группу. Во-первых, это могут быть наречия, указывающие на степень удаленности объекта от локуса на значительное (далеко, вдали, издалека и др.) или незначительное (близко, рядом, вблизи и др.) расстояния» [Панков, Маркова 2019: 180]. В рассматриваемых языках следует также выделить локативные наречия, обозначающие нахождение или движение вблизи. Например: монг. *ойр(хон)* [БАМРС, II 2001: 466] / бур. *ойро(хоно)* [БРС, II 2008: 18] / ойр. *өөрө(хен)* [СЯОС 2001: 274] / калм. *өөр(хн)* ‘вблизи’ [КРС 1977: 421]; бур. *ойгуур* [БРС, II 2008: 18] / ойр. *өөгүүр* [СЯОС 2001: 454] / калм. *өөгүр* [КРС 1977: 419] ‘вблизи’; монг. *хажууд нь* [БАМРС, IV 2002: 16] / бур.

хажууда [БРС, II 2008: 378] / ойр. хажууда [СЯОС 2001: 379] / калм. хажуднь [КРС 1977: 568] ‘вблизи’; монг. хажуугар [БАМРС, IV 2002: 15] / бур. хажуугаар [БРС, II 2008: 378] / ойр. хажууһаар [СЯОС 2001: 379] / калм. хажуһар [КРС 1977: 567] ‘вблизи’.

Можно выделить следующие подгруппы:

а) значение нахождения предмета вблизи: монг. *Баартуу, Мичрээг ойр хавьд явч байхгүй гэж мэдэв* ‘Я знал, что Барту и Мичрэг поблизости не было’ [МНК]; *гол бүр ойрхон байна* ‘река уже совсем близко’ [БАМРС, II 2001: 466]; бур. *Ойро байһан хитад наймаашанда пряник шэгнүүлбэ* ‘Находившийся вблизи китаец-продавец взвесил пряники’ [БНК. Ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо]; ойр. *өөрени ирээд дүңгээгээд зогсоха* ‘подойти и встать рядом с высокомерным видом [СЯОС 2001: 137]; калм. *Яахан медхи: хажуднь ирэд хэлэхэд, өөрнь ирэд урсад, арднь сүүдр болад йовна...* ‘Не знает, что делать: подойдет [к нему] сбоку, встанет рядом, расчувствуется, ходит за ним, как тень’ [КНК. Эрнжэнэ К. Һалан хадһл].

б) значение движения предмета вблизи: монг. *Хажуугаар явсан хүнийг ханиуйгаараа даллаж...* ‘Человеку, проходившему вблизи, помахал рукавами’ [МНК]; бур. *Адуу морид ойгуур гараба гэшиэ* ‘Говорят, рядом прошел табун лошадей’ [БНК. Ч. Цыдендамбаев. Банзарай хүбүүн Доржо]; ойр. *Өөрени неге сүлдиисен йуман дахажси йовнаа* ‘Рядом с ним идет какой-то немощный, флегматичного вида человек [СЯОС 2001: 305]; калм. *Хажуднь йовси Канур хойр ээмэн холькад, шаһаһарн мулжад...* ‘Канур, шедший вблизи, пожимал плечами, косолапил...’ [КНК. Эрнжэнэ К. Һалан хадһл].

Особо следует отметить употребление дейктических наречий в монгольских языках. Е. О. Косарева пишет: «Под понятием пространственного дейксиса подразумевается характеристика местоположения или направления движения объекта относительно некоторой точки отсчета. Одно из средств выражения дейктических отношений такого типа — дейктическое наречие места» [Косарева 2016: 15]. Значения наречий проксимального, медиального и экстремального дейксисов в монгольских языках уже были подробно рассмотрены в специальной статье [Лиджиева и др. 2021: 81–86]. Например: монг. *энд* [БАМРС, IV 2002: 415] / бур. *эндэ* [БРС, II 2008: 665] / ойр. *энде* [СЯОС 2001: 475] / калм. *энд* [КРС 1977: 699] ‘здесь’ и монг. *тэнд* [БАМРС, I 2001: 37] / бур. *тэндэ* [БРС, II 2008: 277] / ойр. *тенде* [СЯОС 2001: 323] / калм. *тенд* [КРС 1977: 493] ‘там’: монг. *Би энд ажилд ороод жил илүү болж байна* [МНК] ‘С тех пор как я устроился сюда на работу, прошло больше года’; *Тэнд Гэрэлмаа төржээ* [МНК] ‘Там родилась Герелмаа’; бур. *Шимни эндэ ябажа үзэһэн хадаа һайн газарнуудые мэдэхэ бээши даа* ‘Раз ты здесь бывал, то должен знать хорошие (для охоты) места’ [БРС, II 2008: 331]; ойр. *Тенде ноосан саваад шигээ кехээр бээнэ* ‘Там треплют шерсть, чтобы изготовить войлок [СЯОС 2001: 282]; калм. *Би нааран нүүж ирэд, кесг жил энд бээнэв* [КНК. Хальмг үнн] ‘Я переехал сюда и живу здесь много лет’.

### 3. Глаголы

В монгольских языках глаголы являются одним из основных средств выражения пространственных отношений, которые разделяются на статические и



динамические. А. Н. Чугунекова отмечает два типа глаголов пространственной локализации: «глаголы со значением статической локализации одних объектов относительно других; 2) глаголы со значением динамической локализации пространственного признака. В первом случае... глаголы обозначают нахождение в пространстве и положение в пространстве; во втором — ... в качестве ориентира выступает предмет, по отношению к которому происходит изменение пространственного положения или нахождения других предметов» [Чугунекова 2016: 92].

В рамках этих типов отмечаются глаголы, в семантике которых уже содержится пространственное значение. К ним можно отнести экзистенциальные глаголы, глаголы нахождения, пространственного положения, каузации направленного перемещения и пространственного положения, направленного движения и др.

В рамках рассматриваемого значения выделяются глаголы статической и динамической локализации.

Значение местонахождения вблизи определенного объекта могут передавать глаголы статической локализации. Например: монг. *бараадах* [БАМРС, I 2001: 227] / ойр. *бараадаха* [СЯОС 2001: 56] / калм. *барадх* ‘держаться вблизи, находиться близко’ [КРС 1977: 81]; монг. *хот бараадах* ‘находиться близко от города’ [БАМРС, I 2001: 227]; ойр. *Одаа чи нүдээн анһаад, намааги бараадаад, дахаад йова* ‘Теперь ты, закрыв глаза, держись рядом и следуй за мной’ [СЯОС 2001: 56]; калм. *балһс барадх* ‘находиться близко от города’ [КРС 1977: 81].

Глаголы динамической локализации могут указывать на направленность движения к объекту, в данном случае, выражать значение приближения к ориентиру. Например: ойр. *аашиха* / калм. *ааших* ‘приближаться, подходить близко; придвигаться’; ойр. *арван улуу күмен аашинаа* ‘приближается более десяти человек’ [СЯОС 2001: 17]; калм. *ааших мөртэ күн өөрдэд аашина* ‘верховой приближается’ [КРС 1977: 19].

Очень часто в языках употребляются производные глаголы, образованные от пространственных послелогов и наречий. Например: монг. *ойртох* / бур. *ойртохо* / ойр. *өөрөтөхө*; калм. *өөрдх* ‘приближаться; подступать близко; подвигаться, подходить поближе; подойти’; монг. *Цэрэг хотод ойртож очив* ‘войска подступили к городу’ [БАМРС, II 2001: 466]; бур. *Үдэшилэн тээ би үндэр хадада ойртооб* ‘К вечеру я подъехал к высокой горе’ [БРС, II 2008: 18]; ойр. *Өргөн нуурта өөрөтээд одва* ‘приблизился к широкому озеру’ [СЯОС 2001: 274]; калм. *Тедн бий бийүрн (нег-негнүрн) өөрдв* ‘они приблизились друг к другу’ [КРС 1977: 98].

Также распространены глаголы, образованные от наречий проксимального дейксиса *наашаа* / *наашаа* / *наараан* / *нааран* ‘сюда’. Например: монг. *наашлах* [БАМРС, II 2001: 381] / бур. *наашалха* [БРС, I 2008: 582] / ойр. *нааралаха* [СЯОС 2001: 242] / калм. *наарлх* [КРС 1977: 365] ‘приближаться, придвигаться сюда, в эту сторону; идти сюда’; бур. *тэрэ хүн наашалжа ябана* ‘тот человек приближается (или идет) сюда’ [БРС, I 2008: 582]; ойр. *далаа эмтес нааралажси йовнаа* ‘много людей приближается сюда’ [СЯОС 2001: 242]; калм. *хөд наарлжс йовна* ‘овцы приближаются (идут) сюда’ [КРС 1977: 365].

## II. Морфологические средства выражения понятия «близость»

В данном разделе рассмотрены морфологические средства выражения понятия «близость» в монгольских языках, среди которых самыми распространенными считаются падежные формы и послеложные конструкции. Область пространства возле ориентира передает локализация APUD (нахождение рядом с ориентиром, приближение или удаление).

### Падежные формы

Падеж обладает набором семантических значений, который формируется на основе определенных синтаксических связей и отношений в словосочетаниях, предложениях, различных конструкциях (причастных, деепричастных, послеложных и др.). В монгольских языках выделяют 4 пространственных падежа: дательный-местный (эссив), орудный (пролатив), исходный (аблатив), направительный (латив). В рамках локализации APUD значение нахождения рядом с ориентиром передается эссивом, движение по направлению к ориентиру, приближение — эссивом или лативом. Например:

1. Нахождение рядом с ориентиром. Пространственным значением данной локализации является местонахождение рядом, вблизи ориентира: среднемонг. *Kol-duriyen kebteulju, koučilen oskeba je nama-i*. ‘У ног своих положив, ты растил меня, как сына’ [Козин 1941: 277, §203]; класс. *Bidan-dur söni kebtegül xonotuγai!* ‘Рядом с нами ночуют кебтеулы!’ [Козин 1941: 382, §229]; монг. *Уулын хормойд мал бэлчиж байна*. ‘У подножия горы пасется скот’ [БАМРС, IV 2002: 113]; бур. *Энэ совхоз городто дүтэ байдаг*. ‘Этот совхоз находится поблизости от города’ [БРС, I 2008: 316]; ойр. *Ээжиинээн өвөрте унтаад, өдөрийнээн зүдрээгээн харгадаг би* ‘Поспав рядом с матерью, освобождаюсь от дневной усталости’ [СЯОС 2001: 169]; калм. *Нанла хальдсн күн эн уулын белд яснь бээдг, эн далан уснд цуснь түүдг юмн*. ‘Кто посягнет на меня, тот и погибнет, а кости его останутся у подножия этой горы, и кровь заалет в водах того моря’ [КРС 1977: 572].

2. Приближение. Локализация указывает на движение к ориентиру, приближение. Лативное значение в данных конструкциях продублировано в семантике основных глаголов: Например: среднемонг. *Naqu-Bayan-no ker-tur kurba*. ‘Подъехали к юрте Наху-Баяна’ [Козин 1941: 217, §93]; монг. *Арай хэмээн гэртээ ирээд эхдээ учрыг хэлсэнд, эх нь охиноо норж осгох шахсан тул олон тарваганы арьсаар битүүлэн хучиж*. ‘Еле добравшись до дома, тотчас объяснила матери проблему, тогда ее мать плотно накрыла промокшую и озябшую дочь множеством тарбаганьих шкурок’ [СМ 2017: 43]; бур. *Үдэшлэн Баяртаар гэртээ хүргүүлээ нэм*. ‘Вечером меня проводил до дома Баярто’ [БРС, II 2008: 495]; ойр. *Отхон дүүгийнээн герте өрвээд, цемшигээд күрээд ирөөд*. ‘Подошла к дому младшего брата тихо, на цыпочках’ [СЯОС 2001: 427]; калм. *Харңһу сө эдн хотнур өөрдцхэв* ‘Темной ночью они подошли к селу’ [КНК. Хальмг үнн].

### Послелог

В монгольских языках для выражения пространственных отношений могут служить послелог, обозначающие местоположение предмета или действия, а также направленность движения. В. И. Рассадин отмечает, что «собственно же локативное значение, в основном, создается не формальным показателем па-

дежа, а послелогоами. Следовательно, в самой падежной форме значение места, видимо, ослаблено» [Рассадин и др. 2010: 86].

Значение нахождения или движения вблизи ориентира передает самое большое количество послелогов в монгольских языках. Например: монг. *ойр* [БАМРС, II 2001: 465] / бур. *ойро* [БРС, II 2008: 18] / ойр. *өөрө* [СЯОС 2001: 274] / калм. *өөр* [КРС 1977: 421] ‘возле, рядом, около’; монг. *хажууд* [БАМРС, IV 2002: 16] / бур. *хажууда* [БРС, II 2008: 378] / ойр. *хажууда* [СЯОС 2001: 379] / калм. *хажуд* [КРС 1977: 568] ‘около, рядом, возле’; монг. *шадар* [БАМРС, IV 2002: 332] / бур. *шадар* [БРС, II 2008: 600] / ойр. *шидер* [СЯОС 2001: 453] / калм. *шидр* [КРС 1977: 670] ‘около, вблизи, при’; монг. *дээр* [БАМРС, II 2001: 118] / бур. *дээрэ* [БРС, I 2006: 332] / ойр. *деере* [СЯОС 2001: 122] / калм. *деер* [КРС 1977: 194] ‘возле, около; по направлению, к’ и др. Каждый послелог выражает определенные нюансы пространственных отношений. Границы этого пространства вблизи ориентира могут простираются на расстоянии от нескольких метров до нескольких километров. Например:

1. Нахождение вблизи ориентира может передаваться послелогом монг. *хажууд* [БАМРС, IV 2002: 16] / бур. *хажууда* [БРС, II 2008: 378] / ойр. *хажууда* [КРС 1977: 568] / калм. *хажуд* [КРС 1977: 568] ‘у, возле, около’, образованного от имени существительного монг. *хажуу* [БАМРС, IV 2002: 15] / бур. *хажуу* [БРС, II 2008: 378] / ойр. *хажуу* [СЯОС 2001: 379] / калм. *хажу* [КРС 1977: 567] ‘бок, сторона’. Данный послелог, управляя родительным падежом, употребляется для выражения непосредственной близости от ориентира. «Послелогии *өөр*, *хажуд* имеют небольшие смысловые отличия. Так, например, послелог *өөр* указывает на нахождение предмета рядом, в непосредственной близости, *хажуд* же имеет значение ‘рядом, но несколько сбоку’» [Рассадин и др. 2010: 116]: монг. *Бат замын хажууд гарч зогсов* ‘Бата вышел и стал у дороги’ [МНК]; бур. *Хуушанай буряад ёһондо хубуутэй хүндэ гэрэйнгээ хажууда модо тарихань сэртэй байгаа* ‘По старинному бурятскому обычаю человеку, имеющему сына, запрещалось сажать деревья около своей юрты’ [БРС, II 2008: 213]; ойр. *Шара цоохор тугиин хажууда хара цоохор тугни хасани чиндэн үзэгдэвээ генээ* ‘Рядом с желто-пестрым знаменем черно-пестрое знамя показалось величиной с кол’; калм. *Гер дотр, ордг үүднэ хажуд, эрс деер телефон өлгэтэ билэ* ‘В доме, возле входной двери, на стене висит телефон’ [КНК. Илүмжин Н. Ө-шуһу модна һазрт].

2. Приближение, движение к ориентру может обозначать послелог монг. *дээр* / бур. *дээрэ* / ойр. *деере* / калм. *деер* ‘по направлению, к’. В данном случае он управляет именительным падежом. Например: монг. *Гол дээр хүрч ирэхэд нөгөө хурдан морьд маань хүртэл хөлөрчихсөн байв* ‘К тому времени, как мы добрались до реки, даже другие наши лошади вспотели’ [МНК]; бур. *отог дээрэ орожо ерэбэ* ‘подошел к шалашу’ [БРС, II 2008: 53]; ойр. *Аңһаасан нүкени аман деере күрхе* ‘Добраться до зияющего отверстия ямы’ [СЯОС 2001: 33]; калм. *Темдгелсн өдрэн күүкн ус авдг худг деерэн ирж хэлэх болж үгцж*. ‘Договорились, что в назначенный день девушка придет к колодцу и посмотрит’ [КНК. Эрнжэнэ К. Һалан хадһл].

3. Значение движения нейтрального направления выражают движение внутри, вне ориентира, впереди, рядом с ориентром. Послелог монг. *хажуугаар* / бур. *хажуугаар* / ойр. *хажууһаар* / калм. *хажуһар* ‘около, мимо’ выражает

движение около, мимо ориентира, управляя родительным падежом. Например: монг. *Би чиний хажуугаар өнгөрсөн* ‘Я прошел мимо тебя’ [БАМРС, IV 2002: 15]; бур. *эмниг мориной хажуугаар зэргэшин гүйдэжэ...* ‘Бегая рядом с необученной лошастью...’ [БРС, I 2006: 424]; ойр. *делгүүрийн хажуунаар харха* [СЯОС 2001: 410] ‘проходить возле магазина’; калм. *Теднэ негнь Абилин хажуунар давад харч йовв.* ‘Один из них прошел мимо Абиля’ [КНК. Илүмжин Н. Абиль].

### Заключение

Пространственное понятие «близость» в монгольских языках может быть выражено как лексическими, так и морфологическими средствами. Лексические средства выражения рассматриваемого понятия представлены именами прилагательными, наречиями и глаголами, которые употребляются в статических и динамических локативных ситуациях. На основе первичного пространственного значения имени прилагательные, обозначающие «близость» в результате метафорического сдвига, используются для характеристики других номинаций, например, в словах, обозначающих родство или взаимоотношения людей. Наречия, обозначающие «близость», могут передавать нахождение или движение предмета вблизи. В монгольских языках активно употребляются дейктические наречия, указывающие на близость (окружение говорящего). В семантике глаголов статической и динамической локализации, обозначающих местонахождение вблизи определенного объекта или направленность движения к объекту, в основном, уже содержится пространственное значение. Морфологические средства выражения включают локативные падежи (эссив, латив) и послелого. Основное различие пространственных падежных форм и послелогов заключается в том, что падежи не всегда охватывают все оттенки значений, выражаемых послелогом. С помощью послелогов можно различать более сложные логические связи, чем с помощью падежей. Падежи и послелого со значением «близости» рассматриваются в рамках локализации APUD для выражения нахождения или движения рядом с ориентиром. Анализ материала показал широкое употребление разноуровневых средств выражения рассматриваемого понятия.

### Сокращения

бур. — бурятский  
 калм. — калмыцкий  
 монг. — монгольский  
 ойр. — ойратский  
 класс. — классический монгольский  
 среднемог. — среднемонгольский

### Источники

- БАМРС, I 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. Т. 1. А–Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 520 с.  
 БАМРС, II 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. Т. 2. Д–О / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2001. 536 с.  
 БАМРС, IV 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4-х тт. Т. 4. Х–Я / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002. 532 с.  
 БНК — Бурятский национальный корпус [электронный ресурс] // Buryat Corpus. URL: <http://web-corpora.net/BuryatCorpus> (дата обращения: 15.10.2022).

- БРС, I 2006 — *Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. В 2-х тт. Т. 1. А–Н. Улан-Удэ: Рес. типография, 2006. 636 с.
- БРС, II 2008 — *Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. В 2-х тт. Т. 2. А–Н. Улан-Удэ: Рес. типография, 2008. 708 с.
- КНК — Калмыцкий национальный корпус [электронный ресурс] // Kalmyk National Corpus. URL: <http://web-corpora.net/KalmykCorpus> (дата обращения: 15.10.2022).
- Козин 1941 — *Козин С. А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol=un niγuca tobčiyān*. Юань чао би ши. М.; Л.: АН СССР, 1941. 620 с.
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Рус. яз., 1977. 768 с.
- МНК — Монгольский национальный корпус [электронный ресурс] // Mongolian National Corpus. URL: <http://web-corpora.net/MongolianCorpus> (дата обращения: 15.10.2022).
- СМ 2017 — Сказки народов Евразии. «Сын медведя» / сост. Е. А. Хабунова. Элиста: Калм. ун-т, 2017. 199 с.
- СЯОС 2001 — *Тодаева Б. Х.* Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. 493 с.

### Sources

- Buryat National Corpus. Available at: <http://web-corpora.net/BuryatCorpus> (accessed: 15 October 2022). (In Bur.)
- Kalmyk National Corpus. Available at: <http://web-corpora.net/KalmykCorpus> (accessed: 15 October 2022). (In Kalm.)
- Khabunova E. E. (comp.) *The Son of Bear: Folktales of Eurasia*. Elista: Kalmyk State University, 2017. 199 p. (In Russ.)
- Kozin S. A. *The Secret History of the Mongols: A 1240 Mongolian Chronicle Titled *Mongγol-un niγuca tobčiyān*, Or *Yuáncháo Mishǐ**. Vol. I. Moscow; Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1941. 620 p. (In Russ.)
- Mongolian National Corpus. Available at: <http://web-corpora.net/MongolianCorpus> (accessed: 15 October 2022). (In Mong.)
- Muniev B. D. (ed.) *Kalmyk-Russian Dictionary*. Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. (ed.) *Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary*. In 4 vols. Vol. 1: А–Г. Moscow: Academia, 2001. 520 p. (In Mong. and Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. (ed.) *Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary*. In 4 vols. Vol. 2: Д–О. Moscow: Academia, 2001. 536 p. (In Mong. and Russ.)
- Pyurbееv G. Ts. (ed.) *Unabridged Academic Mongolian-Russian Dictionary*. In 4 vols. Vol. 4: Х–Я. Moscow: Academia, 2002. 532 p. (In Mong. and Russ.)
- Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. *Buryat-Russian Dictionary*. In 2 vols. Vol. 1: А–Н. Улан-Удэ: Respublikanskaya Tipografiya, 2010. 636 p. (In Bur. and Russ.)
- Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. *Buryat-Russian Dictionary*. In 2 vols. Vol. 2: О–Я. Улан-Удэ: Respublikanskaya Tipografiya, 2010. 708 p. (In Bur. and Russ.)
- Todaeva B. Kh. *Dictionary of Xinjiang Oirat*. Elista: Kalmykia Book Publ., 2001. 493 p. (In Oir., Kalm. and Russ.)

### Литература

- Бардамова 2012 — *Бардамова Е. А.* Пространство и время в языковой картине мира бурят: дисс... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2012. 402 с.
- Богуславская 2000 — *Богуславская О. Ю.* Динамика и статика в семантике пространственных прилагательных // *Логический анализ языка. Языки пространств*. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 20–29.
- Всеволодова, Владимирский 1982 — *Всеволодова М. В., Владимирский Е. Ю.* Способы выражения пространственных отношений в современном русском языке. М.: Русский язык, 1982. 140 с.



- Гак 2000 — *Гак В. Г.* Пространство вне пространства // Логический анализ языка. Языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 127–134.
- Гашилова 1985 — *Гашилова Л. Б.* Выражение пространственной ориентации в нивхском языке (локативные падежи и послелогии): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1985. 17 с.
- Додуева 2008 — *Додуева А. Т.* Категория пространственности и ее репрезентация в карачаево-балкарском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Нальчик, 2008. 42 с.
- Есбаева 1979 — *Есбаева Р. Х.* Казахские эквиваленты русских предложно-падежных конструкций пространственного значения: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1979. 25 с.
- Иманалиева 1989 — *Иманалиева Р. Б.* Этнолингвистические вопросы изучения средств выражения пространственных представлений в казахском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1989. 24 с.
- Исмаилов 1979 — *Исмаилов К. А.* Семантический анализ пространственных прилагательных в английском языке (с привлечением материалов каракалпакского языка): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1979. 19 с.
- Исследования по семантике 2000 — Исследования по семантике предлогов / отв. ред. Д. Пайар, О. Н. Селиверстова. М.: Русские словари, 2000. 376 с.
- Исследования по теории 2002 — Исследования по теории грамматики. Вып. 2 Грамматикализация пространственных значений в языках мир / ред. В. А. Плуныя. М.: Русские словари, 2002. 340 с.
- Кибрик 1970 — *Кибрик А. Е.* К типологии пространственных значений (на материале падежных систем дагестанских языков) // Язык и человек. М.: МГУ, 1970. С. 110–156.
- Косарева 2016 — *Косарева Е. О.* О частотности дейктических пространственных наречий в повседневной речи // Вестник Пермского университета. 2016. № 1(33). С. 14–20.
- Лиджиева и др. 2021 — *Лиджиева Л. А., Убушиева Б. Э., Лиджиев М. А.* Семантические особенности дейктических пространственных наречий в монгольских языках // Вестник Калмыцкого университета. 2021. № 4(52). С. 81–86.
- Невская 1997 — *Невская И. А.* Типология локативных конструкций в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского языка): автореф. дисс. ... д-ра филол. наук. Новосибирск, 1997. 198 с.
- Невская 2005 — *Невская И. А.* Пространственные отношения в тюркских языках Южной Сибири (на материале шорского языка). Новосибирск: Ника, 2005. 305 с.
- Панков, Маркова 2019 — *Панков Ф. И., Маркова Н. С.* Система значений локативных наречий в русском языке: лингводидактический аспект // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2019. № 197. С. 170–183.
- Перфильева 1974 — *Перфильева Т. Г.* Выражение временных и пространственных отношений средствами ненецкого языка: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1974. 24 с.
- Рассадин и др. 2010 — *Рассадин В. И., Трофимова С. М., Ц. Шагдасурэн, Л. Болд, Б. Даваасурэн.* Историческая связь калмыцкого языка с языком ойратов Монголии. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2010. 182 с.
- Сагаан 1998 — *Сагаан Н. Я.* Система средств выражения пространственных отношений в тувинском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1998. 21 с.
- Сагынбаев 1989 — *Сагынбаев К.* Французские предлоги со значением пространства и их соответствия в киргизском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Фрунзе, 1989. 23 с.
- Селиверстова 2000 — *Селиверстова О. Н.* Семантическая структура предлога *на* // Исследования по семантике предлогов. М.: Русские словари, 2000. С. 189–242.
- Сычева 2012 — *Сычева В. В.* Концептуализация дистанционных признаков «близкий» / «далекий» в английском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2012. 23 с.

- Черемисин 2015 — *Черемисин А. Н.* Прилагательные пространственной семантики как средство репрезентации оценки в современном английском языке: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тамбов 2015. 23 с.
- Чугунекова 2016 — *Чугунекова А. Н.* Категория пространства в хакасском языке (в сравнительно-типологическом аспекте): дисс. ... д-ра филол. наук. Абакан, 2016. 345 с.
- Шилова 2003а — *Шилова В. В.* Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Ч. 1. Новосибирск: НГУ, 2003. 106 с.
- Шилова 2003б — *Шилова В. В.* Пространственные модели элементарных простых предложений в ненецком языке. Ч. 2. Новосибирск: НГУ, 2003. 184 с.
- Шматова 2011 — *Шматова Н. В.* Типологическое описание семантики пространственных предлогов *в* и *на* на материале русского и скандинавских языков: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2011. 28 с.

### References

- Bardamova E. A. Space and Time in the Buryat Linguistic Worldview. Dr. Sc. (philology) thesis. Ulan-Ude, 2012. 402 p. (In Russ.)
- Boguslavskaya O. Yu. Dynamics and statics in semantics of spatial adjectives. In: Logical Analysis of Language. Languages of Space. Moscow: Yazyki Russkoy Kultury, 2000. Pp. 20–29. (In Russ.)
- Cheremisin A. N. Adjectives of Spatial Semantics as a Means to Express Evaluation in Modern English. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Tambov, 2015. 23 p. (In Russ.)
- Chugunekova A. N. Category of Space in Khakass: A Comparative Typological Aspect. Dr. Sc. (philology) thesis. Abakan, 2016. 345 p. (In Russ.)
- Dodueva A. T. Category of Space and Its Representation in Karachay-Balkar. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Nalchik, 2008. 42 p. (In Russ.)
- Esbaeva R. Kh. Russian Prepositional-Declensional Constructs with Spatial Semantics: Kazakh Equivalents [Analyzed]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Alma-Ata, 1979. 25 p. (In Russ.)
- Gak V. G. Space beyond space. In: Logical Analysis of Language. Languages of Space. Moscow: Yazyki Russkoy Kultury, 2000. Pp. 127–134. (In Russ.)
- Gashilova L. B. Expressing Spatial Orientation in Nivkh: Locative Cases and Postpositions [Analyzed]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Leningrad, 1985. 17 p. (In Russ.)
- Imanalieva R. B. Exploring Kazakh Expressive Means of Spatial Semantics: Ethnolinguistic Aspects [Analyzed]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Alma-Ata, 1989. 24 p. (In Russ.)
- Ismailov K. A. Semantic Analysis of English Spatial Adjectives: A Perspective from Karakalpak Language Materials. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Moscow, 1979. 19 p. (In Russ.)
- Kibrik A. E. Attempting a typology of spatial meanings: Declensional systems of Dagestani languages analyzed. In: Language and Man. Moscow: Moscow State University, 1970. Pp. 110–156. (In Russ.)
- Kosareva E. O. Frequency of deictic local adverbs in everyday speech. *Perm University Herald. Russian and Foreign Philology*. 2016. No. 1(33). Pp. 14–20. (In Russ.)
- Lidzhieva L. A., Ubushieva B. E., Lidzhiev M. A. Semantic features of deictic spatial adverbs in Mongolian languages. *Bulletin of Kalmyk University*. 2021. No. 4(52). Pp. 81–86. (In Russ.)
- Nevskaya I. A. Spatial Relations in Turkic Languages of Southern Siberia: Shor Language Materials Analyzed. Novosibirsk: Nika, 2005. 305 p. (In Russ.)
- Nevskaya I. A. Typology of Locative Constructs in Turkic Languages of Southern Siberia: Shor Language Materials Analyzed. Dr. Sc. (philology) thesis. Novosibirsk, 1997. 198 p. (In Russ.)
- Pankov F. I., Markova N. S. The semantic system of locative adverbs in the Russian language: Linguistic and didactic aspects. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*. 2019. No. 194. Pp. 170–183. (In Russ.)

- Payar D., Seliverstova O. N. (eds.) Studies in Prepositional Semantics. Moscow: Russkie Slovarei, 2000. 376 p. (In Russ.)
- Perfilyeva T. G. Expressing Temporal and Spatial Relations in Nenets. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1974. 24 p. (In Russ.)
- Plungyan V. A. (ed.) Studies in the Theory of Grammar. Vol. 2: Grammaticalization of Spatial Meanings in Languages of the World. Moscow: Russkie Slovarei, 2002. 340 p. (In Russ.)
- Rassadin V. I., Trofimova S. M., Shagdarsuren Ts., Bold L., Davaasuren B. Kalmyk (Russia) and Oirat (Mongolia): Historical Ties Revealed. Elista: Kalmyk State University, 2010. 182 p. (In Russ.)
- Sagaan N. Ya. Spatial Relations in Tuvan: The System of Expressive Means [Analyzed]. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Novosibirsk, 1998. 21 p. (In Russ.)
- Sagynbayev K. French Spatial Prepositions and Their Kyrgyz Analogues. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Frunze, 1989. 23 p. (In Russ.)
- Seliverstova O. N. The [Russian] preposition *на*: Semantic structure revisited. In: Studies in Prepositional Semantics. Moscow: Russkie Slovarei, 2000. Pp. 189–242. (In Russ.)
- Shilova V. V. Spatial Models of Elementary Simple Sentences in Nenets. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 2003. Part 1. 106 p. (In Russ.)
- Shilova V. V. Spatial Models of Elementary Simple Sentences in Nenets. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 2003. Part 2. 184 p. (In Russ.)
- Shmatova N. V. Semantics of the Spatial Prepositions *в* and *на* in Russian and Scandinavian Languages: A Typological Description. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Moscow, 2011. 28 p. (In Russ.)
- Sycheva V. V. Conceptualization of Distance-Related Characteristics ‘Close’ / ‘Far’ in English. Cand. Sc. (philology) thesis abstract. Voronezh, 2012. 23 p. (In Russ.)
- Vsevolodova M. B., Vladimirsky E. Yu. Modern Russian: Spatial Relations and Linguistic Expressive Means. Moscow: Russkiy Yazyk, 1982. 140 p. (In Russ.)

**ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ**

УДК / UDC 294.321 + 821.512.37




## **Буддийские тексты, изданные калмыцкими монахами (1900–1918 гг.)**

*Баазр Александрович Бичеев*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (д. 11, ул. Пушкина, 358000 Элиста, Российская Федерация)

доктор философских наук, профессор

 0000-0002-9352-7367. E-mail: baazr@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Бичеев Б. А., 2022

**Аннотация.** *Введение.* Перемены, происходившие во второй половине XIX в. в социально-экономическом положении в Российской империи, послужили развитию образования в калмыцком обществе. В начале XX в. национальная интеллигенция инициирует вопрос издания национальной газеты, участвует в подготовке учебников и словарей для калмыцких школ. Активно включается в обновленческий процесс буддийское духовенство. После долгого перерыва восстанавливаются связи с монголо-тибетским буддийским миром. Калмыцкие ламы на своих съездах вырабатывают меры к открытию буддийских учебных заведений и активизируют деятельность по изданию буддийской литературы. *Цель* исследования — анализ текстов на «ясном письме», изданных калмыцким духовенством в период с 1900 по 1918 гг. *Результаты.* Опубликованные тексты по своему содержанию были предназначены для широкой массы простых верующих. Сравнительный анализ печатных изданий с текстами, которые бытовали в рукописном виде, показывает, насколько был низок уровень сохранности национальной письменной традиции в среде калмыцкого монашества. В то же время в самом калмыцком обществе продолжали иметь активное хождение рукописные книги на «ясном письме». Основу данного исследования составили тексты печатных изданий на калмыцком языке, осуществленные калмыцкими монахами в начале XX в. и хранящиеся в Российской государственной библиотеке, Российской национальной библиотеке и в научных фондах востоковедческих центров. Для сравнительного анализа использовались их самостоятельные рукописные копии из частных и научных коллекций.

**Ключевые слова:** обновленческие процессы, калмыцкое духовенство, буддийские тексты, издательская деятельность, литография, рукопись


**Благодарность.** Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации по проекту «Буддизм и глобальные вызовы современного мира» (№ 075-03-2022-119/1).

**Для цитирования:** Бичеев Б. А. Буддийские тексты, изданные калмыцкими монахами (1900–1918 гг.) // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 814–833. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-814-833

## Buddhist Texts Published by Kalmyk Monks: 1900–1918

Baazr A. Bicheev<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gorodovikov Kalmyk State University (11, Pushkin St., 358000 Elista, Russian Federation)  
Dr. Sc. (Philosophy), Professor

 0000-0002-9352-7367. E-mail: baar@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Bicheev B. A., 2022

**Abstract.** *Introduction.* The changes in Imperial Russia's socioeconomic structures witnessed by the mid-to-late 19<sup>th</sup> century led to the development of education in Kalmyk society. In the early 20<sup>th</sup> century, the ethnic intelligentsia initiated a national newspaper, participated in the preparation of textbooks and dictionaries for Kalmyk schools. And the Buddhist clergy were actively involved in the renovation processes. After a long break, ties with the Mongolian and Buddhist worlds were being restored. Congresses of Kalmyk priests were developing measures for the opening of Buddhist educational institutions and intensifying Buddhist publication activities. *Goals.* The study seeks to analyze Clear Script texts published by the Kalmyk clergy between 1900 and 1918. *Results.* The mentioned texts were essentially to serve the needs of ordinary believers. However, our comparative analysis of printed editions and handwritten texts shows the level of the ethnic written tradition among Kalmyk monks had decreased dramatically. At the same time, handwritten Clear Script books were still actively circulating within Kalmyk society proper. So, the study focuses on texts of printed Kalmyk-language publications issued by Kalmyk clerics in the early 20<sup>th</sup> century and stored at the Russian State Library, Russian National Library, and ones included in scientific collections of Oriental research centers. The comparative analysis involves independent handwritten copies of theirs from private and scientific Oirat manuscript collections.

**Keywords:** renovation processes, Kalmyk clergy, Buddhist texts, publishing, lithography, manuscript

**Acknowledgements.** The reported study was funded by government assignment (Ministry of Science and Higher Education of Russia), project no. 075-03-2022-119/1 'Buddhism and Global Challenges of the Modern World'.

**For citation:** Bicheev B. A. Buddhist Texts Published by Kalmyk Monks: 1900–1918. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 814–833. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-814-833

### Введение

Во второй половине XIX в. происходят заметные перемены в социально-экономическом развитии трех регионов, в которых традиционно проживали калмыки (Астраханская и Ставропольская губернии, Область Войска Донского). Эти перемены были связаны с вовлечением их в процесс преобразований, происходивших во всей Российской империи. Появление на рубеже веков указов «Об освобождении калмыков-простолудинов от власти нойонов и зайсангов» (1892 г.) и «Об укреплении начал веротерпимости» (1905 г.) стало фактом официального признания российскими властями произошедших преобразований [Команджаев 1999: 69, 215–218 и др.].



Перемены послужили развитию образования в национальных окраинах Российской империи. В Калмыцкой степи Астраханской губернии, помимо уже существовавших улусных школ, стали открываться аймачные школы. Как отмечал один из лидеров калмыцкой эмиграции, председатель Калмыцкой комиссии культурных работников в Чехословакии Б. Уланов: «появились русские министерские школы, калмыцкая интеллигенция с некоторым русским образованием. Но эти школы явились г. о<sup>1</sup>. проводниками русификации и тем же в значительной степени явилась вышедшая из этих школ калмыцкая интеллигенция» [Хонхо 1926: XVI].

К началу 1900-х гг. представители национальной интеллигенции активно участвовали в решении вопроса издания национальной газеты<sup>2</sup> и развития образования [Болдырев 1927: XVI–XVII]. Помогают русским исследователям в сборе фольклорных и этнографических материалов [Житецкий 1893: I–II], участвуют в подготовке учебников и словарей для калмыцких школ [Позднеев 1907: III–IV; Позднеев 1911: I–IV]. В этот период был записан самый большой из известных циклов песен калмыцкого героического эпоса «Джангар» [Очиров 1967], издаются школьные учебники (см., например, обзор об учебной литературе: [Баянова 2012]).

Активно включается в обновленческий процесс буддийское духовенство. После долгого, более чем столетнего перерыва, связанного с уходом большей части калмыцкого народа в 1771 г. в пределы Центральной Азии и упразднением Калмыцкого ханства, восстанавливаются связи с монголо-тибетским буддийским миром [Позднеев 1897: I–IV; От Волги до Лхасы 2014; и др.]. Их возобновлению способствовали как геополитические интересы России на Востоке, так и возможность прямого контакта с Тибетом через официального представителя Далай-ламы XIII в России лхарамбы Агвана Дорджиева.

Калмыцкое духовенство на своих съездах вырабатывает меры к открытию буддийских учебных заведений и активизирует деятельность по переводу и изданию буддийской литературы для широкого круга верующих.

Цель настоящего исследования — анализ текстов на «ясном письме», изданных калмыцким духовенством в период с 1900 по 1917 гг.

### Материалы и методы

Выбор материала исследования вызван необходимостью анализа обновленческого процесса в среде калмыцкого монашества и в религиозной жизни общества. Поскольку деятельность калмыцкого духовенства была связана

<sup>1</sup> Главным образом.

<sup>2</sup> Зайсанг М. Баслиев в своем письме к В. А. Хлебникову, который с 1885 по 1891 гг. служил попечителем Малодербетовского улуса, пишет: «Я очень рад, что ходатайство Ваше об издании газеты калмыцкой подвигается вперед и можно рассчитывать в недалеком будущем иметь удовольствие видеть появление ее. Очень жаль, что нет дома Давида Цанджиновича [нойона Тундутова. — Б. Б.] и что сведения эти так срочно нужны. При содействии его можно было найти еще более подписчиков. Впрочем, во всякое время, я думаю, можно доставлять дополнительные по этому предмету сведения. Я же с большим удовольствием приму на себя труд путем разъяснения калмыкам соседних с нами родов о значении и пользе от этой газеты в будущем для них найти подписчиков» [РГАЛИ. Ф. 527. Оп. 1. Ед. хр. 280. Л. 94–94об.]. Проект с изданием национальной газеты в силу разных причин тогда реализовать не удалось. Профессор А. М. Позднеев писал по этому поводу В. А. Хлебникову: «В Астрахани думаю поднять Ваш старый вопрос об издании калмыцкой газеты. Ужели Вы совершенно отказались от этой прекрасной мысли? Я не думаю, чтобы она была неисполнима» [РГАЛИ. Ф. 527. Оп. 1. Ед. хр. 280. Л. 67].

с процессом обновленческого движения в целом, то предполагаемый анализ издательской активности необходимо осуществлять как один из его аспектов. Однако процесс обновленческого движения в среде калмыцкого духовенства второй половины XIX – начала XX вв. в работах современных исследователей представлен недостаточно полно [Оглаев 1980; Басхаев 2007; Команджаев 1992]. Единственной специальной работой о деятельности калмыцкого духовенства, посвященной указанному периоду, в которой введены в научный оборот архивные данные из Национального архива Республики Калмыкия (НА РК), является монография Г. Ш. Дорджиевой [Дорджиева 2001].

Анализ издательской деятельности калмыцкого духовенства не возможен и без учета письменной традиции предшествующего периода, поскольку без этого не будут понятными выбор калмыцким духовенством текстов для публикации и цель этих изданий. Не вызывает сомнения, что опубликованные тексты по своему содержанию были предназначены для широкой массы простых верующих. Однако сравнительный анализ печатных изданий с текстами, которые издавна бытовали в рукописном виде, показывает, насколько отрицательно сказалось отсутствие связей с монголо-тибетским буддийским миром на сохранности письменной традиции в самой монашеской среде. Дело даже не в попытке упростить классические нормы «ясного письма», которые мы наблюдаем в изданных в начале XX в. текстах, а именно в низком уровне сохранности национальной письменной традиции в среде калмыцкого духовенства.

Профессор Казанской духовной академии, монголовед-лингвист, автор ряда работ, посвященных калмыцкому буддизму, иеромонах Гурий (А. И. Степанов) (см. работы Гурия: [Гурий 1908а; Гурий 1908б; Гурий 1909а; Гурий 1909б; Гурий 1911а; Гурий 1911б; Гурий 1911в; Гурий 1914; Гурий 1915; Гурий 1927]) отмечает, что начиная с 1771 г. условия для внутреннего развития буддизма значительно ухудшились. За прошедшее столетие буддийское духовенство настолько оскудело религиозно образованными людьми, что число лиц, знающих и понимающих переводную религиозную литературу на родном языке, значительно сократилось [Гурий 1911в: 415–419]. Об этом же свидетельствуют и сохранившиеся до наших дней рукописи в Калмыкии, большая часть которых представлена на тибетском письме, тексты на «ясном письме» не многочисленны [Музраева 2012: 46–47].

В то же время факты свидетельствуют о том, что в исследуемый период в самом калмыцком обществе продолжали иметь активное хождение рукописные книги на «ясном письме». Н. Очиров указывает целый ряд популярных произведений буддийской литературы, которые ему довелось видеть в коллекциях любителей национальной литературы во время его поездки по улусам астраханских калмыков. Среди них — «История Гусю ламы» («Хутуqtu Gүsү blamayin tuuјi orošiboі»), «Предсказания Святейшего Джибзун Дамба-хутукты» («Boqdo јibzun damba хutuqtuyin gegēni зарligiyin bičiq orošiboі»), «Сказание нектарного учения» («Aršāni nomiјin tuuјi orošiboі»), «Субхашита» («Sayitur nomloxoi erdeni-yin sang kemēkü šastar»), «История Унекер Торлиktу-хаана» («Ünekēr törölkіtү sayin хāna tuuјi»), «История Чойджид-рагини» («Erdeni-tү Erliq Nomiјin хāni zaka зарliq orosiboі»), «История юноши Цомцо» («Comco күbdöüni tuuјi orošiboі»), «Принц, оказавший пользу Срединному миру» («Tüb oroni tusa бүtүqsen хān күbdöүн») [Очиров 1913: 87–90].

Исходя из этого, основу данного исследования составили тексты печатных изданий на калмыцком языке, осуществленные калмыцкими монахами в начале XX в. и хранящиеся в фондах Российской государственной библиотеки (РГБ), Российской национальной библиотеки (РНБ). Для сравнительного анализа использовались их самостоятельные рукописные копии из частных и научных коллекций ойратских рукописей России и Монголии — Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН), Калмыцкого научного центра РАН (КалмНЦ РАН), Института языка и литературы АН Монголии (ИЯЛ АНМ). Имевшиеся в нашем распоряжении печатные издания и рукописи позволили проанализировать содержание, уточнить их назначение в контексте с целями, которые преследовались калмыцким духовенством.

При проведении данного исследования использовались принципы историзма и объективности с опорой на сравнительный и текстологический методы исследования. Теоретически значимым для настоящего исследования является положение о том, что буддийский текст, вне зависимости от его жанровой принадлежности, является результатом интеллектуальной деятельности, формирующим у человека понимание ценности буддийского учения. В этом смысле издательская деятельность калмыцкого духовенства была одним из способов укрепления религиозной идентичности калмыцкого общества.

### **Буддийские тексты, изданные калмыцким духовенством *Сочинение и переводы Монко Борманжинова (1885–1919)***

Открытие в Калмыкии в начале XX в. буддийской академии и активизация издательской деятельности не остались незамеченными православной церковью. Вынужденно признавая безуспешные попытки миссионерской деятельности среди калмыков, иеромонах Гурий с тревогой указывают на трудности, с которыми им предстоит столкнуться в будущем в связи с открытием буддийской академии в Калмыцкой степи. «В одну из летних поездок по калмыцким степям нам посчастливилось достать подробный устав этой открывшейся и в настоящее время уже легализованной Русским правительством высшей буддийской школы: „Цанит Чойри“. Устав школы ясно показывает, какое громадное влияние на поднятие ламаизма будут иметь воспитавшиеся в этой школе питомцы и с какой могучей силой сопротивления встречается здесь наше миссионерское дело» [Гурий 1911в: 416].

Одним из результатов обновленческого процесса стало издание буддийских текстов типографским способом. Иеромонах Гурий отмечает, что к 1911 г. было издано более двенадцати буддийских произведений на калмыцком языке и пятнадцать на монгольском языке. Главным инициатором калмыцких изданий он называет Ламу донских калмыков Монко<sup>1</sup> Борманжинова. «Мы можем указать на начавшееся в последнее время издание на калмыцком и монгольском языках священных книг буддизма для ознакомления с буддийским учением простого народа, предпринимаемое ламайским духовенством и осуществляемое литографским и типографским путем в Петербурге. Нам известно уже несколько таких недавно изданных книг на калмыцком языке: „бурхан бакшин арбан хоёр

<sup>1</sup> На калм. яз. — Мөнк. А. Борманжинов его имя пишет «Мөнке» [Борманжинов 1997: 25]. В источниках имя ламы Борманжинова пишут также Менько, Монке.

зокал“ и „эрдени цоджид дакини энэрэку седкилин уудэнесуу... бичиксен мон“ и др.» [Гурий 1911в: 419–420].

Действительно, главенствующая роль в издании буддийских текстов принадлежала монашеской общине донских калмыков, которой руководил лама М. Борманжинов, который являл собой редкий образец высокообразованного буддийского монаха и обладал непререкаемым авторитетом в кругу калмыцкого духовенства и простых верующих [Кольдонга 2018: 261–265; Борманджинов 1997: 23–26]. При нем был организован своеобразный литературный кружок из его учеников и последователей, среди которых были бакша Намджал Нимбушев, бакша Шарап Тепкин (Денисовский хурул), гелонги Дорджи Бурметов (Ново-Алексеевский хурул), Бовальдинов<sup>1</sup>, Д. Абушинов и Б. Ушанов (Эркетеновский хурул) [Хонхо 1926: XVII].

М. Борманжинову принадлежит перевод на калмыцкий язык известной в буддийском мире шастры (философского трактата) Дже Гампопы (1079–1153) «Украшение освобождения» (опубликован в: [Позднеев 1907: 178–195], в переводе Б. Ерохина см.: [Гампопа 2001]). Следует отметить, что М. Борманжинов не просто перевел этот текст с монгольского языка на калмыцкий, но и адаптировал его для более легкого усвоения, поскольку текст предназначался в качестве пособия по основам буддийского учения для калмыцких школ. По его настоянию перевод шастры был включен в содержание второго издания «Калмыцкой хрестоматии». «Старший Бакши Донских хурулов М. Борманжинов пожелал еще, чтобы в состав этого учебника было включено составленное им переложение с монгольского на калмыцкий язык буддийского сочинения „Тонилхуйн Чимэк“... Окончательная установка текста этого переложения была совершена профессором А. М. Позднеевым при участии Бакши Денисовского хурула Шарапа Дандиновича Тепкина, а рассмотрением и внесением некоторых редакционных поправок комиссией гелюнгов под председательством бакши Богдан хурула Очира Джунгруева» [Позднеев 1907: III–IV].

В 1918 г. калмыцкий текст шастры «Украшение освобождения» («Tonilxuyin čimeq kemėkü šaštir») был переиздан отдельной книгой. Оригинал этого издания имеется в коллекции Музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна. В отличие от публикации в «Калмыцкой хрестоматии», данное издание содержит колофон, составленный переписчиком и издателем текста ламой Санджи-Рагба Меньковым (1896–1968). Описание указанного издания 1918 г. содержится в работе Г. Бильгудэя, Р. Отгоонбаатара, А. Д. Цендиной:

**141. (551) ШЗ-198 (МН-1157)**

***Tonilxuyin čimiq kemėküü šaštir***

Ойр. литография, 60 с., 14,4×21,9, 13 стк., русская бумага, фиолетовые чернила.

[титул] *Tonilxuyin čimiq kemėküü šaštir*

Колофон:

[60] *tenggei xalimaq nutuḡa šajina axa balam möngkő burumanjinubai:*

*zarligin aci ḡurban tögösöqsен mini ündüsen balam qanbin zeregėsi:*

*bodi mör dotorasu ḡarḡaji xamčulji zokaqsan tonilxuyin čimiq kemėküü šaštir ene::*

*propesor pozdneebein baruulsan: xalimaq xrestomatin dotor bayiqsenėsi ongču salaḡji*

*bičėd barluuluqsan:: ere šoro noxa 1918 či jil:: gelüng sangji raqba salaḡji bičibei::*

<sup>1</sup> Инициалы неизвестны. — Б. Б.

‘По воле главного шаджин-ламы нутука донских калмыков Менке Борманжинова, Совершенного в трех видах речи моего коренного Учителя-наставника, эту шаштру, «Украшение освобождения», составленную из извлечений «Пути к просветлению», Переписал из «Калмыцкой хрестоматии», опубликованной профессором А. М. Позднеевым, И издал в мужской год земляной собаки (1918) гелонг Санджи-Рагба<sup>1</sup>’.

[Бильгудэй, Отгоонбаатар, Цендина 2018: 141].

Лама М. Борманжинов — автор краткого очерка буддийского учения, известного в русском переводе как «Путь к истине» («Šajini tüdхүн үүиледеqsen zula кемёкү огоšiba», досл. «Лампада, ясно освещающая учение»), изданного в 1908 г. литографским способом в Санкт-Петербурге. Перевод очерка на русский язык был осуществлен группой калмыцких монахов: бакши Денисовского хурула Ш. Тепкиным, гелюнгом Иловайского хурула С. Чурюмовым, учителем Денисовского женского училища Б. Тепшиновым — и просмотрен приват-доцентом Санкт-Петербургского университета В. Л. Котвичем [Борманжинов 1992: 263].

Русский перевод очерка и сведения о жизни М. Борманжинова опубликованы Е. А. Хамагановой [Хамаганова 1992: 238–251]. Экземпляр литографического издания калмыцкого текста находится в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург, шифр Н калм/2195). Подарочный экземпляр в кожаном переплете и с золотым тиснением хранится в личном фонде Николая II в Государственном архиве Российской Федерации (ГА РФ) [Хамаганова 1992: 246].

Цель этого образца буддийской философской прозы — дать общее представление о буддийском учении. Содержание его делится на два раздела. В первом излагается тема поэтапного духовного совершенства человека. Первоначальный уровень связан с постижением Четырех благородных истин и практикой Восьмеричного пути. Этапы высшего уровня связаны с практикой шести парамит и порождением особого состояния сознания — бодхичитты. Второй раздел посвящен содержанию двенадцатичленной цепи причинно-зависимого происхождения, обуславливающей последовательность форм рождений в прошлом, настоящем и будущем.

На дискурсивном уровне в очерке объясняются важнейшие положения буддийского учения: круговорот сансары безначален, рождение в нем обусловлено действием и аффектами, которые в свою очередь обусловлены рождением. Очерк завершается образным выводом о том, что «человеческая жизнь коротка, родов знания много, пределы жизни неизвестны, а потому, подобно тому, как гуси отличают молоко от воды, следует и нам различать добро от зла и отдавать предпочтение добродетельным поступкам» [Борманжинов 1992: 263].

Сочинение М. Борманжинова — это не просто текст, объясняющий основы учения, а определенная логика трансляции буддийского учения. Под влиянием таких текстов у верующих складывается мнение о ценности буддийского учения и уверенность в том, что следование вере есть непрерывная практика благой кармы.

### *Сочинение и переводы Дорджи Сетенова (1849–1915)*

Калмыки Ставропольской губернии, как и их собратья в Области Войска Донского, в силу близости к культурным центрам юга России могли быть

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод наш. — Б. Б.



подвержены влиянию соседнего русского населения. Однако, несмотря на происходившие в их жизни перемены, они продолжали сохранять традиционные верования и культуру [Львовский 2022: 115; Дуброва 1899: 9]. Несмотря на то, что после 1771 г. условия для развития буддизма значительно ухудшились, стараниями буддийских учителей ставропольских калмыков здесь сохранился своеобразный очаг образованности и просвещенности. Во второй половине XIX в. многие калмыцкие монахи, желавшие глубже освоить философию буддийского учения, приезжали к старшему бакше Большедербетовского улуса, знаменитому буддийскому учителю Очир-ламе (Санджи Яванов-Сахулов, ум. 1894 г.).

Одним из его учеников и видным представителем калмыцкого духовенства был лама Дорджи Сетенов, возглавивший после смерти своего учителя хурулы Большедербетовского улуса. В 1914 г. в г. Петрограде им была издана академическим наборным шрифтом книга под названием «Руководство к познанию ламайского вероучения». Издание было предпринято им как пособие для преподавания буддийского вероучения в калмыцких школах Ставропольской губернии. Если шастра «Украшение освобождения», переведенная М. Борманжиновым, раскрывала основные теоретические понятия буддийского учения, то пособие Д. Сетенова представляет собой изложение практики буддийского учения. Как первое, так и второе издание относятся к одному виду буддийской литературы — к текстам класса ламрим, руководствам по продвижению по ступеням пути к просветлению.

Сочинение, изданное Д. Сетеновым, состоит из двух тематически связанных между собой текстов: «Взрачивание мысли о практике прибежища» («Ibēl yabuulxu sedkel össekü») и «Руководство для путей совершенства существ трех уровней» («yurban törölkiteni möriyin kötölbüri»). А. М. Позднеев пишет, что «появление у нас в печати этих калмыцких произведений должно представить собою высокий интерес не только для калмыков-ламаитов, но и для русских, а особенно для той части русского общества, которая почитает себя призванною так или иначе воздействовать на ламаизм и входить в сношения с исповедниками этого вероучения» [Сабрукова 2014: 41].

Первое сочинение А. М. Позднеев определяет как текст, который «трактует один специальный вопрос», и указывает на его тибетское название «Донабро» («Учение об исповедании веры в Будду») [Сабрукова 2014: 42]. В колофоне автора сочинения сказано, что это руководство к практике прибежища составлено в тибетском монастыре (töbödiyin nomiin sümüdü) пандитой Гаванг Лубсаном (panduta yabang blozang) по просьбе совершенного в религиозном усердии Галсана Опубанга (yalsang opuu bang) [Сетенов 1914: 22–23].

Колофон калмыцкого переводчика составлен по традиционной форме:

*cöb cagiyin amitandu tusatai bolxu geji sanād:  
töböd kelen-ēce mongyoliyin kelendü orčiulāji  
gelüing yabang zodba kemēkü-bēr bičiqsен bui:*

‘С мыслью о пользе существ неблагого времени  
Перевел с тибетского языка на монгольский  
Гелонг по имени Гаванг Зодва’

*endöü buruu bui bolxula:  
nomiyin nidün tögösöqsen blama  
idam burxan bodhi sadu bātur arakinis  
nom tedküqçi sakuusun nuуuудtu külicel ayiladxamui::*

‘Если содержатся ошибки и неточности,  
Совершенные в знании дхармы Наставники,  
Идамы, будды, бодхисаттвы, героини-дакини,  
Хранители и Защитники учения, уповаю на ваше снисхождение’

[Сетенов 1914: 23].

Второе сочинение, по мнению А. М. Позднеева, «охватывает своим содержанием всю систему ламайского вероучения и указывает каждому ламаиту круг его деятельности соответственно его нравственному совершенству» и называется «Ламтид» («Руководство для шествования по пути к буддийскому совершенству людей трех разрядов») [Сабрукова 2014: 42].

Дорджи Сетенов совершил два путешествия по святым местам Монголии. После своей первой поездки летом 1900 г. он составил небольшой очерк о своей поездке под названием «Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса багши Дорджи Сетенова». Оригинал рукописи хранится в архиве Русского географического общества в г. Санкт-Петербурге [Архив РГО. Р. 97. Оп. 1. № 16]. Этот краткий дневник путешествия, написанный на русском языке, является редким для калмыцкой письменной традиции образцом путевых заметок и фактом пусть и несовершенного, но достаточного для выражения своих мыслей на письме уровня владения русским языком буддийского священнослужителя. Не может быть оснований для сомнений по поводу того, что дневник на русском языке мог быть написан не самим путешественником [История 1981: 274].

### **Сочинение Боован Бадмы (1880–1917)**

Восстановление связей с Монголией и Тибетом дало калмыцким монахам возможность получения образования в знаменитых буддийских монастырях. К началу XX столетия в калмыцком обществе стали появляться высокообразованные и авторитетные монахи, обучившиеся в таких монастырских учебных центрах. Одним из них был Боован Бадма, к сожалению, трагически погибший в расцвете творческих сил. Получив образование в тибетском монастыре Брайбун, он удостоился высшей ученой степени лхарамба. Из его письменного наследия сохранилось лишь одно произведение — книга наставлений «Услада слуха» («Чикнэ хужр gedeq neretei duun orošiba»), которая была издана литографским способом в 1916 г. в Петрограде.

Жанр произведения определяется его содержанием. Прежде всего, это буддийский трактат — путеводитель для тех, кто решился вступить на трудную стезю буддийского спасения [Бичеев 2014: 54]. Для вступивших на начальный уровень пути освобождения простых мирян автор «пропел» десять куплетов (шлоков), которые наставляют их в необходимости почитания Трех драгоценностей, принятии обета Прибежища и соблюдении морально-этических норм (практика 10 благих деяний).

Для идущих по среднему уровню пути (послушников и монахов) даны наставления в девяти куплетах второй песни. Автор обращается к своим собратьям, одни из которых только начинают свой путь (послушники), а вторые (монахи) уже достигли определенных уровней духовного развития. Он отчетливо определяет, кто есть истинный монах, в чем заключается спасение и как пробудить в себе милосердие и сострадание. Активность и действенность в достижении особого состояния, ради блага всех страдающих в сансаре существ, являются главными установками для вступившего в буддийскую сангху.

Третья песня пропета высшим духовным особам. Резкая тональность обличения их пороков обусловлена осознанием автором необходимости обновления буддийской общины и укрепления ее авторитета на благо всего общества.

Боован Бадма использует традиционную для индийской литературы игру слов в названии своего произведения. Для представителей первых двух уровней, жаждущих услышать истинные наставления в духовном совершенствовании, слово Боован Бадмы — это «усллада слуха» («чикнэ хужр»). Для тех же, кто вступил на тяжкую стезю монашества и не нашел в себе сил отречься от привязанностей к сансаре, — это «соль для ушей» («чикнэ хужр»).

#### *Другие издания калмыцких священнослужителей*

Описывая петербургские издания начала XX в. на монгольском языке, А. Г. Сазыкин дает описание четырех буддийских сочинений, вышедших на ойратском «ясном письме» — «История Чойджид-дагини», «Молитва-гимн Ваджрадхаре», «Сутра Махаяны, именуемая: Ставший совершенным с помощью святого истинного Учения» и сочинение Боован Бадмы «Усллада слуха» [Сазыкин 1992: 187–190].

Иеромонах Гурий в своей статье упоминает лишь два названия из двенадцати произведений, изданных калмыцкими монахами к 1911 г. Одно из них, самое известное литографированное издание калмыцких священнослужителей, — «История Чойджид-дагини» [Гурий 1911в: 420]. Оно хорошо известно исследователям [Владимирцов 1927: XV; Сазыкин 2004: 21; Яхонтова 2014: 12]. Факсимиле этого произведения воспроизведено в одной из книг научной серии «Corpus scriptorum oiratorum» [Бичеев 2018].

Один экземпляр литографического издания находится в коллекции рукописей на «ясном письме» ИВР РАН.

Q 4069.

Erdeni Čöjïd ragini enerkü sedkeliyin üüdnēsü eldeb amitani buyun kilince erliq toli bičiqtu ilyaqsan bolon Erliq Nomiyin xān amitan-du eldeb suryuuli üüldüqsiyini ene yirtemčiner kilincēsü urbuji buyu bütēkiyin tölē bičiqsen mön (л. 41а).

Переводчик: Oqtoruyin dalai arab-byamba Zayā pandita.

Инициатор перевода: čoḡji Namka Erinčen.

Писец на доске для письма: Aradani badar.

Переписчик на бумаге: Urun Sanji.

Место издания: Санкт-Петербург.

Ойр. литография, 41 л. + обложка, 28,5×15,5 (25,5×11,5), 20 стк.

[Сазыкин 2001: № 3890].

Среди других литографированных изданий калмыцких монахов, описанных А. Г. Сазыкиным, есть небольшой текст гимна-молитвы Ваджрадхаре «Bazar-dari kemeküü zalibiral oršuba» («Молитва-гимн Ваджрадхаре»). Экземпляры этого гимна имеются в фондах Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург, шифр Калм 3/782) и в коллекции ИВР РАН.

Q 4058.

Bazar-dari kemeküü zalibiral oršuba.

Издано в Санкт-Петербурге.

Ойр. литография, тетрадь, 4 л., 18×11, 16 стк.

[Сазыкин 2001: № 3382].

Еще одно интересное издание калмыцких монахов, которое привлекло внимание исследователей, — это двуязычный тибетско-ойратский текст сутры «Сутра Махаяны, именуемая: Ставший совершенным с помощью святого истинного Учения» («Хутуqtu önömnököyин nom-yēr teyin sayidaqsan kemekü yeke kölgöni sudur oršuba»).

А. Г. Сазыкин пишет, что необычность данного издания состоит в том, что в известных фондах монгольских рукописей нет отдельных рукописей этого сочинения ни на ойратском, ни на монгольском письме. Оно известно только в составе монгольского Ганджура [Сазыкин 1992: 188–189].

Экземпляр этого редкого издания хранится в коллекции ИВР РАН.

Q 4059

Хутуq-tu önömnököyин nom-yēr teyin sayidaqsan kemēke yeke kölgöni sudur oršoba.

‘Phags-pa don dam-pa’i čhos-kyis nam-par rgyal-ba žes bya-ba thegs-pa čhen-po’I mdo bžugs-so.

Переводчики с санскр. на тиб.: Јna midri, Dana šila, yeke zuučilači kelemērči Yeše dē.

Напечатано в Санкт-Петербурге в типо-литографии Б. Авидона.

Литография, тетрадь, 42 л., 33×12,5, 3 тиб.-ойр. стк., тиб. пагинация.

[Сазыкин 2001: № 2790].

Второе сочинение, которое упоминает иеромонах Гурий, — это «Двенадцать деяний Будды» («Bурхан баqšiyин gegēni arban хоуor zokāl болон dүйičн nuуudiyин ilaуal orošiboi») [Гурий 1911в: 420]. Под этим названием в буддийской литературе известно произведение, представляющее краткое изложение двенадцати основных событий жизни Будды из «Лалитавистара-сутры» [Будон 1999: 133]. Калмыцкий текст, напечатанный академическим шрифтом на «ясном письме», представляет собой еще более сжатый пересказ самого краткого изложения, а в некоторых случаях это просто приведение названий некоторых деяний Будды:

- 1) сошествие на землю с небес Тушита (*һалднас йүүдкн йос үзүлсн*);
- 2) вхождение в чрево матери (*ээж Жумбурул лхамон омайд оршсн йосн*);
- 3) рождение (*эжн барун хэврһэс гегэн хүвлсн йосн*);
- 4) изучение ремесел и искусств (*йилв йидр жирн дөрвнд мергжсн йосн*);
- 5) наслаждение жизнью во дворце (*хаана төр тедкн суудр насн хөрн йисн күртл суусн йосн*);
- 6) отречение (*толһан үсән эврән авн сәәтүр һарн үүлдсн*);
- 7) аскеза (*хатужл эдлн үүлдсн*);

8) клятва достичь просветления (*деер уга бодь илркэлн үүлдхиг таңһрлгсн йосн*);

9) преодоление препятствий (*нүүлтэ шулмин чуулһ номһудһсн йосн*);

10) просветление (*илркэ дууч Бурхн болсн йосн*);

11) поворот колеса Дхармы (*Номин күрд эргүлсн йосн*);

12) уход в Паринирвану (*мөңк бишин йос үзүлсн*).

Основную часть калмыцкого текста составляют два раздела, объясняющие содержание праздничных дней (*düyič'in*) буддийского календаря, также связанных с деяниями Будды. В первом разделе «Различие праздничных дней» (*düyič'inggüüdiy'in il'yal-inu*) указывается памятный день «Снисхождения Будды в Джамбутвипу» (*zangbutib-tu ödö boloqsan tengger-ēce buuqsan düyič'in-inu*). Но основная часть раздела посвящена обстоятельному рассказу еще об одном деянии Будды, который он совершил на 57 году жизни и которое известно как победа над шестью Учителями-тиртиками. Этот праздничный день в буддийском календаре известен как «Проявление чудес Буддой» (*bardi xubil'yanı üzöülüqseni düyič'in-inu*).

Во втором разделе «Памятные дни и польза благих деяний, совершенных в эти дни» (*düyič'in deden-dü buyu üyilededeqseni ači tusa*) разъясняется многократная польза от благих деяний (возжжение лампадок, подношение буддам и бодхисаттвам, чтение мантр, строительство ступ и храмов и др.), совершенных в эти дни. Также говорится о невечности и скоротечности жизни, трех благих и трех дурных формах рождения.

В тексте нет колофона переводчика, есть лишь фраза о том, что «Это все извлечено мною из сутр и шастр». Таким образом, калмыцкий текст нельзя назвать прямым переводом известного буддийского сочинения, поскольку он представляет собой краткое изложение двенадцати деяний Будды и описание содержания праздничных дней.

Одним из классических образцов жанра поучений является «Субхашита» Сакья-пандиты, которая была переведена на ойратский язык Зая-пандитой и известна под названием «*Sayitur nomloxui erdeniyin sang kemëkü šaštir orošiboı*». Калмыцкие ламы при издании этого текста внесли значительные сокращения и дали ему другое название «Драгоценная чиндамани, рассеивающая тьму разума» («*Oyuuni xaranguu arilyaxu jindamāni erdeni kemëkü orošiba*»). Из 457 стихотворных изречений «Субхашиты» Сакья-пандиты в калмыцкой редакции текста осталось лишь 251 изречение. Многие из них приведены в краткой форме. Язык изречений максимально приближен к разговорной форме. Автор этой редакции не указан, колофона нет. Калмыцкий текст заключает пожелание: «Да обретут святость Будды все существа, которые увидели, слышали и размышляли об этом сочинении!» («*üüni üzün sonson sanaqsan amitan sayitur duusuqsan burxani xutuq olxu boltuyai*»).

Во вступительной части калмыцкого издания составитель текста обращается к читателям с просьбой внимательно ознакомиться с содержанием произведения, следовать указанным в изречениях пожеланиям.

*ene doro oršiqč'igi umšin sonosoqči nuγudāsa ereqči mini*

*edeni oyuundan toqtāji ebere sedkel ündüsēn selben*

*eberē bolon busudtu tusulxuyin tölödü oyuundān uryuulji abxuyitan erebe bi:*

*zügēr medeji abād busu amitan muxāxār sanaxulai gem aldas maši yike mōn:*



‘Тех, кто прочтет / услышит эти нижеприведенные наставления, прошу  
Твердо закрепить их в своем сознании, изменить корни своего ума,  
Я прошу: ради своего блага и блага других возвращайте их в своем уме.  
Если, услышав их, замыслите зло по отношению к другим,  
Прегрешения ваши станут невероятно велики’

edeni angхан biciqсан болон амита мухāqчи нуγуд  
γurbun муу зауātани үндүсү хурāжи дуусуху:  
үүги ken умšin сонсон удхайини санаqчи нуγуд  
mergeni түле-дү күрчи бодin хутуq олху болтуγай.

‘Те же, кто внимал, переписывал и вредил живым существам,  
Обретут корни трех дурных форм рождения.  
Те же, кто читал / слушал и размышлял о сути этих наставлений,  
Достигнут предела мудрости и обретут святость просветления’

Экземпляр этой калмыцкой редакции «Субхашиты» имеется в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург, шифр Н калм/5-8).

Еще одним не менее интересным изданием калмыцких священнослужителей является произведение под названием «Истинный закон мира и шастра о наказах Эркин Номин-хана» («Yertimčiyin ariun čayān tögö kigēd erkin nomiγin yosuni šastir orošiba»). Единственный известный нам экземпляр этого издания находится в Научном архиве КалмНЦ РАН [Орлова 2002: 24].

Текст состоит из двух произведений поучительного содержания — «Yertimčiyin ariun čayān tögö» («Истинный закон мира») и «Erkin nomiγin yosuni šastir orošiba» («Шастра о наказах Эркин Номин-хана»). Оба сочинения назидательного характера и состоят из стихотворных наставлений, которые приписывают тибетскому царю древней династии Сонгцэн Гампо, который правил приблизительно в 604–650 гг.

В первой части произведения говорится о том, что Сонгцэн Гампо воздвиг первый в Тибете буддийский монастырь Самье и распространил правила 10 благих деяний среди тибетцев. Он первым утвердил двуединую власть (светскую и религиозную), а впоследствии мудрые чиновники собрали воедино его изречения и сохранили в форме наставлений.

Второй текст «Шастра о наказах Эркин Номин-хана» («Erkin nomiγin yosuni šastir orošiba») по своей структуре представляет традиционную для тибетской литературы форму «личных наставлений», которые слагались из множества поучений на самые разные темы от лица царя и адресовались разным лицам [Востриков 2007: 48].

Это произведение, как и уже упомянутая «Сутра Махаяны, именуемая: Ставший совершенным с помощью святого истинного Учения», интересно тем, что пока не удалось обнаружить его самостоятельных рукописных копий. Но значительную часть второго текста этого произведения составляет диалог между Буддой и Тенгрием, который во многом сходится с содержанием широко известной в ойратской литературе (монгольский вариант его нам не известен) притчи «Будда и брахман» [Санджиев 2010: 17].

Выявленный на сегодня список изданных калмыцкими монахами буддийских сочинений в период с 1900 г. по 1918 г. включает 10 произведений. Од-

## Литературоведение

нако иеромонах Гурий пишет, что к 1911 г. калмыцкими ламами было издано более 12 произведений на калмыцком языке. Предстоит поисковая работа по выявлению недостающих изданий в отечественных и зарубежных архивах и научных фондах.

Приведем сведения о вышеуказанных 10 опубликованных произведениях в табл. 1.

*Таблица 1. Буддийские сочинения, изданные калмыцкими священнослужителями в период с 1900 г. по 1918 г.*

[Table 1. Buddhist editions published by Kalmyk clerics between 1900 and 1918]

№	Место хранения	Наименование произведения	Вид издания
		1900–1911 гг.	
1	РНБ	Burхан багšiууиn gegēni arban хоуор зокāl болон дүүиçин нууудуиуиn илайал ороšiбои Двенадцать деяний Будды и различия праздничных дней. СПб., 1906. 13 с.	Акад. шрифт
2	РНБ	Šaјini тоdхou үуиледеqсен zula кемēкү орšоба Борманжинов М. Путь к истине. СПб., 1908. 19 с.	Литогр.
3	РНБ  РГБ  ИВР РАН (шифр Q4058)	Baazr-dari кемēкү залбирал орšоба Молитва Ваджрадхаре. СПб., 1909. 7 с.	Литогр.
4	РНБ ИВР РАН (шифр Q35)	Erdeni Čōјid ragini enerkü sedkeliуиn үүdнесү eldeb amitani buyun kilince erliq toli biçiqtü илаqсан болон Erliq Nomiуim хān amitan-du eldeb surуули үүлдүqсини ene yirtemçiner kilincēsü urбујi buyu бүтēкиуиn төлē biçiqсен мөн О том, как богиня Ердени по своей милосердной мысли различила на зеркале все добрые духовные деяния всех живых существ и о том, как Ерлик Номин Хан (владыка ада и верховный судья умерших) разные поучения производил живым существам для того, чтобы уйти от грехов этого мира. СПб., 1908. 82 с.	Литогр.
5	Научный архив КалмНЦ РАН Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 65	Yertimçiyin ariуn сауān tör kigēd erkin nomiуиn yosoni šaštir орšоба Чистая мирская власть и Шастра о главных законах учения. СПб., 1909. 54 с.	Литогр.
6	РНБ	Oуuni хаrangууu arилухау jindamani erdeni кемекү орšоба Драгоценная чиндамани, рассеивающая мрак разума. СПб., 1910. 42 с.	Литогр.
7	ИВР РАН (шифр Q 4059)	Xutuqtu önömnököуиn nom-yēr teуиn sayidaqсан кемēкү yeke kölgöni sudur орšуба Сутра Махаяны под названием Ставший совершенным с помощью святого истинного учения. СПб., 1910. 42 л.	Литогр.

1912–1918 гг.			
8	РНБ  РГБ	Ibēl yabuulxu sedkel öüskekü», «γurban törölkiteni möriyin kötölbüri Руководство к ламайскому вероучению / пер. с тиб. Д. Сетенова. Пг., 1914. 111 с.	Акад. шриффт
9	Архив автора	Īkeni хujir gedeq neretei duun orošiba Боован Б. Услава слуха. Пг., 1916 (28 июня). 18 с.	Литогр.
10	Музей-квартира Ц. Дамдинсурэна (шифр (551) ШЗ-198 (МН-1157))	Tonilxuun čimiq kemeküü šašatir Украшение освобождения / пер. М. Борманжинова. Пг., 1918. 60 с.	Литогр.

### Заключение

Публикация текстов на «ясном письме» в Петербурге в начале XX столетия была связана как с общим процессом реформ, происходивших в социально-экономической политике Российской империи, так и с теми обновленческими настроениями, которые охватили национальные окраины страны. Одним из активных участников обновленческого движения стала монашеская община Калмыкии. Во многом реализации многих планов калмыцкого духовенства способствовало и то, что в Петербурге в тот период по инициативе лхарамбы А. Дорджиева была создана активная община бурятской и калмыцкой интеллигенции, а также издательство «Наран», специально созданное «для выпуска преимущественно литографированных книг на монгольском языке» [Сазыкин 1992: 183].

Открытие буддийских учебных заведений, введение в программу национальных школ преподавания основ буддийского учения, издание учебных пособий, активная деятельность по изданию буддийских произведений стали поистине выдающимися культурно-религиозными явлениями в жизни калмыцкого общества конца XIX – начала XX в. Однако революционные события и начавшаяся гражданская война прервали ход обновленческого процесса. Так закончился короткий, но очень интересный период истории калмыцкой монашеской общины, оставивший заметный след в истории национальной письменной традиции.

### Источники

Архив РГО — Архив Русского географического общества.  
ИВР РАН — Архив Института восточных рукописей РАН.  
Личный архив автора.  
Научный архив КалмНЦ РАН — Научный архив Калмыцкого научного центра РАН.  
РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

### Sources

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Archive.  
Kalmyk Scientific Center of the RAS, Archive  
Personal Archive of the Author.  
Russian State Archive of Literature and Art.  
Russian Geographical Society, Archive.

Литература

- Басхаев 2007 — *Басхаев А. Н.* Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг. Элиста: НПП «Джангар», 2007. 240 с.
- Баянова 2012 — *Баянова А. Т.* Первые хрестоматии в книжной культуре калмыков // Культурная жизнь Юга России. 2012. № 46. С. 79–81.
- Бильгудэй, Отгоонбаатар, Цендина 2018 — *Бильгудэй Г., Отгоонбаатар Р., Цендина А. Д. Ц.* Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл. Улаанбаатар: Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музей, 2018. 620 с.
- Бичеев 2014 — *Бичеев Б. А.* «Услаждение слуха» — философский трактат Боован Бадмы // Мир «ясного письма». Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 54–74.
- Бичеев 2018 — *Бичеев Б. А.* Ойратская версия «Истории Чойджид-рагини». Факсимиле рукописей. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018. 399 с.
- Болдырев 1927 — *Болдырев Ш.* Предисловие // Хонхо. Калмыцкая хрестоматия для чтения в аймачных и младших отделениях улусных школ, примененная к обучению русского языка посредством перевода / сост. учитель Короволукинской школы Александровского улуса Шургучи Болдырев. Ревнище: Изд. Калмыцкой комиссии культурных работников в ЧСР, 1927. С. XVI–XVII.
- Борманжинов 1992 — *Борманжинов М.* Путь к истине. Вступительная статья и примечания Е. А. Хамагановой // Orient: альманах. Вып. 2–3. СПб., 1992. С. 252–265.
- Борманджинов 1997 — *Борманджинов А.* Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. Элиста: КИГПИ, 1997. 60 с.
- Будон 1999 — *Будон Ринчендуб.* История буддизма (Индия и Тибет). СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
- Востриков 2007 — *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. 336 с.
- Владимирцов 1927 — *Владимирцов Б. Я.* Предисловие // Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л.: Изд. Ленинградск. Вост. института имени А. С. Енукидзе, 1927. С. I–XI.
- Гампопа 2001 — *Гампопа Ддже.* Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2001. 340 с.
- Гурий 1908а — *Гурий (Степанов А. И.).* Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань: Центр. тип., 1908. 310 с.
- Гурий 1908б — *Гурий (Степанов А. И.).* Философия буддизма. Казань: Центр. тип., 1908. 31 с.
- Гурий 1909а — *Гурий (Степанов А. И.).* Нигилистический принцип буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань: Центр. тип., 1909. 24 с.
- Гурий 1909б — *Гурий (Степанов А. И.).* Якутский язык в его отношении к тюркскому и монгольскому языкам. Жизненные аффиксы якутского языка, участвующие в образовании и изменении слов // Сборник трудов исследовательского общества «Сага keskile». Вып. 4. Якутск [б. и.], 1927. С. 75–93.
- Гурий 1911а — *Гурий (Степанов А. И.).* Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда. СПб.: Тип. «Колокол», 1911. 40 с.
- Гурий 1911б — *Гурий (Степанов А. И.).* Из истории протестантской миссии среди калмыков. Астрахань: Паровая губернская тип., 1911. 6 с.
- Гурий 1911в — *Гурий (Степанов А. И.).* Православная миссия среди ламаитов-калмыков // Миссионерское обозрение. 1911. № 2. С. 412–421.
- Гурий 1914 — *Гурий (Степанов А. И.).* Забытая жатва. Миссионерская деятельность среди приволжских калмыков (К вопросу о методах миссионерского воздействия на ламаитов). Казань: Центральная тип., 1914. 49 с.

- Гурий 1915 — *Гурий (Степанов А. И.)*. Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Т. 1. Калмыки. Казань: [б. и.], 1915. 700 с.
- Гурий 1927 — *Гурий (Степанов А. И.)*. Якутский язык в его отношении к тюркскому и монгольскому языкам. Жизненные аффиксы якутского языка, участвующие в образовании и изменении слов // Сборник трудов исследовательского общества «Сага кескиле». Якутск, 1927. Вып. 4. С. 75–93.
- Дорджиева 2001 — *Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX в. М.: Институт российской истории РАН, 2001. 181 с.
- Дуброва 1899 — *Дуброва Я. П.* Быт калмыков Ставропольской губернии. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1899. 181 с.
- Житецкий 1893 — *Житецкий И. А.* Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 73 с.
- История 1981 — История калмыцкой литературы: в 2-х тт. Т. 1: Дооктябрьский период / отв. ред. Г. И. Михайлов, Р. А. Джамбинова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981. 336 с.
- Кольдонга 2018 — *Кольдонга Содном*. «Жить свободно по своим обычаям...»: духовное наследие калмыцкой эмиграции / сост., вст. ст., коммент. Б. А. Бичеева. Элиста: КалмНЦ РАН, 2018. 440 с.
- Команджаев 1992 — *Команджаев А. Н.* Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе (конец XIX – начало XX в.) // Orient. Вып. 1. 1992. С. 145–151.
- Команджаев 1999 — *Команджаев А. Н.* Хозяйство и социальные отношения в Калмыкии в конце XIX – начале XX века: исторический опыт и современность Элиста: АПП «Джангар», 1999. 262 с.
- Львовский 2022 — *Львовский Н. В.* (Мефодий) Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии. Элиста: КалмНЦ РАН, 2022. 156 с.
- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: НПП «Джангар», 2012. 224 с.
- Оглаев 1980 — *Оглаев Ю. О.* Обновленческое движение ламаистского духовенства Калмыкии в 20–30-х годах // Ламаизм и вопросы научного атеизма. Элиста: КНИИИФЭ, 1970. С. 71–93.
- Орлова 2002 — *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. 85 с.
- От Волги до Лхасы 2014 — От Волги до Лхасы: Путешествие Дамбо Ульянова и Нарана Уланова в Тибет. Элиста: КИГИ РАН, 2014. 194 с.
- Очиров 1913 — *Очиров Н.* Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. 1913. Серия II. № 2. С. 78–91.
- Очиров 1967 — *Очиров Н. О.* О записи оригинала «Джангара» // Ученые записки. Вып. 5. Сер. филол. Элиста: КНИИЯЛИ, 1967. С. 52–54.
- Позднеев 1897 — *Позднеев А. М.* Сказание о хождении в тибетскую страну Малодербетовского База-бакши. Калмыц. текст, с пер. и примеч., сост. А. Позднеевым. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1897. 260 с.
- Позднеев 1907 — *Позднеев А. М.* Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ, состав. А. Позднеевым. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Тип. Имп. АН, 1907. 195 с.
- Позднеев 1911 — *Позднеев А. М.* Калмыцко-русский словарь в пособие к изучению русского языка в калмыцких начальных школах. СПб.: Тип. Имп. АН, 1911. 306 с.
- Сабрукова 2014 — *Сабрукова С. С.* Опыт тибето-монгольских штудий А. М. Позднеева (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сборник статей. Вып. 1. СПб.: Петерб. востоковедение, 2014. С. 36–51.
- Сазыкин 2001 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института Востоковедения АН СССР. Т. II. М.: Вост. лит., 2001. 415 с.



- Сазыкин 2004 — Сазыкин А. Г. Видения буддийского ада. Предисловие, перевод, транслитерация, примечания и глоссарий А. Г. Сазыкина. СПб.: Нартанг, 2004. 256 с.
- Сазыкин 1992 — Сазыкин А. Г. Петербургские издания начала XX в. на монгольском языке // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Вып. XIV. СПб.: СПб. ун-т, 1992. С. 181–195.
- Санджиев 2010 — Санджиев Ч. А. Ойратский перевод буддийской притчи «Будда брахман» // *Мир «ясного письма»: сб. науч. ст.* Элиста: КИГИ РАН, 2010. С. 17–21.
- Сетенов 1914 — Сетенов Д. Руководство к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший Бакша хурулов Большедербетовского улуса Ставропольских калмыков. Пг.: Тип. Имп. АН, 1914. 111 с.
- Хамаганова 1992 — Хамаганова Е. А. Мункэ Борманжинов — бакша донских калмыков. Страницы жизни // *Orient: альманах*. Вып. 2–3. СПб., 1992. С. 238–251.
- Хонхо 1926 — Хонхо. Калмыцкая хрестоматия. Вып. II. Ревнице: Изд. Калмыцкой комиссии культурных работников в Ч.С.Р., 1926. 314 с.
- Яхонтова 2014 — Яхонтова Н. С. Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института восточных рукописей РАН // *Мир «ясного письма»: сб. науч. ст.* Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 5–26.

### References

- Baskhaev A. N. Buddhist Church of Kalmykia: 1900–1943. Elista: Dzhangar, 2007. 240 p. (In Russ.)
- Bayanova A. T. First readers in Kalmyks' book culture. *Cultural Studies of Russian South*. 2012. No. 46. Pp. 79–81. (In Russ.)
- Bicheev B. A. Pleasure of the Ears: The philosophical treatise by Boovan Badma revisited. In: *The World of Clear Script*. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2014. Pp. 54–74. (In Russ.)
- Bicheev B. A. The Story of Choijid-Ragini: An Oirat Version. Facsimile of manuscripts. B. Bicheev (study, translit., etc.). Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2018. 399 p. (In Russ.)
- Bilguudei G., Otgonbaatar R., Tsendina A. D. Ts. Damdinsüren's Memorial Apartment: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs. Ulaanbaatar: Soyombo Printing, 2018. 620 p. (In Mong.)
- Boldyrev Sh. Foreword. In: Boldyrev Sh. (comp.) *Khonkho: A Kalmyk Chrestomathy (Reader) for Aimak-Level and Junior Classes of Ulus-Level Schools to Be Used as a Textbook of Russian with Translation Tools*. Rėvnicе: Kalmyk Commission of Cultural Workers, 1927. Pp. XVI–XVII. (In Kalm. and Russ.)
- Bormanjinov A. Lamas of the Kalmyk People: Lamas of the Don Kalmyks. Elista: Kalmyk Institute for Humanities and Applied Research, 1997. 60 p. (In Russ.)
- Bormanzhinov M. The Path to Truth. Foreword and comments by E. Khamaganova. In: *Orient. Almanac*. Vols. 2–3. St. Petersburg, 1992. Pp. 252–265. (In Russ.)
- Butön Rinchen Drup. History of Buddhism in India and Tibet. St. Petersburg: Evraziya, 1999. 336 p. (In Russ.)
- Dordzhieva G. Sh. Buddhist Church in Kalmykia: Late 19<sup>th</sup> – Mid-20<sup>th</sup> Century. Moscow: Institute of Russian History (RAS), 2001. 181 p. (In Russ.)
- Dubrova Ya. P. Kalmyks of Stavropol Governorate: Everyday Life Reviewed. Kazan: Imperial Kazan University, 1899. 181 p. (In Russ.)
- Gampopa Je. The Jewel Ornament of Liberation: The Wish-Fulfilling Gem of the Noble Teachings. St. Petersburg: Uddiyana, 2001. 340 p. (In Russ.)
- Gury, Rev. Orthodox [Christian] Mission to Lamaist Kalmyks. *Missionerskoe obozrenie*. 1911. No. 2. Pp. 412–421. (In Russ.)
- Gury, Rev. (Stepanov A. I.) Yakut in its relation to Turkic and Mongolic languages: Key Yakut word-forming affixes. In: *Collected Works of Saqakeskile Research Society*. Yakutsk, 1927. Vol. 4. Pp. 75–93. (In Russ.)

- Khamaganova E. A. Munke Bormanzhinov — Bakshi of the Don Kalmyks: Pages of life. In: Orient. Almanac. Vols. 2–3. St. Petersburg, 1992. Pp. 238–251. (In Russ.)
- Khonkho: A Kalmyk Chrestomathy. Vol. 2. Āevnice: Kalmyk Commission of Cultural Workers, 1926. 314 p. (In Kalm. and Russ.)
- Koldonga Sodnom (Kuldinov S.) ‘To Live without Impediments according to Our Traditions...’: Spiritual Legacy of the Kalmyk Ēmigré Community. B. Bicheev (comp., foreword, etc.). Elista: Kalmyk Scientific Center (RAS), 2018. 440 p. (In Russ.)
- Komandzhaev A. N. Economy and Social Relations in Kalmykia, Late 19<sup>th</sup>–Early 20<sup>th</sup> Century: Historical Experiences and Present Days. Elista: Dzhangar, 1999. 262 p. (In Russ.)
- Komandzhaev A. N. The position of Lamaist church in Kalmyk society: Late 19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> century. In: Orient. Almanac. Vol. 1. St. Petersburg: Utpala, 1992. Pp. 145–151. (In Russ.)
- Lvovsky N. Kalmyks of Bolshederbetovsky Ulus, Stavropol Governorate. Kazan: Imperial Kazan University, 1893. 120 p. (In Russ.)
- Mikhaylov G. I., Dzhambinova R. A. (eds.) History of Kalmyk Literature. Vol. I: The Pre-October Period. Elista: Kalmykia Book Publ., 1981. 335 p. (In Russ.)
- Muzraeva D. N. Tibetan- and Oirat-Language Buddhist Written Sources in Kalmykia’s Collections. Elista: Dzhangar, 2012. 224 p. (In Russ.)
- Ochirov N. O. How the Jangar was recorded. In: Scholarly Notes. Vol. 5. Series ‘Philology’. Elista: Kalmyk Institute for the Study of Language, Literature and History, 1967. Pp. 52–54. (In Russ.)
- Ochirov N. Report on the journey to Aleksandrovsky and Bagatsokhurovsky Uluses of Astrakhan Kalmyks. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii v istoricheskoy, arkheologicheskoy, lingvisticheskoy i etnograficheskoy otnosheniyyakh*. 1913. Series II. No. 2. Pp. 78–91. (In Russ.)
- Oglaev Yu. O. Renovation movement in Kalmykia’s Lamaist clergy: 1920s–1930s. In: Lamaism and Questions of Scientific Atheism. Elista: Kalmyk Institute for the Study of History, Philology and Economics, 1970. Pp. 71–93. (In Russ.)
- Orlova 2002 — Orlova K. V. Description of Mongolian manuscripts and xylographs contained in Kalmykia’s collections. In: Newsletter of the Society of Orientalists. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS), 2002. 85 p. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. (comp.) Kalmyk Chrestomathy (Reader) for Senior Classes of Kalmyk Public Schools. 2<sup>nd</sup> ed., rev. and suppl. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1907. 195 p. (In Kalm.)
- Pozdneev A. M. (comp.) Kalmyk-Russian Dictionary: A Supplement to the Russian Language Learner for Kalmyk Primary Schools. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911. 306 p. (In Russ.)
- Pozdneev A. M. (comp.) The Tale of How [Rev.] Baaza-Bakshi from Maloderbetovsky Ulus Travelled to the Land of Tibet. A. Pozdneev (text, transl., etc.). St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1897. 260 p. (In Russ.)
- Sabrukova S. S. Tibetan-Mongolian studies by A. Pozdneev: Materials from the Archive of Orientalists analyzed. In: Tibetan Studies in St. Petersburg. Collected articles. Vol. 1. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2014. Pp. 36–51. (In Russ.)
- Sandzhiev Ch. A. The Buddha and a Brahmin: An Oirat translation of the Buddhist parable [introduced]. In: The World of Clear Script. Collected scholarly papers. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2010. Pp. 17–21. (In Russ.)
- Sazykin A. G. (comp.) Visions of Buddhist Hell. A. Sazykin (transl., glossary, etc.). St. Petersburg: Narthang, 2004. 256 p. (In Russ.)
- Sazykin A. G. Early 20<sup>th</sup> century St. Petersburg Mongolian-language publications. In: Historiography and Source Studies of Asia and Africa. Vol. XIV. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 1992. Pp. 181–195. (In Russ.)
- Sazykin A. G. Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences: Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2001. 415 p. (In Russ.)

- Setenov D. (comp.) A Guide to Lamaist Faith. [Rev.] D. Setenov (transl.). Petrograd: Imperial Academy of Sciences, 1914. 111 p. (In Kalm.)
- Ulyanov D., Ulanov N. From the Volga to Lhasa: Travels of [Rev.] Dambo Ulyanova and Naran Ulanov to Tibet. B. Bicheev (comp.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2014. 194 p. (In Russ.)
- Vladimirtsov B. Ya. Foreword. In: Laufer B. An Essay on Mongolian Literature. Leningrad: Yenukidze Leningrad Oriental Institute, 1927. Pp. I–XI. (In Russ.)
- Vostrikov A. I. Tibetan Historical Literature. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. 336 p. (In Russ.)
- Yakhontova N. S. Oirat manuscripts and xylographs stored at the Institute of Oriental Manuscripts (RAS). In: The World of Clear Script. Collected scholarly papers. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute (RAS), 2014. Pp. 5–26. (In Russ.)
- Zhitetsky I. A. Essays on Household Life of Astrakhan Kalmyks: Ethnographic Observations of 1884–1886. Moscow: M. Volchaninov, 1893. 73 p. (In Russ.)

**РЕЦЕНЗИЯ**

УДК / UDC 94 (517)




**«Незаслуженно забытые герои...». Рец. на: Курас Л. В., Хишигт Н., Цыбенков Б. Д. Забытый дипломат: Отто Иванович Макстенек — первый уполномоченный Советской России в Монголии. К 100-летию Монгольской революции 1921 г. / науч. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Отгиск, 2022. 184 с.**

*Кемя Владимировна Орлова*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН (д. 12, ул. Рождественка, 107031 Москва, Российская Федерация)

доктор исторических наук, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник

 0000-0003-4951-0063. E-mail: orlovnk@mail.ru

© КалмНЦ РАН, 2022

© Орлова К. В., 2022


**Для цитирования:** Орлова К. В. «Незаслуженно забытые герои...». Рец. на: Курас Л. В., Хишигт Н., Цыбенков Б. Д. Забытый дипломат: Отто Иванович Макстенек — первый уполномоченный Советской России в Монголии. К 100-летию Монгольской революции 1921 г. / науч. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Отгиск, 2022. 184 с. // Монголоведение. 2022. Т. 14. № 4. С. 834–838. DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-834-838

**‘The Unheralded Heroes...’. Book Review: Kuras L. V., Khishigt N., Tsybenov B. D. The Forgotten Diplomat: Otto Ivanovich Makstenek — the First Commissioner of Soviet Russia in Mongolia. Celebrating the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Mongolian Revolution of 1921. B. Bazarov (ed.). Irkutsk: Ottisk, 2022. 184 p.**

*Keemya V. Orlova*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the RAS (12, Rozhdestvenka St., 107031 Moscow, Russian Federation)

Dr. Sc. (History), Cand. Sc. (Philology), Chief Research Associate

 0000-0003-4951-0063. E-mail: orlovnk@mail.ru

© KalmSC RAS, 2022

© Orlova K. V., 2022

**For citation:** ‘...*The Unheralded Heroes...*’. Book Review: Kuras L. V., Khishigt N., Tsybenov B. D. *The Forgotten Diplomat: Otto Ivanovich Makstenek — the First Commissioner of Soviet Russia in Mongolia. Celebrating the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Mongolian Revolution of 1921.* B. Bazarov (ed.). Irkutsk: Ottisk, 2022. 184 p. *Mongolian Studies (Elista)*. 2022; 14(4): 834–838. (In Russ.). DOI: 10.22162/2500-1523-2022-4-834-838

Недавно вышедшая монография посвящена дипломату, первому уполномоченному НКВД Советской России в Монголии Отто Ивановичу Макстенку, и является результатом плодотворной работы авторитетных ученых двух стран — России и Монголии, представляющих два научных учреждения — Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Институт истории и этнологии Монгольской академии наук.

Цитата, вынесенная в заголовок рецензии, взята из Введения монографии [Курас и др. 2022: 8]. Действительно, о первом уполномоченном НКВД РСФСР в Урге до недавнего времени было мало сведений, его имя «отсутствует в справочниках и в энциклопедиях по истории Октябрьской революции, Гражданской и в трехтомном дипломатическом словаре» [Курас и др. 2022: 8], имеются лишь краткие упоминания, подробно изложенные в рубрике «Российско-монгольская историография места и роли личности в монгольской революции 1921 г. рецензируемого издания [Курас и др. 2022: 9–35]. Авторы монографии восполнили эту лауну, подробно раскрыли важную роль О. И. Макстенка — революционную, дипломатическую, общественную — в контексте событий, происходивших в Монголии и Советской России в этот период. Его автобиография [Курас и др. 2022: 155–166] представлена в рубрике Приложения [Курас и др. 2022: 134–183]. В данной рубрике даны всего семь, весьма солидных, на наш взгляд, Приложений: кроме упомянутой автобиографии, мартиролог жертв политических репрессий, справка об аресте Макстенка, итоги деятельности уполномоченного Наркоминдела в Монголии О. И. Макстенка с 1 июня 1920 по март 1921 г., протокол заседания Временного революционного правительства Монголии с участием представителей РСФСР, протокол заседания президиума Малого хурала, справка о Центральном совете «Общества бывших политкаторжан и ссыльнопоселенцев». Уже одно лишь перечисление заголовков с содержательной частью всех Приложений свидетельствует, какую грандиозную и кропотливую работу провели ученые.

Авторы монографии привлекли большой массив документов из многих архивов: Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ), Архива внешней политики Российской Федерации (АВП РФ), Государственного архива Хабаровского края (ГА ХК), Российского государственного военного архива (РГВА), Архива Министерства иностранных дел Монголии (АМИДМ), Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ), Государственного исторического архива Латвийского Национального архива (ЛНА). Помимо архивных документов, авторы активно привлекали историческую, мемуарную литературу, что позволило показать многогранную жизнь и деятельность главного героя монографии на широком фоне революционных событий первой четверти XX в. в России и Монголии.



Обращаясь к биографии, акцентирую внимание читателя на судьбу главного героя: родился в 1874 г. (по другим данным в 1875 или 1877 гг.) в Латвии, далее «трудное и бедное» детство, учеба, в 1904 г. вступил в Латышскую социал-демократическую рабочую партию (ЛСДРП) [Курас и др. 2022: 26–39], собственно революционная деятельность, участник революции 1905–1907 гг., политкаторжанин, ссыльнопоселенец, далее участник Гражданской войны, первый уполномоченный НКВД РСФСР в Монголии. Затем в связи с состоянием здоровья был откомандирован в Дальневосточную республику (далее — ДВР), далее работа директором детского дома, санатория, в 1938 г. был арестован и через шесть месяцев того же года расстрелян. Похоронен в Бутово Московской области, в 1959 г. реабилитирован. Даже краткое перечисление фактов биографии О. И. Макстенека отражает его кипучую жизнь и деятельность, которую сам он называет «хронологической записью» [Курас и др. 2022: 166], однако все, что было им «пережито и прожито», дало основание герою монографии «ни на секунду» не усомниться в правоте своего дела [Курас и др. 2022: 166].

В книге четыре главы, каждая из которых последовательно раскрывает основное содержание книги. Необходимо отметить ряд публикаций авторов монографии, посвященных О. И. Макстенеку [Курас, Цыбенков 2020: 83–90; Курас, Цыбенков 2021а: 15–17; Курас, Цыбенков 2021б: 351–365; Хишигт, Курас, Цыбенков 2020: 305–317; Курас и др. 2022: 85–91; и др.]

Наибольший интерес представляют сюжеты, связанные с работой О. И. Макстенека в Троицкосавске в должности уполномоченного НКВД РСФСР в Монголии с июня 1920 г. На эту должность, как считают исследователи, его рекомендовал уполномоченный НКВД РСФСР в Сибири Я. Д. Янсон, с которым О. И. Макстенок участвовал в революции в Прибалтике и отбывал каторгу в Иркутской губернии [Курас и др. 2022: 62]. Его деятельность на посту уполномоченного проходила вне Монголии (он не пропущен в страну), поэтому свои обязанности О. И. Макстенок был вынужден выполнять в Троицкосавске, а консульский отдел открыл в собственной квартире (ныне музей российско-монгольской дружбы), где с 1 по 3 марта 1921 г. состоялось партийное совещание, в 1924 г. объявленное как I учредительный съезд Монгольской народной партии (МНП). Именно О. И. Макстенок первым встречал монгольских революционеров, организовывал их контакты с Коминтерном и Россией, обеспечивал паспортами, разрабатывал логистику передвижений монгольских революционеров. Авторы монографии, опираясь на данные монгольских ученых Г. Цэрэндоржа и А. Очира [Цэрэндорж, Очир 1986], а также собственные записи главного героя, рискнули предположить, что О. И. Макстенок, помимо обязанностей дипломата, был еще и агентом Коминтерна и имел собственную агентурную сеть [Курас и др. 2022: 82], что неудивительно, имея в виду опыт революционной деятельности в Лифляндии, в Иркутской губернии. Но не все гладко складывалось у Отто Ивановича: определенные разногласия сложились с руководством Троицкосавского отделения ГПО<sup>1</sup>, министром иностранных дел ДВР [Курас и др. 2022: 83]. Однако, несмотря на некоторые трения в работе уполномоченного, авторы считают его деятельность на этом посту «апогеем,

<sup>1</sup> ГПО — государственный политический отдел.

своеобразной кульминацией», что явственно прослеживается по документу «Итоги деятельности уполномоченного Наркоминдела в Монголии О. И. Макстенека<sup>1</sup> за время с 1 июня 1920 по март 1921 г.», приводимому в Приложении 4 [Курас и др. 2022: 167–178]<sup>2</sup>.

Чуть более года (15 месяцев) О. И. Макстенека проработал на посту уполномоченного НКВД РСФСР в Урге, но сделано им было немало. Помимо собственно консульской службы, организационно-аналитической работы, финансовых вопросов, а также подготовки первого партийного съезда монгольской партии, вопросов формирования вооруженных сил Монголии, идейной подготовки, вооружения и военного обучения монгольских революционеров, ему приходилось заниматься и нелегальной работой («весьма секретной»), а именно: «резидентом от Регистротдела 5-й Армии, политическим наблюдением и фактическим контролем над деятельностью и ценностями Центра Союза, переправкой и снабжением средствами всевозможных сотрудников через границу и обратно, получением всевозможной информации и переправкой в Москву, Омск и Иркутск, руководством по созданию Монгольской Народной Революционной партии, Красного Монгольского правительства» [Курас и др. 2022: 99].

В конце июля 1921 г. дипломатическая карьера О. И. Макстенека завершилась, на этом посту его сменил А. Я. Охтин. Интересна характеристика «твердокаменного» большевика: «бескомпромиссность и излишняя прямолинейность, ...неуживчивость и отсутствие дипломатического такта в общении с коллегами» [Курас и др. 2022: 100]. Дипломатическую работу он называл «плутовской», которая не соответствовала «внутренним убеждениям» коммуниста [Курас и др. 2022: 100]. Возможно, поэтому, по мнению авторов монографии, деятельность уполномоченного НКВД РСФСР в Урге О. И. Макстенека «не получила должной оценки» в российской историографии. Но с этой задачей авторы справились вполне, и нам представлена широкая панорама жизни этого незаурядного человека. Могу лишь согласиться с академиком РАН Б. В. Базаровым, который в разделе «От редактора» рецензируемой монографии писал, что данное издание непременно найдет своего читателя [Курас и др. 2022: 6].

Немного огорчают оплошности, замеченные по ходу прочтения монографии [Курас и др. 2022: 70], однако это не умаляет ценности работы.

### Литература

- Курас и др. 2022 — Курас Л. В., Хишигт Н., Цыбенков Б. Д. Забытый дипломат: Отто Иванович Макстенека — первый уполномоченный Советской России в Монголии. К 100-летию Монгольской революции 1921 г. / науч. ред. Б. В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2022. 184 с.
- Курас, Цыбенков 2020 — Курас Л. В., Цыбенков Б. Д. Отто Иванович Макстенека: год из жизни советского дипломата // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. 2020. Т. 32. С. 83–90. DOI: 10.26516/2222-9124.2020.32.83
- Курас, Цыбенков 2021a — Курас Л. В., Цыбенков Б. Д. Кяхта на заре монгольской революции 1921 г. (о деятельности Уполномоченного НКВД РСФСР в Монголии О. И. Макстенека // Россия – Монголия в XX–XXI вв.: к 100-летию монгольской революции и установления дипломатических отношений: сб. науч. тр. / науч. ред. В. Н. Пармон, Б. В. Базаров. Новосибирск: СО РАН, 2021. С. 15–17.

<sup>1</sup> Так в источнике.

<sup>2</sup> В тексте на с. 84 ошибочно указано, что это Приложение 3.

- Курас, Цыбенков 2021б — Курас Л. В., Цыбенков Б. Д. От первого уполномоченно-го Российской империи Я. И. Коростовца до первого уполномоченного НКВД РСФСР О. И. Макстенека // Монголоведение. 2021. Т. 13. № 2. С. 351–365. DOI: 10.22162/2500-1523-2021-2-351-365
- Курас, Хишигт, Цыбенков 2022 — Курас Л. В., Хишигт Н., Цыбенков Б. Д. Отто Иванович Макстенека: завершение карьеры дипломата // Известия Иркутского государственного университета. Серия «История». 2022. Т. 42. С. 85–91. DOI: 10.26516/2222-9124.2022.42.85
- Хишигт, Курас, Цыбенков 2020 — Хишигт Н., Курас Л. В., Цыбенков Б. Д. Отто Иванович Макстенека: у истоков монгольской революции 1921 года // Oriental Studies. 2020. Т. 13. № 2. С. 305–317. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-305-317
- Цэрэндорж, Очир — Цэрэндорж Г., Очир А. Түүхэнд үлдсэн нэр // «Улаан Од» сонин. 1986 оны 6 сарын 24. № 50 (8729).

### References

- Khishigt N., Kuras L. V., Tsybenov B. D. Otto I. Makstenek: At the origins of the Mongolian Revolution of 1921. *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 2. Pp. 305–317. (In Russ.) DOI: 10.22162/2619-0990-2020-48-2-305-317
- Kuras L. V., Khishigt N., Tsybenov B. D. The Forgotten Diplomat: Otto Ivanovich Makstenek — the first commissioner of Soviet Russia in Mongolia. To the 100th anniversary of the Mongolian Revolution of 1921 / sc. ed. by B. V. Bazarov. Irkutsk: Impression, 2022. 184 p.
- Kuras L. V., Khishigt N., Tsybenov B. D. Otto Ivanovich Makstenek: The end of a diplomat's career. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series 'History'*. 2022. Vol. 42. Pp. 85–91. (In Russ.)
- Kuras L. V., Tsybenov B. D. From Imperial Russia's Plenipotentiary in Mongolia I. Ya. Korostovets to Representative of RSFSR People's Commissariat of Foreign Affairs O. I. Makstenek: Celebrating the 100<sup>th</sup> anniversary of Russia-Mongolia diplomatic relations. *Mongolian Studies (Elista)*. 2021. Vol. 13. No. 2. Pp. 351–365. (In Russ.) DOI: 10.22162/2500-1523-2021-2-351-365
- Kuras L. V., Tsybenov B. D. Kyakhta and the beginning of the Mongolian Revolution of 1921 (Activities of the authorized representative of the NKID RSFSR in Mongolia O. I. Makstenek). In: Parmon V. N., Bazarov B. V. (eds.) *Russia – Mongolia in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries: Celebrating the Centenary of the Mongolian Revolution and [Official] Diplomatic Relations. Collected scholarly papers*. Novosibirsk: Siberian Branch of the RAS, 2021. Pp. 15–17. (In Russ.)
- Kuras L. V., Tsybenov B. D. Otto Ivanovich Makstenek: Year from life of the Soviet diplomat. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series 'History'*. 2020. Vol. 32. Pp. 83–90. (In Russ.)
- Tserendorj G., Ochir A. Name that persists in history. *Ulaan Od*. 1986, June 24. No. 50 (8729).

*Научное издание*

**МОНГОЛОВЕДЕНИЕ**

**Монгол судлал**

**Mongolian Studies**

**(Elista)**

2022. Т. 14. № 4

Главный редактор — Куканова В. В.

Дата выхода: 30.12.2022. Формат 70x108/16.  
Усл. печ. л. 15,57. Тираж 100 экз. Заказ 32-22.  
Подписной индекс 39464. Цена свободная.

Учредитель, редакция, издатель, типография:  
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
«Калмыцкий научный центр Российской академии наук»

Адрес учредителя, редакции, издателя, типографии:  
Российская Федерация, Республика Калмыкия,  
358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8,  
Тел. +7(84722) 3-55-06  
E-mail: mongoloved@kigiran.com

Отпечатано в КалмНЦ РАН:  
Республика Калмыкия, 358000 г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8

