

(Вестник КИГИ РАН)



ORIENTAL STUDIES

(Vestnik of KIH RAS)

Founded in 1963,
Published as a journal since 2008
ISSN 2619-1008 (online version)
ISSN 2619-0990 (print version)

The Journal was registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,
Information Technologies and Mass Communications (Roskomnadzor) on September 27, 2017.
Registration number PI No. FS77-71236

2018. Vol. 38. Iss. 4
Published six times a year

Editor-in-Chief:

Ph.D. in Philology *V. Kukanova*

Deputy Editor-in-Chief:

Ph.D. in History *E. Bakaeva*

Editorial Council:

Acad. of the RAS *G. Matishov* (Chairman — Rostov-on-Don, Russia),
Corr. Member of the RAS *S. Arutyunov* (Moscow, Russia), Ph.D. in History *M. Balzer* (USA),
Acad. *L. Bold* (Mongolia), Ph.D. in History *N. Bugai* (Moscow, Russia),
Ph.D. in Philology *Chao Gejin* (China), Ph.D. in History *V. Grayvoronsky* (Moscow, Russia),
Corr. Member of the RAS *A. Dybo* (Moscow, Russia), Ph.D. in Philology *V. Klyaus* (Moscow, Russia),
Ph.D. in Philology *I. Kulganek* (Saint Petersburg, Russia), Ph.D. in History *K. Maksimov* (Elista, Russia),
Ph.D. in Philology *O. Mudrak* (Moscow, Russia), Ph.D. in History *I. Popova* (Saint Petersburg, Russia),
Ph.D. in History *N. Sukhbaatar* (Mongolia), Ph.D. in History *D. Schorkowitz* (Germany),
Ph.D. in Philology *A. Tsendina* (Moscow, Russia), Ph.D. in History *Wei Jian* (China)

Editorial Board:

Corr. Member of the RAS *Kh. Amirkhanov* (Makhachkala), Acad. of the RAS *B. Bazarov* (Ulan-Ude),
Ph.D. in Philology *Chao Getu* (China), Ph.D. in Philology *L. Dampilova* (Ulan-Ude),
Ph.D. in Sociology *V. Delaru* (Volgograd), Ph.D. in Sociology *G. Denisova* (Rostov-on-Don),
Ph.D. in Philology *B. Dugarov* (Ulan-Ude), Ph.D. in Sociology *N. Dulina* (Volgograd),
Ph.D. in Philology *S. Krylov* (Moscow), Ph.D. in Sociology *D. Lushnikov* (Stavropol),
Ph.D. in Philology *G. Pyurbeev* (Moscow), Ph.D. in History *S.-Kh. Syrtyanova* (Moscow),
Ph.D. in History *A. Sytdikov* (Kazan), Ph.D. in Philology *E. Skribnik* (Germany),
Ph.D. in History *V. Trepavlov* (Moscow), Ph.D. in History *Ts. Vanchikova* (Ulan-Ude),
Ph.D. in History *N. Zhukovskaya* (Moscow)

Ph.D. in History *E. Badmaeva*, Ph.D. in Philology *T. Basangova*,
Ph.D. in Philosophy *B. Bicheev*, Ph.D. in Philology *D. Muzraeva*,
Ph.D. in Philology *V. Mushaev*, Ph.D. in History *U. Ochirov*,
Ph.D. in History *M. Ochir-Goryaeva* (Elista)

Founding Institution – Federal State Budgetary Institution of Science
Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences

Editorial Board, Founding Institution and Publisher's address:
8, Ilshkin Street, Elista, 358000, Republic of Kalmykia.
Phone No. (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-15; Fax No. (84722) 3-55-06.
E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com
Home page: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

| | | |
|-----------------------|---|----|
| Всеобщая история | <i>Амоголонова Д. Д.</i> Буддизм и политизация религии в Индии: Наваяна Бхимрао Амбедкара | 2 |
| Отечественная история | <i>Бадмаева Е. Н.</i> Исторический опыт формирования органов управления и проведения политики коренизации в национальных автономиях Юга России в 1920–1930 гг. | 11 |
| Археология | <i>Савельев Н. С.</i> Находки мечей и кинжалов скифо-сарматского времени из юго-западных предгорий Южного Урала (к вопросу об освоении территории и особенностях расселения кочевников) | 24 |
| | <i>Гарустович Г. Н., Овсянников В. В., Русланов Е. В.</i> Городище Уфа-II в золотоордынский период | 32 |
| Этнология | <i>Сабиров Р. Т.</i> Буддисты-миряне: проблемы классификации и подходы к изучению | 43 |
| | <i>Бакаева Э. П.</i> Вопросы этнической идентификации в документах калмыцких буддистов первой трети XX в. | 52 |
| | <i>Содномпилова М. М.</i> Самообеспечение кочевников-скотоводов Монголии в условиях современности: пищевые и лекарственные ресурсы окружающей среды | 68 |
| | <i>Шараева Т. И.</i> «А „плохую“ шею мы оставим дома...» (о символике шейных позвонков в свадебной обрядности калмыков) | 75 |
| Источниковедение | <i>Базаров А. А.</i> Тибето-монгольское сочинение XVII в. «Источник мудрецов»: контекст феноменологической редукции и структура логико-эпистемологического знания в буддизме | 86 |

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

| | | |
|-------------|---|-----|
| Языкознание | <i>С. Улзийбаяр.</i> The name Ch(T)igin or Chinggis | 94 |
| | <i>Куканова В. В.</i> Лексема <i>билцг</i> : к вопросу о происхождении и семантике (на материале эпоса «Джангар») | 100 |
| | <i>Шахаева А. А.</i> Прототипическое значение китайского глагола направления движения 上 SHÀNG | 122 |

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

| | | |
|----------------|---|-----|
| Фольклористика | <i>Хусаинова Г. Р.</i> Сюжет «Кот в сапогах» (ATU 545 B) в сказочной традиции башкир | 128 |
| | <i>Бурыкин А. А.</i> Критерии характеристики жанра богатырской сказки и основные отличия богатырских сказок от образцов эпоса | 135 |
| | <i>Хакимьянова А. М., Юлдыбаева Г. В.</i> Фольклорные традиции пермских (гайнинских) башкир (по материалам экспедиций) | 156 |



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 2–10, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-2-10
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 294.311+94(540)

Буддизм и политизация религии в Индии: Наваяна Бхимрао Амбедкара

Дарима Дашиевна Амоголонова¹

¹ доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670031 Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). ORCID: 0000-0002-1176-4095. E-mail: amog@inbox.ru

Аннотация. В статье исследуется политическая, социальная и религиозная деятельность Бхимрао Рамджи Амбедкара, основателя Наваяны — современного буддизма в Индии. Выдающийся политик и юрист, Амбедкар с юности посвятил свою жизнь борьбе за права неприкасаемых, к которым и сам принадлежал. Амбедкар был убежден, что главные проблемы Индии заключаются в индусских традициях, а именно в варно-кастовой системе, препятствующей формированию единой нации и гражданского общества на основаниях равенства и свободы личности. Преодоление традиционной социальной организации и победу над индуизмом он видел в возвращении в Индию буддизма, который способен объединить народ и противостоять индусской жесткой социальной иерархии и стратификации.

В период борьбы за независимость, когда индийский национализм строился на идеях М. К. Ганди, тесно связанных с политизированным индуизмом, Амбедкар не выдвинул общенациональной программы действий, оставаясь лидером неприкасаемых, которые составляли значительную социальную группу и были одним из объектов агитации М. К. Ганди и Индийского Национального Конгресса. Вследствие этого Амбедкар оказался в оппозиции к индусским лидерам, тем не менее снискав авторитет среди разных слоев индийского общества.

После достижения независимости Амбедкар включился в активную работу по созданию законодательной базы страны, стал «отцом индийской Конституции». Одновременно он стремился реформировать индусское традиционное право с целью его модернизации и демократизации для улучшения положения женщин и социальных низов в лице неприкасаемых. Однако когда попытки потерпели неудачу, Амбедкар еще активнее занялся антииндусской агитацией среди внекастовых сограждан.

Главным событием жизни Амбедкара стало его личное и его сторонников обращение в буддизм в 1956 г. Модернизированный буддизм — Навайна — основывается на принципах, которые были сформулированы Амбедкаром, но при этом опирается на первоначальное Учение Будды, сохраненное в палийском каноне. Число буддистов-амбедкарианцев растет вследствие отказа неприкасаемых от индуизма в условиях нежелания властей коренным образом изменить положение бесправных слоев населения. Политическое оформление Наваины выражается в деятельности партий и организаций, хотя их вес в индийской политике пока невелик. Однако идеи эгалитаризма и демократии, сформулированные Амбедкаром, находят в Индии все более широкое распространение.

Ключевые слова: Бхимрао Амбедкар, Навайна, буддизм, индуизм, неприкасаемые, варны, касты

В первой половине XX в. борьба за независимость вовлекла в связанные с нею политические процессы огромные массы индийского населения. Две главные религии — индуизм и ислам — играли роль символов национального духа и единения против Великобритании, а в течение непродолжительного времени, в период халифатского движения, индусские и мусульманские лидеры даже выступали единым фронтом, однако позже их пути разошлись, а в Индии укрепились идея существования «двух наций», что впоследствии привело к разделу страны.

На первый взгляд, буддизм в общем освободительном подъеме не особо выделялся. Однако его роль в социальных процессах внутри индийского общества была значительной, поскольку в политической мобилизации разных социальных слоев буддизм становится защитником неприкасаемых, представляющих самые бесправные, униженные и бедные группы населения. *Возвращение* буддизма в страну его возникновения обусловлено сложнейшими проблемами внутри индусского сообщества, остававшегося традиционным и подчинявшегося правилам, сформировавшимся в древности.

Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891–1956), родившийся в семье неприкасаемых и, несмотря на это, сумевший подняться на социальном лифте до статуса общенационального лидера и Отца индийской конституции, полагал, что главной причиной отсталости Индии и ее многочисленных бед являются индуизм и его варно-кастовые устои, а вовсе не британское владычество. Он не верил обещаниям лидеров освободительного движения, особенно Мохандасу Карамчанду (Махатме) Ганди, о том, что кастовая несправедливость будет преодолена путем полного уничтожения явления неприкасаемости: «Невозможно поверить, что хинду когда-либо смогут принять неприкасаемых в свое сообщество¹. Их кастовая система и

¹ Вопрос о том, являются ли неприкасаемые членами индусского религиозного сообщества, не предполагает однозначного ответа. С одной стороны, они носят индусские имена и соблюдают определенные правила индуизма. Кроме того, многие из них идентифицируют себя в качестве хинду. С другой стороны, они не имеют доступа к индусскому традиционному образованию, не имеют права читать священные книги категории *шрути*, не могут посещать храмы, многие важные индусские обряды им недоступны.

религия полностью отрицают любую надежду на продвижение в этом направлении. Но есть неисправимые оптимисты, и их больше среди кастовых хинду, чем среди неприкасаемых, которые считают, что ассимиляция возможна. <...> Нет сомнения, что этот процесс будет длиться веками, а тем временем неприкасаемые будут продолжать жить под социальной и политической властью хинду и страдать от тирании и притеснений, которым они подвергаются с древности» [Ambedkar vol. 12, 2014: 731]².

Что касается британской власти, то Амбедкар ощутил на собственной судьбе, что она принесла с собой модернизацию и европеизацию, благодаря которым перед ним открылись пути к самореализации: он получил в Индии школьное и университетское образование, окончил университет в США, защитил диссертацию в Великобритании, успешно занимался профессиональной деятельностью в качестве юриста, экономиста и политика.

Амбедкар был первым неприкасаемым, поступившим в высшее учебное заведение в Индии — Бомбейский университет. При этом Амбедкар вполне осознавал, что британские власти не имеют намерения вмешиваться в дела, касающиеся индусской варно-кастовой стратификации, а потому то, чего он сам добился в жизни, недоступно для подавляющего большинства низкокастовых и неприкасаемых членов индусского сообщества. Препятствием служит варно-кастовая иерархия, согласно которой «род занятий назначается людям заранее, не на основании их способности к обучению, а только из-за социального статуса их родителей» [Naik 2003: 156].

Если абстрагироваться от нравственной стороны проблемы неприкасаемости и взглянуть на нее с точки зрения социальной экономики, то можно заключить, что предопределенность лишает человека выбора и не дает реализовать себя в достойном труде; человек не стремится к лучшей жизни, а потому «скорее будет голодать, чем займется другой работой, и причина этого заключается в кастовой системе. Каста стала прямой причиной массовой безработицы в Индии» [Naik 2003: 156].

Для Амбедкара было важно, чтобы неприкасаемые осознали, что избавление от унизительного статуса является их главной

² Здесь и далее перевод с английского выполнен мной. — Д. А.

социальной и политической задачей. С этой целью он издает газеты (хотя подавляющее большинство неприкасаемых было неграмотно), выступает на митингах, а в 1924 г. создает организацию *Бахишкрут Хитакар-ни Сабха* (Ассоциация благосостояния низших (депрессивных) классов) под лозунгом «Обучение, агитация и организация», что стало началом его борьбы за права неприкасаемых.

Большой резонанс в обществе вызвали его акции, такие как нарушение запрета неприкасаемым пользоваться водой из водоемов для кастовых хинду. В целом уже с конца 1920-х и особенно в 1930-е гг. Амбедкар становится лидером неприкасаемых, среди которых распространяет свои взгляды на религию: «Индуизм — это религия, которая не основывается на нравственности» [Ambedkar 1980: 5]. При этом он определенно заявлял, что сам не намерен оставаться хинду: «Я родился с позором неприкасаемости, поскольку не мог этого контролировать. Тем не менее, я не умру хинду» [Ambedkar vol. 18, p. 1, 2014: 430].

Призывая неприкасаемых принять такое же решение, на конференции махаров¹ в Бомбее в 1936 г. Амбедкар сформулировал причины, по которым низкорожденным следует сделать решительный выбор и навсегда отказаться от унижительного статуса: «Религия для человека, а не человек для религии. <...> Если вы хотите создать общество, которое обеспечивает сотрудничество и братство — измените вашу религию. <...> Если вы хотите сделать счастливым мир, в котором живете — измените вашу религию. Разве вы хотите остаться привязанными к религии, которая даже не считает вас людьми? Почему вы остаетесь в религии, которая запрещает вам входить в ее храмы? Почему вы остаетесь под властью религии, которая запрещает вам набирать воду из общественных колодцев? <...> Почему вы остаетесь в религии, которая оскорбляет вас на каждом шагу? Религия, которая учит человека относиться к другому человеку не так, как положено между людьми, это не религия, а насмешка» (цит. по: [Wankhede 2009: 172]).

Своими выступлениями и призывами на собраниях, митингах и в газетах Амбедкар снискал большую популярность в разных слоях общества (хотя далеко не все разделяли его взгляды), добился признания себя

в качестве лидера, с которым приходилось считаться и британской администрации, и индийским политическим деятелям, таким как М. К. Ганди. Одновременно с деятельностью в качестве лидера низкорожденных, Амбедкар принимал участие в политических событиях и преобразованиях. В 1936 г. он создал Независимую лейбористскую партию, в 1942 г. стал министром труда в совете при вице-короле, распустил лейбористскую партию и создал на ее основе Федерацию зарегистрированных каст и племен, подразумевавших далитов и адиваси².

В правительстве независимой Индии Амбедкар стал министром юстиции, членом учредительного собрания по подготовке Конституции и автором законопроекта по кодификации индусского права.

Амбедкар подошел к созданию конституции Индии и к подготовке законопроекта как к главным задачам своей жизни, хотя осознавал, насколько трудно ему будет доказывать свою правоту, особенно в отношении изменений в индусском праве. Что касается Конституции, то работа Амбедкара в качестве председателя комитета по ее подготовке была оценена как настоящий триумф. Хотя авторов Конституции было много, все же именно Амбедкар по праву считается отцом этого документа, самого большого в мире. Согласно Конституции, Индия является суверенной, социалистической, светской и демократической республикой, в которой запрещена дискриминация по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола или места рождения.

В своей работе по кодификации индусского права Амбедкар столкнулся с сопротивлением со стороны и политиков, и индусского населения, поскольку четыре акта

² Далит (угнетенный, подавленный) — термин, введенный в XIX в. для обозначения неприкасаемых Махатмой Джьотирао Пхуле, маратхским просветителем и гуманистом, шудрой по происхождению. Этот термин стал наиболее употребительным, в том числе и в современной Индии. Адиваси (старые или первые жители) — различные этнические группы, считающиеся первоначальными жителями индийского субконтинента, официально именуемые зарегистрированными племенами и составляющие около 8 % населения Индии. Они не включены в кастовую систему, для их социальной организации характерна клановость, а культура (мифы, религиозные воззрения и обряды) заметно отличается от индусской.

¹ Махары — маратхская каста неприкасаемых, из которой происходил сам Амбедкар.

законопроекта изменяли статус женщин, далитов, прав наследования и прав усыновленных, что коренным образом нарушало традиционное индусское право. Иными словами, Амбедкар, руководствуясь государственными и социальными интересами, вторгся в область, регулируемую традициями, в частности Законами Ману. И хотя сам он утверждал, что в основе его нововведений лежат шастры и стремление упрочить единство страны и социальный прогресс, его законотворчество столкнулось с сопротивлением. В результате в 1951 г. законопроект провалился в парламенте, а Амбедкар подал в отставку. Соответствующие законы были приняты в 1955 г. с существенными правками.

Одновременно Амбедкар продолжал поиски лучшей религии, что заняло около двадцати лет. К концу 1940-х гг. Амбедкар сформулировал идею, что для Индии в целом и для далитов в частности лучшей религией является буддизм, который, в отличие от христианства и ислама, является национальной религией, т. е. исторически коренящейся в индийской культуре: «Я выберу только наименее губительный путь для страны. И это самая большая польза, которую я дарю стране, принимая буддизм, поскольку буддизм — это часть и послание индийской культуры. Я позаботился, чтобы мое новообращение не повредило традиции культуры и истории нашей страны» (цит. по: [Keer 1971: 498]).

В целом его идея обращения в буддизм строилась на самой критической оценке индуизма: «Религия, которая предписывает различия между своими адептами, является неполной, а религия, которая к миллионам приверженцев относится хуже, чем к собакам и преступникам, и причиняет им невыносимые страдания, и вовсе не является религией. Такой несправедливый порядок не может называться религией. Религия несовместима с рабством. Будда выступал за социальную свободу, интеллектуальную свободу, экономическую свободу и политическую свободу. Он учил равенству, равенству не только мужчин, но и равенству мужчин и женщин. Равенство — это основополагающий принцип буддизма. Был только один человек, который поднял свой голос против сепаратизма и неприкасаемости, и это был Господь Будда» [Dr. Ambedkar + Sangharakshita].

В беседе под названием «Почему я люблю буддизм, и как он полезен миру в современных условиях» с журналистами ВВС накануне обращения в буддизм Амбедкар сказал: «Я предпочитаю буддизм, потому что он дает три принципа в сочетании, чего нет в других религиях. Буддизм учит Праджне (понимаемой как отсутствие предрассудков и супернатурализма), Каруне (любовь между людьми в противоположность отношениям раба и хозяина) и Самати (равенство) (цит. по: [Teltumbde 2017: 116]).

14 октября 1956 г. в Нагпуре, Махараштра, в местности, ныне именуемой Дикшабхуми (земля, где произошло обращение), Бхимрао Амбедкар и его жена в присутствии большого числа людей приняли учение о трех прибежищах и пяти заповедях от бирманского бхиккху Чандрамани, прошедшего большую часть жизни в Кушинагаре, где Будда обрел паринирвану¹. Затем Амбедкар огласил 22 клятвы, автором которых был он сам и в которых полностью отверг все индусские религиозные практики и поклялся следовать учению Будды.

Примечательно, что в клятвах Амбедкара значительное место занимают те, где говорится об отречении от индуизма, его богов и обрядов², что подтверждает протестный характер обращения в буддизм и модернистское содержание амбедкарианского

¹ Чандрамани (1876–1972) — бирманский монах, приехавший в Индию с миссионерскими целями. Вместе с индийским монахом Махавирой Свами, обучавшимся в Шри-Ланке, в 1902 г. основал в Кушинагаре вихару и на бирманские средства начал восстанавливать две разрушенные ступы и храм с 30-метровой статуей Будды, уходящего в паринирвану.

² Семь антииндусских клятв Амбедкара: 1. Я не буду верить в Брахму, Вишну или Махешу (одно из имен Шивы. — Д. А.), и я не буду им поклоняться; 2. Я не буду верить в Раму или Кришну, которые считаются воплощениями Бога, и не буду им поклоняться; 3. Я не буду верить в Гаури (Парвати. — Д. А.), Ганapati (Ганеша. — Д. А.) или в любого иного бога хинду и не буду им поклоняться; 4. Я не верю, что у Бога есть аватары; 5. Я не верю и не буду верить, что Господь Будда — это аватара Вишну. Я считаю такое суждение чистым безумием и ложной пропагандой; 6. Я не буду совершать обряды шраддха (для предков) или пиндадана (для ушедших); <...> 8. Я не позволю, чтобы брахманы совершали для меня обряды (цит. по: [Sadangi 2008: 315–316]).

ревайализма, состоящее, во-первых, в цели добиться социального реформирования и, во-вторых, в попытках представить обновленную религию как научную или хотя бы совместимую с современной наукой.

Кроме того, Амбедкар намеренно выступил в качестве светского проповедника, доказывая, что хотя предлагаемая им Наваяна опирается на традиции Тхеравады, она будет не монастырской и не монашеской. Поэтому вопреки традиции Амбедкар лично обратился со словами о трех прибежищах и пяти заповедях ко всем собравшимся, общее число которых было, как считается, около 600 тысяч. 380 тысяч ответили утвердительно на его призыв стать буддистами. После этого они выслушали 22 клятвы и поклялись следовать им.

На следующий день там же, в Дикшабхуми, собралось 100 тысяч человек, которые обратились в буддизм под руководством Амбедкара.

Так была создана Сангха последователей Наваяны — Четвертой Колесницы, после Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны. В настоящее время Наваяна именуется также Бхимаяной в честь Амбедкара.

Между 7 декабря 1956 г. и 10 февраля 1957 г., т. е. в течение двух месяцев, церемонии обращения состоялись в Бомбее, Дели, Агре и в более чем двадцати прочих городах, главным образом, в Махараштре. Число буддистов-амбедкарианцев выросло от 750 тысяч, обращенных самим Амбедкаром в Нагпуре и Чанде, до 4 млн чел. [Sangharakshita 2006: 163].

Наваяна имеет ряд догматических особенностей, разработанных Амбедкаром и содержащихся в главной книге его жизни «Будда и его Дхамма». В книге Амбедкар высказывает свои суждения о том, каким изначально был буддизм и как он менялся под воздействием брахманистского климата. В качестве примера он приводит понятие карма (камма). В отличие от брахманизма, а позже индуизма, в буддизме карма не связана с личными заслугами или проступками личности: «Закон каммы имеет отношение только к вопросу об общем нравственном порядке. Он не имеет ничего общего с удачами или несчастьями отдельного человека. Он связан с поддержанием нравственного порядка во всей вселенной» [Ambedkar 1974: 172–173].

Можно сделать вывод, что Амбедкар рассматривал буддийский закон кармы ина-

че, чем это принято, т. е. он отказывается от трактовки, отождествляющей ее понимание в буддизме и брахманизме: «доктрина кармы, проистекающей из предыдущего рождения — это чисто брахманистская доктрина. Карма предыдущего рождения, влияющая на нынешнюю жизнь, полностью совпадает с брахманистской доктриной о душе, воздействии кармы на душу. Но она совершенно несовместима с буддийским учением об отсутствии души. Она была полностью привнесена в буддизм кем-то, кто хотел сделать буддизм схожим с индуизмом, или кто не знал буддийского учения. <...> Основы учения индуизма о прошлой карме как регуляторе будущей жизни являются несправедливыми. <...> Единственной целью этого учения является предоставление возможности государству или обществу снять с себя ответственность за положение бедных и слабых. Иначе подобное бесчеловечное и абсурдное учение никогда не было бы придумано. Невозможно представить себе, что Будда, известный как Маха Каруника¹, мог поддержать подобное учение» [Ambedkar 1974: 247–248].

Другой темой обсуждения Амбедкар избирает один из краеугольных камней буддизма — Четыре Благородные Истины: «Эта формула в корне противоречит буддизму. Если жизнь — страдание, смерть — страдание и перерождение — страдание, тогда всему наступает конец. Ни религия, ни философия не могут помочь человеку достичь счастья в мире. <...> Четыре Арийские Истины — это самый большой камень преткновения на пути не-буддистов, желающих принять буддийскую проповедь, потому что Четыре Арийские Истины отказывают человеку в надежде, они превращают проповедь Будды в проповедь пессимизма. Составляют ли они часть оригинального учения или были позже добавлены монахами?». Отвечая на этот вопрос, Амбедкар утверждает, что Будда говорил о том, что жизнь — это страдание, с той лишь целью, чтобы показать, что на самом деле жизнь человека очень ценна². Об этом свидетельствует, по мнению Амбедкара, возможность и необходимость избавления от страданий,

¹ Маха Каруника (maha kāruṇika) — Великий Сострадающий.

² Уместно отметить, что и в брахманизме рождение в облике человека считается великой удачей, ибо только человек может выйти из круга перерождений и достичь Брахмана.

а учитель, который указывает путь к избавлению, не может быть обвинен в пессимизме [Ambedkar 2014, vol. 11: 512].

Модернизация религии по Амбедкару неминуемо подразумевала вопрос о том, какой именно буддизм он избрал в качестве основы своего и своих последователей обращения. В интервью накануне 14 октября 1956 г. Амбедкар заявил, что он не желает вовлекать своих сторонников в споры по поводу различий между Хинаяной и Махаяной и что в Наваяне речь идет только об учении самого Будды. В этой связи в книге «Будда и его Дхамма» уделяется внимание вопросу о монашестве: «С какой целью Будда создавал бхиккху¹? Было ли его целью создание совершенного человека? <...> Если бхиккху всего лишь совершенный человек, он бесполезен в распространении буддизма, потому что в качестве совершенного человека он эгоистичен. Но если он социальный слуга, тогда он может стать надеждой буддизма. Этот вопрос должен решаться не столько в интересах доктринальной логики, сколько в интересах будущности буддизма» [Ambedkar vol. 11, 2014: 14–15]. Сангха, в которую входят именно такие бхиккху (совсем необязательно монахи), состоит из людей, для которых важнее всего самосовершенствование, означающее праведность, просвещенность и сострадание [Ambedkar 1974: 24–35]. Амбедкар придавал вопросу о современной сангхе большое значение, поскольку для него она подразумевала модель общества и отношений в нем на основе моральных и социальных принципов Учения Будды. Основой деятельности сангхи становится социальное служение, а движущей силой — интеллектуальная элита, нацеленная на усовершенствование мира. В этом смысле Амбедкар вполне солидарен с М. К. Ганди, который тоже мечтал о гармоничном сообществе Индии, строящемся, однако, на идее взаимного служения варн. Новая буддийская община по Амбедкару не будет монашеской, что и означает его принципиально новый поворот — от традиции к современности. При этом Амбедкар проводит сравнение между религиозностью до Будды и в буддийский период: «Время, предшествующее жизни Будды, было одним из самых темных веков в истории Индии. Интеллектуально это была отсталая эпоха. Мышление подчинялось безоговорочному

¹ Бхикшу или бхиккху — монах, живущий на подаяния.

почитанию священных книг. <...> Настоящие этические идеи, такие как самопожертвование или чистота желаний, не находили достойного места в нравственном сознании того времени. <...> В Ведах мы находим молитву, восхваления и поклонение. В буддизме впервые мы видим воспитание разума, чтобы побудить его действовать справедливо» [Ambedkar vol. 11, 2014: 595].

Наряду с обсуждением догматических основ буддизма, Амбедкар обращается к буддийской религиозной мифологии и приходит к выводу о явном внешнем влиянии (без сомнения, речь идет об эпическом брахманизме), поскольку ему представлялось неубедительным популярное жизнеописание Будды: «Зачем Будда принял париврадью? Традиционный ответ на этот вопрос объясняет, что он принял париврадью, потому что увидел похоронную процессию, больного человека и старика. Такой ответ абсурден. Будде было 29 лет, когда он принял париврадью. Как случилось, что он не видел всех этих печальных зрелищ ранее? Ведь все это рядовые явления, с которыми сталкиваешься очень часто, и Будда не мог не видеть их раньше» [Ambedkar vol. 11, 2014: 13–14].

Амбедкар предлагает политическое объяснение паривраджьи как более достоверное и соответствующее историческим реалиям: Гаутама решается на уход из дома, чтобы шакьи, вассалы Кошалы, избежали кровопролитной войны с племенем колия, с которым раджа Кошалы был в состоянии военного конфликта из-за воды для полива полей² [Ambedkar vol. 11, 2014: 24, 26–29]. Даже когда конфликт был исчерпан, Гаутама не вернулся, поскольку посвятил себя прекращению войн и ненависти в целом. Таким образом, Гаутама покинул дом для решения проблемы социального конфликта, который и является страданием-дуккха [Ambedkar 2014, vol. 11: 57–58].

² В соответствии с научными данными, которые признаются и сейчас, Амбедкар представлял политическую организацию племени шакья как либо республику, либо олигархию. При этом главенствующие семьи управляли территорией по очереди, причем глава правящей семьи носил титул раджи — вождя, а (военный) совет именовался *гана* или *сангха* [Ambedkar vol. 11, 2014: 1]. К моменту рождения Будды шакья признали свою зависимость от раджи Кошалы, без одобрения которого были невозможны выборы нового вождя шакьев.

Бхимрао Рамджи Амбедкар, Бабасахиб, был буддистом всего семь недель. Но Наваяна продолжает оставаться реальной социальной силой, а жизнь и деятельность Амбедкара стали образцом для тех далитов, которые стремятся к повышению своего статуса, хотя истинного успеха достигают немногие. Самые яркие примеры — это Кочерил Раман Нараянан (президент Индии в 1997–2002 гг.) и нынешний президент Рам Натх Ковинд, оба далиты.

Социальная философия, политическая карьера и деятельность Амбедкара, безусловного лидера индийской демократии, вдохновляет многих низкорожденных.

Каждый год 14 октября в буддизм обращаются десятки и даже сотни тысяч человек. Среди них не только далиты, но и представители варн. Кроме того, наступление на права низших слоев индусского общества сопровождается обращением в буддизм и в другие, не сакральные, даты. Так, в апреле 2018 г. в связи с безответственной инициативой правительства Моди по изменению закона о преступлениях против представителей зарегистрированных каст за один лишь день буддистами стали 500 человек только в одном городке Ширазгаон (Махараштра) и 300 человек — в городке Уна (Гуджарат).

В современной индийской политике воззрения Амбедкара нашли идейное продолжение в деятельности партии Бахуджан Самадж (БСП, «партия сообщества большинства»), созданной в 1984 г. и декларирующей свои принципы как основывающиеся на учении Будды и Амбедкара.

Основатель партии, Канши Рам (1934–2006), утверждал, что социальной базой его партии являются низкастовые группы населения Индии, а также зарегистрированные касты, племена и религиозные меньшинства, такие как сикхи, мусульмане, христиане, парсы, буддисты. Все вместе эти группы населения составляют, по мысли Канши Рама, абсолютное большинство населения — не менее 80 %. Лозунг партии формулируется как «Социальные преобразования и экономическое освобождение».

Самые крупные и влиятельные партии, а именно правящая Бхаратия Джаната Парти (БДП) и оппозиционная ИНК, с точки зрения лидеров БСП, являются сторонниками системы «манувади»¹, т. е. защищают

только высокорожденных хинду. Как последователи Амбедкара, который является знаменем и иконой их движения, лидеры БСП поддерживают идеи эгалитаризма и социальной справедливости.

В 2002 г. Канши Рам заявил о намерении принять буддизм в 50-ю годовщину обращения Амбедкара, т. е. 14 октября 2006 г. План Канши Рама подразумевал, что вместе с ним буддистами станут 20 млн его сторонников. Он не дожидаясь решающей даты, а его преемница Маявати Прабху Дас, известный политик, премьер-министр штата Уттар-Прадеш, изменила план обращения в буддизм, посчитав, что успешным оно будет в случае массовости, а это произойдет только с получением власти в центре: «Маявати заявляет, что она примет буддизм, когда реализуется мечта Амбедкара и Канши Рама о получении абсолютной власти в центре и некоторых штатах и когда она станет премьер-министром Индии: „В Индии после достижения независимости индуизм процветает, потому что премьер-министры и лидеры правящей партии — хинду. Из-за этого буддизмом пренебрегают. Если мы примем буддизм, не обладая властью, то только мы двое (Канши Рам и она сама. — Д. А.) и будем обращены. Когда вы обладаете властью, вы можете начать настоящие изменения“. Тем не менее, она подчеркнула, что Канши Рам и она следуют буддийским традициям и обычаям» [Mayawati 2006].

Хотя Бахуджан Самадж Парти является третьей в Индии по численности сторонников (уступая двум главным партиям очень существенно), ей не удалось получить на выборах в Лок Сабха в 2014 г. ни одного места, поскольку она не набрала необходимых 5 % голосов.

Индуизм — идеологическое основание правящей Бхаратия Джаната Парти — остается главным лозунгом индийского национализма, причем политическую поддержку ему оказывают и те слои населения, на которые нацелены усилия амбедкарианских лидеров, т. е. индуизм как главная национальная религия не утрачивает своих позиций и в приоритетах общественного сознания, и в политике.

Тем не менее основатель Наваяны Амбедкар положил начало новой буддизации Индии, причем наибольшее число новообращенных приходится на период, когда самого Амбедкара уже не стало. С точки зрения теоретического осмысления обращения

¹ Манувади (manuvādi) — согласно законам Ману.

Амбедкара, состоявшегося в знаковый год 2500-летнего юбилея буддизма, несомненно, что оно было продиктовано главным образом протестом против дискриминации неприкасаемых в индуистской Индии.

Если признать, что начатое Амбедкаром движение по возвращению буддизма в страну его возникновения является политическим действием, то столь же несомненным будет признание Наваяны в качестве буддийского модернизма. Его отличительной особенностью является идеологическая цель — отказ от индуизма. Иными словами, амбедкарианский буддизм — это в первую очередь «не индуизм»: «в действительности, в мире нет другой такой страны, в которой религия играла бы столь большую роль в истории, как в истории Индии. История Индии — это не что иное, как история смертельной войны между буддизмом и брахманизмом» [Ambedkar vol. 3, 2014: 267].

Десятилетия длившиеся противостояния между Амбедкаром и Ганди, между Наваяной и санатани-индуизмом завершились, учитывая последующие события, победой Ганди как создателя Индийской Нации, в которую входят все социальные группы, без учета существенных между ними конфликтов, религиозных и классовых. Правоту Ганди доказывают и результаты выборов после того, как ИНК перестал быть единственной реальной политической силой в стране. Прочные позиции на политической арене Индии в колониальный и постколониальный периоды занимают правые индуистские партии, в частности, Бхаратия Джаната Парти¹, созданная в 1980 г. как альянс сил, идеологически основывающихся, в отличие от светского ИНК, на индуистском культурном национализме хиндутве. В периоды правления БДП значение прочих правых индуистских организаций, таких как брахманская Хинду Махасабха и Раштрий Сваям-севак Сангх, возрастает.

¹ Бхаратия Джаната Парти является преемницей партии Джаната (1977–1980), которая, в свою очередь, была преемницей партии Бхаратия Джана Сангх (1951–1977) — политического крыла крайне правой индуистской организации Раштрий Сваямсевак Сангх. Активизация и победа коммуналистской партии оказались следствием социально-политического кризиса в Индии в 1970-е гг., когда конгрессистское правительство Индиры Ганди в результате серьезных ошибок настроило против себя большинство жителей Индии.

Амбедкарианские организации, в первую очередь, Республиканская партия Индии (выросшая из основанной Амбедкаром Федерации зарегистрированных каст) и партия Бахуджан Самадж, имеют значительное влияние в ряде штатов, но пока не способны изменить расстановку политических сил во всей стране. Однако при этом важно, что интересы далитов в индийской политике представлены самостоятельными партиями, а буддизм Наваяны, понимаемый как выбор в пользу демократии и социального равенства, приобретает в Индии все больше адептов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / SOURCES AND REFERENCES

- Ambedkar 1980 — *Ambedkar B. R. Buddha and the Future of His Religion*. Jullundur: Bheem Patrika Publications, 1980. 18 p. (In Eng.)
- Ambedkar 1974 — *Ambedkar B. R. The Buddha and His Dhamma*. Bombay: Siddharth, 1974. 430 p. (In Eng.)
- Dr. Ambedkar + Sangharakshita — *Dr. Ambedkar + Sangharakshita. Bringing Buddhism Back to India* [электронный ресурс] // The Buddhist Centre. URL: <https://thebuddhistcentre.com/stories/ambedkar/> (дата обращения: 18.01.2018). [As aforesaid. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 18 January 2018). (In Eng.)]
- Ambedkar 2014 — *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writings and speeches* [электронный ресурс] // New Delhi: Dr. Ambedkar Foundation. 2014. In 18 volumes. URL: <https://www.mea.gov.in/books-writings-of-ambedkar.htm> (дата обращения: 12.01 – 22.04.2018). [As aforesaid. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 12 January – 22 April 2018). (In Eng.)]
- Keer 1971 — *Keer D. Dr. Ambedkar: Life and Mission*. Mumbai: Popular Prakashan, 1971. 528 p. (In Eng.)
- Mayawati 2006 — *Mayawati claims Kanshi Ram's legacy* [электронный ресурс] // Rediff India Abroad. 16.10.2006. URL: <http://www.rediff.com/news/2006/oct/16look.htm?zcc=r1> (дата обращения: 06.05.2018). [As aforesaid. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 6 May 2018). (In Eng.)]
- Naik 2003 — *Naik C. D. Thoughts and Philosophy of Dr. B. R. Ambedkar*. N. Delhi: Sapur&Sons, 2003. 475 p. (In Eng.)
- Sangharakshita 2006 — *Sangharakshita. Ambedkar and Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006. 187 p. (In Eng.)

- Sadangi 2008 — *Sadangi H. C.* Emancipation of Dalits and Freedom Struggle. Delhi: Isha Books, 2008. 416 p. (In Eng.)
- Teltumbde 2017 — *Teltumbde A.* Dalits: Past, Present and Future. NY: Routledge, 2017. 190 p. (In Eng.)
- Wankhede 2009 — *Wankhede D. M.* Geographical Thought of Dr. B. R. Ambedkar. Delhi: Gautam Book Centre edition, 2009. 281 p. (In Eng.)

UDC 294.311 + 94(540)

Buddhism and Politicization of Religion in India: Bhimrao Ambedkar's Navayana

*Darima D. Amogolonova*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of Philosophy, Cultural and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhjanova St., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-1176-4095. E-mail: amog@inbox.ru

Abstract. The paper deals with the political, social and religious activities by Bhimrao Ramji Ambedkar, the founder of the Navayana movement that is a modernized Buddhism in India. Being an outstanding politician and lawyer, Ambedkar devoted his life to the struggle for the rights of the untouchables to which he himself belonged. Ambedkar was convinced that the Hindu traditions namely varna-caste system were the main problems of India that prevented the formation of a united nation and civil society based on equality and freedom. To overcome traditional social organization and win over Hinduism, he turned to Buddhism which contained qualities to unite the nation and resist the Hindu rigid social stratification and hierarchy. According to Ambedkar, Navayana is most close to the traditional Teaching and, at the same time, is not monastic. In Navayana, Ambedkar sought the worldview alternative to Hinduism and ways to egalitarianism and democratization in the Indian society. In the course of struggle for independence, when Indian nationalism was built on the ideas of M.K. Gandhi who was closely associated with politicized Hinduism, Ambedkar did not put forward a national program of action and remained the leader of the untouchables that constituted a significant social group and were one of the objects of M.K. Gandhi's and the Indian National Congress's agitation. Gandhi. As a result, Ambedkar stood in opposition to the Hindu leaders, however gained political weight among various strata of Indian society. After achieving independence, Ambedkar actively joined the work for the creation of Indian legislative framework and became the 'Father of the Indian Constitution.' At the same time, he hoped to reform Hindu traditional law towards egalitarianism and democracy so as to improve the status of women and India's underclass which reportedly included the untouchables and minor tribes. However, when the attempts failed, Ambedkar became more decisive in his anti-Hindu agitation among the outcastes. The main event in Ambedkar's life was his own and his supporters' conversion to Buddhism in 1956. Modernized Buddhism — Navayana — is based on the principles that were formulated by Ambedkar according to the original Teachings of the Buddha as had been preserved in the Pali Canon. The number of Ambedkarian Buddhists grows as a result of the refusal of untouchables from Hinduism when India's supreme authorities stand on the positions of right Hindu nationalism and have no intention to change life of the most depressed social groups. The Navayana Buddhism and Ambedkar became the slogan and symbol of political parties and organizations, although today their weight in Indian politics is not that impressive. However, the growing number of supporters witnesses the fact that the ideas of egalitarianism and democracy once put forward by Ambedkar are getting increasingly widespread in India.

Keywords: Bhimrao Ambedkar, Navayana Buddhism, Hinduism, untouchables, varnas, castes



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 11–23, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-11-23
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 930+94(47).084.6

Исторический опыт формирования органов управления и проведения политики коренизации в национальных автономиях Юга России в 1920–1930 гг.*

Екатерина Николаевна Бадмаева¹

¹ доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, отдел истории, археологии и этнологии, Калмыцкий научный центр РАН (358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8). ORCID: 0000-0002-4472-5535. E-mail: en-badmaeva@yandex.ru

Аннотация. Отечественная (советская и российская) историография уделяла значительное внимание изучению вопросов организации и функционирования системы органов власти различных уровней для управления огромной, многонациональной и многоконфессиональной страной.

Процесс национально-государственного строительства и управления национальными и социально-экономическими проблемами на Юге России в указанный период, в особенности на Северном Кавказе, где жили десятки этносов, имевшие многовековую культуру и религию, в общем, был непростым, особо трудноразрешимыми были характер и принципы решения земельно-территориальных вопросов и вопросов конституирования органов власти. В процессе управления, конечно, необходимо было учитывать национальные традиции и обычаи, особенности национального характера народов региона, дипломатично сочетать новые и старые формы правления, при необходимости использовать традиционные институты управления.

С учетом новых реальностей — перехода к новой экономической политике, коллективизации — ЦК ВКП (б) стал уделять нерусским народам большое внимание, в особенности подготовке национальных кадров и привлечению их к работе в органах власти на местах. В национальных автономиях Юга России, как и по всей стране, стала проводиться коренизация государственного аппарата и социально-культурных учреждений. Она воспринималась властью как одно из условий развития государственности коренных народов, как «средство подтягивания отсталых в культурном и экономическом отношении инородцев до уровня передовых». С ее помощью большевистская партия стремилась, с одной стороны, стабильно укрепить свои позиции в национальных районах, а с другой — распространить в них коммунистические идеи. Как известно, национальные регионы Юга России ощущали острую нехватку специалистов из представителей титульной национальности в государственных и общественных органах, в хозяйственных и культурных учреждениях, отраслях промышленности и сельского хозяйства. В известной степени, как мы полагаем, в национальных автономиях сформировались национальные кадры — активные и послушные проводники политики коммунистической партии в регионе,

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Общественно-политическое развитие народов Юга России в XVIII–XX вв.» (№ госрегистрации AAAA-A17-117030910096-7)

жившие в постоянном страхе от непрерывных репрессий государства и вследствие чего не могущие защищать в достаточной степени этнические и национальные интересы своих народов.

Ключевые слова: органы управления, Юг России, национальные автономии, XX век, система власти, политика коренизации, национальные кадры, нациестроительство

Любая партия, завоевавшая власть (демократическим или насильственным путем), как свидетельствует мировая история нового времени, в первую очередь сталкивается с проблемой управления страной. Россия в 1917 г. не стала исключением. Большевикам, взявшим власть в свои руки, необходимо было решать безотлагательные задачи экономического возрождения, спасения людей от голода и холода, выработки и формирования советской государственности. Решение этих архисложных задач было невозможно без организации и построения системы власти и управления. В принятой Конституции РСФСР 1918 г. третий раздел закреплял систему органов власти и управления в стране. В состав исполнительного органа — Совета Народных Комиссаров (СНК) — входили отраслевые народные комиссариаты во главе с народными комиссарами.

В статье 11 вышеуказанной Конституции 1918 г. зафиксировано право народов объединяться в автономные союзы и входить в состав России на принципах федерации: «Советы областей, отличающихся особым бытом и национальным составом, могут объединяться в автономные областные союзы <...>. Эти областные союзы входят на началах федерации в Российскую Социалистическую Федеративную Республику» [К истории образования ... 1960: 60]. В данной статье закреплялась формирующаяся в рамках РСФСР система автономий, устанавливались принципы взаимоотношений между Центром и национальными автономными образованиями, правовой статус органов власти. Начиная с принятия Конституции 1918 г. и на ее основании волеизъявлением народов и постановлением ВЦИК были провозглашены и созданы первые автономные образования на территории РСФСР, в том числе на Юге России.

В национально-территориальных автономиях функционировали высшие органы государственной власти — Республиканский съезд советов, ЦИК автономной республики. Высшим исполнительным органом АССР являлся СНК, в состав которого входили соответствующие наркоматы для руководства отраслями государственного управления.

В краях и областях РСФСР — в нефедерированных административно-территориальных единицах (далее — АТЕ) — власть именовалась местной, в отличие от власти в автономных республиках. В этом как раз кроется одно из принципиальных различий между административно-территориальными единицами и национально-территориальными автономиями. АССР представляла собой государственную форму автономии, тогда как края и области являли собой административную автономию, где власть осуществлялась на началах самоуправления. В автономных областях отраслевые органы ЦИКов осуществляли управление социально-экономическим и культурным строительством на местах. Каждая автономная область имела право самостоятельно (решением общенациональных съездов Советов) определять количество отделов и их структуру. Так, например, Общекалмыцкий съезд Советов калмыцкого народа образовал 14 отделов Калмыцкого ЦИКа и закрепил отношения между органами власти национальной автономии и Центра. Съезд Советов и Центральный исполнительный комитет автономной области калмыцкого народа непосредственно подчинялись ВЦИК и Совнаркому. В целом по такой схеме работали все автономные области. Так, профильные наркомы РСФСР утверждали руководителей отделов ЦИК автономных областей.

В автономных образованиях, а также в нефедерированных АТЕ, решением VIII всероссийского съезда Советов (декабрь 1920 г.) были созданы экономические совещания, являющиеся органами Совета труда и обороны на местном уровне. В их задачу входило установление связей между хозяйственными органами, находившимися в подчинении для обеспечения согласованной хозяйственной политики.

В Конституции РСФСР 1925 г., в специальной главе «Об автономных советских социалистических республиках и областях», в сорок четвертой статье была сделана попытка определить правовую природу автономной области. Более четко и конкретно положение автономной области в федерации определено в декрете ВЦИК «О реорга-

низации Высших исполнительных органов в автономных областях в соответствии с Конституцией РСФСР» от 18 января 1926 г. Конституция и декрет ВЦИК не рекомендовали исполкомам автономных областей именовать себя высшим органом власти, как в автономных республиках, а предлагалось называться областными исполнительными комитетами. Тем самым законодатель подчеркнул неравнозначность и иерархическую подчиненность автономной области и определил ее место в системе государственной власти федеративной республики [СУ РСФСР. 1926. Ст. 82]. Областные исполкомы вместе с исполкомами губернских и низовых Советов, по мысли центральных властей, должны были составлять единую систему управления.

Такова была в общих чертах система власти и управления в автономных образованиях РСФСР в 1920-х гг.

Отечественная (советская и российская) историография уделяла значительное внимание изучению вопросов организации и функционирования властных структур различных уровней для управления огромной, многонациональной и многоконфессиональной страной, какой являлась Россия в послереволюционный период. Среди работ по данной проблематике представляют интерес работы непосредственных участников социалистических преобразований в первые десятилетия советской власти [Бинеман, Хейман 1930; Богданов 1921; Владимирский 1920; Книпович 1929; Дзержинский 1928; Каганович 1923; Куйбышев 1925; Розмирович 1926; Фукс 1931]. Их публикации представляют интерес в основном для получения целостной картины того или иного исторического периода. В них косвенно рассматривались вопросы кадровой политики, которые были одними из самых обсуждаемых в государстве и обществе; правильно подобранные кадры, по их мнению, являлись могучим рычагом для выполнения основных директив коммунистической власти.

Историками советского периода написаны научные работы, исследующие в масштабах страны систему власти и управления, советскую государственную службу, партийное руководство государственным управлением отраслями экономики, социально-культурными процессами и т. д. [Власов 1959; Ирошников 1967; Лазарев 1972]. Эти и другие исследования строятся

в основном на рассмотрении ленинских принципов формирования кадров аппарата государственного управления, описании целей и средств реализации официальной кадровой политики в СССР. Однако высокая степень политизированности данных работ не дает точного представления о реальных процессах, происходивших в Центре и на местах.

В постсоветский период опубликованы работы, в которых исследованы принципы формирования государственного аппарата, с новых позиций оценивалась работа государственных органов РСФСР и региональных структур власти [Архипова и др. 1999; Макаров 2002; Коржихина 1994; Пашин, Свириденко 1998; Чернев 2004].

Значительный вклад в изучение данной проблематики внесла профессор Т. П. Коржихина, крупнейший специалист в области российской государственности. Ее перу принадлежит ряд научных трудов, посвященных изучению органов власти и управления. В 1980-е гг. она разрабатывает целую концепцию административно-командной системы управления (АКСУ) и выделяет ее основные системообразующие черты, такие как: умаление роли Советов; замена лозунга «Власть трудящихся» на «Власть для трудящихся»; «чрезвычайщина» — совокупность методов и приемов управления путем массовых репрессий и административного принуждения; номенклатурный принцип назначения на руководящие должности [Коржихина 1992: 17]. Одна из магистральных работ этого автора, написанная в соавторстве, посвящена истории российской государственности с анализом основных его компонентов [Коржихина, Сенин 1995].

В исследовании управленческих структур советского периода признанными работами являются труды Е. Г. Гимпельсона [Гимпельсон 2001; 2003], в которых подробно рассматриваются принципы формирования новой партийно-государственной номенклатуры, кадровый и профессиональный состав органов центральной власти, наркоматов и ведомств. Однако автор не в полной мере рассматривает региональную и национальную специфику при подборе кадров партийно-государственного управления, впрочем, такой задачи, видимо, автор не ставил перед собой.

В первые послеоктябрьские десятилетия группа специалистов и непосредственных участников строительства советского обще-

ства опосредованно анализируют проблемы становления и развития системы власти и управления в национальных автономиях Юга России в 1920–1930 гг. [Авторханов 1933; Борисенко 1930; Гатуев 1928; Ошаев 1928; Раенко-Туранский 1927; Тахо-Годи 1927; Янчевский 1927; Борисов 1926; Глухов 1926]. В основном авторы сосредоточивали свое внимание на пропаганде «верного, безошибочного» руководства ВКП(б) политическими, социально-экономическими и культурными процессами в регионах Юга России. В них, как и в последующих периодах советской историографии, не было глубокого научного анализа деятельности системы власти и управления, практически не встречались элементы критики в отношении политики советского государства. В основном вся работа партийно-советских структур рисовалась в радужных тонах. Политическая конъюнктура этих работ сказалась в виде искажения отдельных исторических фактов, многие оценки, данные в них, в частности, управленческих решений органов власти носят тенденциозный характер. Вследствие этого опубликованные статьи и работы указанного этапа развития историографии не представляют значимой научной ценности. Однако для современных исследователей весьма ценен тот большой фактический местный материал, который имеется в их работах, так как он дает возможность соприкоснуться с реальными фактами истории и живыми людьми того времени.

Среди сложного комплекса проблем, которыми занималась новейшая российская историография, одной из привлекательных и малоизученных, на наш взгляд, было изучение вопросов формирования, развития и деятельности региональных органов управления [Хутыз 1993; Бугай, Мекулов 1994; Бугаев 2011; Гутиева 2011а, Гутиева 2011б; Хлынина, Кринко, Урушадзе 2012; Карпов 2017; Максимов 2002, 2018; Бадмаева 2017; Туфанов 2018].

В этом ряду, безусловно, деятельность властных структур Чечни и Ингушетии в 1920–1930 гг. в области экономического развития региона, государственного строительства, культуры также привлекала внимание отечественных исследователей и ученых из самого региона. Из последних интересна работа Т. Эльбуздукаевой, в которой проанализированы как эффективные действия, так и промахи региональных и центральных органов власти, сказавшиеся

на социально-экономическом развитии территории [Эльбуздукаева 2013].

Одной из прорывных в последнее десятилетие в современной историографии является проблема нациестроительства, которую в историко-психологическом плане рассмотрел В. П. Булдаков. Одной из причин непоследовательности политики советского государства на Северном Кавказе исследователь назвал низкую компетентность партийно-государственных чиновников в северо-кавказских автономиях [Булдаков 2012: 599].

Надо сказать, что процесс управления национальными и социально-экономическими проблемами на Юге России — регионе, отличавшемся этническим, языковым и религиозным многообразием, трудностью решения земельно-территориальных вопросов и вопросов конституирования органов власти, в общем, был непростым. В процессе управления необходимо было учитывать национальные традиции, обычаи, особенности национального характера народов региона, сочетать новые и старые формы правления, при необходимости использовать традиционные институты управления. Как отмечают в одной из своих работ Т. Ю. Красовицкая и Д. А. Аманжолова: «по мере выяснения слабости власти на Северном Кавказе с 1920 года стали широко применяться традиционные институты управления. Так проводились Всероссийские мусульманские съезды, создавались национальные школы. До коллективизации большевики вынуждены сохранять полиюридизм — шариатские суды и советы старейшин, комиссии по примирению кровников действовали параллельно с органами власти» [Этнический и религиозный факторы 2012: 64].

Аналогичным образом действовали властные структуры советской Калмыкии, которые при проведении массовых мероприятий старались привлечь на свою сторону буддийских священнослужителей, традиционно пользовавшихся большим влиянием среди калмыцкого населения. Так, например, перед тем как начать изъятие церковных ценностей в буддийских храмах в 1922 г., члены ЦИК КАО Чавычалов и представитель Манычского улусного исполкома Лиджиев прибыли к ламе калмыцкого народа Гавве Сеперову с целью получения информации о настроении и отношении священнослужителей и религиозной паствы к намеченной карательной акции. Только

после встречи с ламой калмыцкого народа власти начали варварскую кампанию по изъятию церковных ценностей. После проведения реквизиций в буддийских хурулах местные органы власти сообщили в Центр: «в улусах оценивалось настроение буддийского духовенства как благожелательное, открытых контрвыступлений не отмечалось, изъятие проходило в спокойном русле и в нормальных условиях» [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 10с. Д. 19. Л. 72].

Советская власть в 1920-е гг. пыталась заигрывать с буддийским духовенством, зная, что оно имеет прямые связи с Тибетом, хотело использовать местное ламство для продвижения «мировой революции» на Восток. Власть разрешила провести 19 июля 1923 г. съезд буддийского духовенства Калмыкии. Однако союз власти и церкви не был прочным, их относительно мирное сосуществование не было долгим. После 1927 г., по призыву И. В. Сталина, отмечавшего, что «у нас имеется такой минус, как ослабление антирелигиозной борьбы» [Сталин 1945: 324], началось новое повсеместное наступление властей на религию и духовенство.

Большевики с началом процесса предоставления автономии нерусским народам стали уделять большое внимание подготовке национальных кадров и привлечению их к работе в органах власти территории.

13 ноября 1920 г. нарком по делам национальностей И. Сталин в своей речи по случаю провозглашения автономии Дагестана особо подчеркнул важность выдвижения национальных кадров в процесс управления республикой: «Давая автономию Дагестану, советское правительство имеет определенную цель выделить из среды местных работников честных и преданных, любящих свой народ, и вверить им все органы управления Дагестана, как хозяйственные, так и административные <...> Никакой другой цели, как поднятие его на высшую культурную ступень путем привлечения местных работников, советская власть не имеет» [Союз объединенных горцев 1994: 363].

В 1921 г. X съезд РКП(б) поставил перед партией и государством задачу подтянуть отсталых в культурном и экономическом отношении инородцев до уровня передовых и, в частности, «помочь трудовым массам невеликорусских народов развить и укрепить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства, ор-

ганы власти, составленные из людей местных, знающих быт и психологию местного населения» [КПСС в резолюциях ... 1953: 559].

В национальных автономиях Юга России стала активно проводиться коренизация госаппарата и социально-культурных учреждений. Данная политика воспринималась властью как одно из условий развития государственности коренных народов. С ее помощью большевистская партия стремилась, с одной стороны, к укреплению своих позиций в национальных районах, а с другой — распространить в них коммунистические идеи. Не случайно, что один из современных исследователей Ю. И. Шаповал назвал политику коренизации «тактикой «коренизации» коммунизма на нерусских окраинах» [Шаповал 2014: 55].

Политика коренизации, по словам Т. П. Хлыниной, «должна была стать одним из способов такого стадийного ускорения на пути продвижения к социализму, неизбежным следствием которого мыслилось и достижение „полноты национального существования“ народов» [Хлынина 2014: 107]. Одна из крупнейших исследователей «нациестроительства» на Северном Кавказе подробно проанализировала суть политики коренизации в указанный период, отметила ее роль в решении национального вопроса в целом в кавказском регионе.

Коренизация аппарата и культурно-социальных учреждений в этот период проводилась в четырех жизненно важных для нациестроительства направлениях: в области формирования национального языка, национальной территории, национальной элиты и национальной культуры.

Национальные регионы Юга России после революции ощущали острую нехватку специалистов из представителей титульной национальности в государственных и общественных органах, в хозяйственных и культурных учреждениях, отраслях промышленности и сельского хозяйства. Например, по данным комиссии Оргбюро ЦК РКП(б), из 1 154 работников республиканского аппарата Горской республики осетин было всего 150 человек (18,6 %), ингушей — 29 (7,7 %), русских около 1000 сотрудников (57,3 %) [Национально-государственное строительство 1995: 73]. По данным К. Н. Максимова, в областном аппарате управления Калмыцкой автономной области (по состоянию на 1925 г.) число служащих-калмыков

составляло 87 чел., или 18,3 % от общего количества служащих, тогда как русских и представителей других национальностей — 349 чел., или 81,7 % [Максимов 2002: 286]. Руководство южнороссийских автономий в рамках политики коренизации стало проводить большую работу по подготовке и продвижению кадров титульной национальности в партийные и советские руководящие составы. В автономных образованиях организовывалось обучение в совпартшколах и специальных курсах. Только в 1925 г. областная совпартшкола в Калмыкии подготовила для работы в партийных и советских учреждениях 232 чел., из которых калмыки составляли 70 % [Максимов 2002: 286]. На подготовку специалистов в органах власти и управления направлялись значительные средства и в течение ряда лет. Так, Черкесский областной исполком совета рабочих, крестьянских, красноармейских, горских и казачьих депутатов оплатил за год обучения 30 курсантов-секретарей в 1936 г. 105 758 руб. 75 коп. [Хлынина 2014: 108].

Обучение квалифицированных кадров из числа представителей местных народов проводилось в Москве, Ленинграде, Ростове-на-Дону, Тбилиси и других городах страны. В 1924–1925 уч. г. за пределами своих автономий обучалось 200 кабардинцев и балкарцев, а в 1925–1926 гг. — 685 человек. За этот период коренизация управленческого аппарата в Кабардино-Балкарской автономной области составила: в сельских советах — 95,5 %, в районных организациях — 40 %, в областных учреждениях — 17 % [Хлынина 2014: 110]. Все эти цифры и факты говорят об ускоренном решении задачи коренизации чиновников, партийного и государственного аппарата в регионах Юга России. Однако так обстояло дело не во всех южнороссийских регионах. Например, в Чечено-Ингушской автономии процент коренизации областного аппарата вместо запланированных 60 % составил всего 27 % [Хлынина 2014: 108]. В процентном отношении работники коренных национальностей партийно-государственного аппарата национальных районов составляли к общему числу населения: в Карачае — 51 % ответственных и 22,2 % технических работников; в Чечне — 37 % ответственных и 10,8 % технических работников; в Кабарде — 88 % ответственных и 31 % технических работников; в Северной Осетии — 82 % ответственных работников и 60 % — технических; в Черкесии — 46 %

(процентное соотношение по этому национальному району дается без разделения на ответственных и технических работников. — *Б.Е.*) [Этнокультурные проблемы ... 2002: 83].

Коренизация партийно-административного аппарата, в ходе которого нередко практиковалось смещение с руководящих постов русских и других представителей нетитульной национальности, вызывала у них открытое возмущение. Так, например, в Калмыкии недовольство проявляла часть русского населения, она выдвигала, к примеру, такие требования: «Нам нужно предоставить право наравне с калмыками» [Хмара 2006: 132].

Наиболее сложной задачей в деле коренизации было обеспечение перевода структур государства и делопроизводства на национальный язык титульных народов, согласно постановлению Президиума ВЦИК от 14 апреля 1924 г. «О мерах к переводу делопроизводства государственных органов в национальных областях и республиках на местные языки».

В регионах Северного Кавказа и в Калмыкии вопрос перевода делопроизводства на родной язык оказался трудным и затратным мероприятием по причине слабости финансовой базы и недостаточности средств для ее проведения, затруднения переписки с центральными органами власти, неопределенности с выбором национальной письменности, недостаточной готовности самого языка (неразработанность грамматики, отсутствие необходимой терминологии, отсутствие либо зачаточное состояние научного, юридического, официально-делового, общественно-политического функциональных стилей в национальных языках) и др.

Тем не менее в 1927 г. в Калмыцкой АО удалось ввести делопроизводство на калмыцком языке во всех учреждениях Хошеутовского улуса и в отдельных аймаках еще трех улусов. В тех улусах и аймаках, где ввели делопроизводство на национальном языке, практически все население, включая малочисленное русское и иное, неплохо говорило на калмыцком языке. Этот фактор плюс эффективная управленческая работа улусного (районного) и аймачного (поселкового) аппарата способствовали успешному ведению делопроизводства на калмыцком языке. В национальных автономиях Юга России организованными комиссиями

по коренизации были приняты «Планы коренизации и перехода делопроизводства на коренной язык», где для каждой организации устанавливались конкретные сроки перехода на язык титульной национальности. В Карачаевской автономной области увольнению подлежали чиновники, не справившиеся к намеченным срокам с поставленными задачами коренизации [ГА КЧР. Ф. Р-307. Оп. 1. Д. 59. Л. 30].

ВЦИК РСФСР 10 июля 1931 г. установил конкретные сроки завершения перехода делопроизводства на национальные языки для северокавказских регионов: Северная Осетия и Адыгея — к январю 1932 г.; Ингушетия, Черкесия, Карачай — к июню этого же года; Кабардино-Балкария и Чечня — к январю 1933 г. Однако сроки перевода делопроизводства на национальные языки автономных образований Юга России не были выдержаны и постепенно, к середине 1930 гг., политика коренизации начала сворачиваться. Как отметил В. Г. Шнайдер: «... по мере усиления советского государства, что в данном случае связано с укреплением позиций социализма в России, этому направлению (политике коренизации. — Б. Е.) в работе с национальными автономиями уделялось всё меньшее значение» [Шнайдер 2007: 73].

Тем не менее, надо сказать, что хотя политика коренизации госаппарата и советских учреждений не была завершена и не реализована полностью, она имела большое значение для формирования национальных кадров в партийно-советском и хозяйственном руководстве, в ликвидации неграмотности населения, создании национальной письменности, культуры.

Партия большевиков через коренизацию партийно-государственного и хозяйственного аппарата и социально-культурных учреждений, как нам представляется, добилась повышения уровня управляемости обществом, социально-экономическими и культурными процессами в стране. В национальных автономиях сформировались национальные кадры — активные и послушные проводники политики партии в регионе, которые в условиях всеобщего страха, охватившего общество, не могли выступить в защиту этнических и национальных интересов своих народов. Политика коренизации позволила в определенной степени снизить нараставший рост национализма среди нерусских народов. В этой

связи можно в какой-то мере согласиться с утверждением профессора Гарвардского университета Т. Мартина о том, что СССР в 1920 гг. «первым из традиционных европейских многонациональных государств оказал сопротивление поднимающемуся национализму. Для того чтобы нейтрализовать национализм, точнее взять его под контроль, Советская власть сознательно готовила и продвигала местные кадры для руководства нерусскими республиками, поощряла развитие национальных языков, культур и национального самосознания нерусских народов» [Мартин 2011: 10]. Парадоксальность ситуации состояла в том, что она же, советская власть, потом самым жесточайшим образом расправилась с трудом взращенной ею национальной элитой.

В середине 1930-х гг. происходят кардинальные изменения в национальной политике Советского государства. На XVII съезде ВКП(б) И. В. Сталин в своем докладе дал понять своим соратникам, что, увлекшись борьбой с великорусским шовинизмом, партия забыла о втором уклоне — «местном национализме», который расцвел «махровым цветом» в ряде республик. «Главную опасность представляет тот уклон, против которого перестали бороться и которому дали, таким образом, разрастись до государственной опасности» [Сталин 1945: 474]. Тем самым партийный вождь дал старт уничтожению национальных элит, и совсем скоро последовал «большой террор». На Северном Кавказе десяткам тысяч людей из числа госпартаппаратчиков, интеллигенции, служащих и др. были предъявлены ложные обвинения в национализме, панисламизме, пантюркизме, создании террористических организаций, развале отраслей народного хозяйства. Многих из них посадили в тюрьмы или расстреляли. В Калмыкии пострадали высшие руководители республики калмыцкой национальности, обвиненные в «преднамеренном» подрыве социалистической экономики, в панмонголизме, в создании (участии) «буржуазно-националистических организаций» с целью образования единого монгольского государства на территории республики или организации массового переезда калмыков в МНР. Для национальных руководителей Калмыкии даже проводимая по указанию сверху государственная политика коренизации партийно-советского аппарата, в конечном итоге, вылилась обвинением в проталкивании на

номенклатурные посты людей титульной национальности [Бадмаева 2017: 140].

Анализ конкретного материала и выводов, сделанных отечественными и зарубежными исследователями на примере национальных территорий Юга России, нам представляется весьма важным и интересным, так как он дает возможность проследить практику работы органов управления, выявить достижения и недостатки в их деятельности, с тем чтобы учитывая опыт и ошибки прошлого, выстроить в настоящем эффективную государственную службу, способную решать актуальные проблемы сегодняшнего дня.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ГА КЧР — Государственный архив Карачаево-Черкесской Республики. [*Gosudarstvennyy arkhiv Karachaevo-Cherkesskoy Respubliki* [State Archive of the Karachay-Cherkess Republic].]

К истории образования ... 1960 — К истории образования автономной области калмыцкого народа (октябрь 1917 г. — октябрь 1920 г.): Сб. док. и мат-лов. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1960. Док. № 43. 104 с. [*K istorii obrazovaniya avtonomnoy oblasti kalmytskogo naroda (oktyabr' 1917 g. — oktyabr' 1920 g.): Sb. dok. i mat-lov* [Autonomous Oblast of the Kalmyk People: history of formation revisited (October 1917 — October 1920): collected documents and materials]. Elista: Kalm. Book Publ., 1960. Doc. No. 43. 104 p. (In Rus.)]

КПСС в резолюциях... 1953 — КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Изд. 7. М.: Госполитиздат, 1953. 1204 с. [*KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s'ezdov, konferentsiy i plenumov TSK* [The CPSU: resolutions and decrees of Congresses, Conferences, and Plenums of the Central Committee]. Rev. 7. Moscow: Gospolitizdat, 1953. 1204 p. (In Rus.)]

НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия. [*Natsional'nyy arkhiv Respubliki Kalmykiya* [National Archive of the Republic of Kalmykia].]

Союз объединенных горцев 1994 — Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская республика (1918–1920 гг.): Док-ты и мат-лы / Под. ред. А. И. Османова. Махачкала, 1994. 438 с. [*Soyuz ob"edinennykh gortsev Severnogo Kavkaza i Dagestana (1917–1918 gg.), Gorskaya respublika (1918–1920 gg.):*

Dok-ty i mat-ly [Union of the Mountaineers of the North Caucasus and Dagestan (1917–1918), Mountain Republic (1918–1920): documents and materials]. A. I. Osmanov (ed.). Makhachkala, 1994. 438 p. (In Rus.)]

СУ РСФСР 1926 — Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства РСФСР. 1926. № 11. Ст. 82. [*Sobranie uzakoneniye i rasporyazheniy Raboche-krest'yanskogo pravitel'stva RSFSR* [Collected legislations and decrees issued by the Workers and Peasants' Government of the RSFSR]. 1926. No. 11. Art. 82. (In Rus.)]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Авторханов 1933 — Авторханов А. Г. Революция и контрреволюция в Чечне. Из истории гражданской войны в Терской области. Краткие очерки. Грозный: Чеченск. нац. изд-во, 1933. 173 с. [Avtorkhanov A. G. *Revolutsiya i kontrrevolyutsiya v Chechne. Iz istorii grazhdanskoy voyny v Terskoy oblasti. Kratkie ocherki* [The Revolution and counter-revolution in Chechnya. Excerpts from the history of the Civil War in the Terek Oblast. Brief essays]. Grozny: Chechen National Publ. House, 1933. 173 p. (In Rus.)]

Архипова 1999 — Архипова А. Г., Румянцева М. Ф., Сенин А. С. История государственной службы в России. XVIII–XX вв. М.: Российск. гос. гуманитарн. ун-т, 1999. 231 с. [Arkhipova A. G., Rumyantseva M. F., Senin A. C. *Istoriya gosudarstvennoy sluzhby v Rossii. XVIII–XX vv.* [A history of the state service in Russia: 18th–20th cc.]. Moscow: Russian State University for the Humanities, 1999. 231 p. (In Rus.)]

Бадмаева 2017 — Бадмаева Е. Н. Исторический опыт формирования и развития органов государственного управления в Калмыкии в 1917–1943 гг. / отв. ред. К. Н. Максимов. Элиста: КалмНИЦ РАН, 2017. 241 с. [Badmaeva E. N. *Istoricheskiy opyt formirovaniya i razvitiya organov gosudarstvennogo upravleniya v Kalmykii v 1917–1943 gg.* [Formation and development of Kalmykia's government bodies in 1917–1943: a historical experience]. K. N. Maksimov (ed.). Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 241 p. (In Rus.)]

Бинеман, Хейман 1930 — Бинеман Я., Хейман С. Кадры государственного и кооперативного аппарата СССР. М.: Планхозгиз, 1930. 299 с. [Bineman Ya., Kheyman S. *Kadry gosudarstvennogo i kooperativnogo apparata SSSR* [The USSR: cadres of the state and cooperative apparatus]. Moscow: Plankhozgiz, 1930. 299 p. (In Rus.)]

- Богданов 1921 — *Богданов Н. С.* Государственное регулирование сельского хозяйства и задачи агрономии. М.: Гос. изд-во 1921. 26 с. [Bogdanov N. S. *Gosudarstvennoe regulirovanie sel'skogo khozyaystva i zadachi agronomii* [Government regulation of the agricultural industry and objectives of the latter]. Moscow: State Publ., 1921. 26 p. (In Rus.)]
- Борисенко 1930 — *Борисенко И.* Советские республики на Северном Кавказе в 1918 г. / под ред. Н. Лихницкого. Ростов н/Д.: Северный Кавказ, Т. 1. 1930. 271 с.; Т. 2. 1930. 271 с. [Borisenko I. *Sovetskie respubliki na Severnom Kavkaze v 1918 g.* [Soviet republics in the North Caucasus in 1918]. N. Likhnitsky (ed.). Rostov-on-Don: Severnyy Kavkaz, 1930. Vol. 1. 271 p.; Vol. 2. 271 p. (In Rus.)]
- Борисов 1926 — *Борисов Т.* Калмыкия. Историко-политический и социально-экономический очерк. М.; Л.: Госиздат, 1926. 97 с. [Borisov T. *Kalmykiya. Istoriko-politicheskiy i sotsial'no-ekonomicheskiy ocherk* [Kalmykia: an essay on history, policy, society, and economy]. Moscow; Leningrad: Gosizdat, 1926. 97 p. (In Rus.)]
- Бугаев 2011 — *Бугаев А. М.* Установление советской власти на Северном Кавказе и строительство национальной государственности горских народов (март 1920 – апрель 1921 гг.) // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2011. № 2. С. 71–80. [Bugaev A. M. Establishment of the Soviet regime in the North Caucasus and formation of national autonomies by mountain peoples (March 1920 – April 1921). *Vestnik Akademii nauk Chechenskoy Respubliki*. 2011. No. 2. Pp. 71–80. (In Rus.)]
- Бугай, Мекулов 1994 — *Бугай Н. Ф., Мекулов Д. Х.* Народы и власть: «социалистический эксперимент» (20-е гг.). Майкоп: Меоты, 1994. 424 с. [Bugay N. F., Mekulov D. Kh. *Narody i vlast': «sotsialisticheskiy eksperiment» (20-e gg.)* [People and the power structure: a 'socialist experiment' (1920s)]. Maykop: Meoty, 1994. 424 p. (In Rus.)]
- Булдаков 2012 — *Булдаков В. П.* Утопия, агрессия, власть. Психосоциальная динамика постреволюционного времени. Россия. 1920–1930 гг. М.: РОССПЭН, 2012. 759 с. [Buldaikov V. P. *Utopiya, agressiya, vlast'. Psikhosotsial'naya dinamika postrevolyutsionnogo vremeni. Rossiya. 1920–1930 gg.* [Utopia, aggression, and power. Psychosocial dynamics of the post-revolutionary period. Russia. 1920-1930s]. Moscow: ROSSPEN, 2012. 759 p. (In Rus.)]
- Владимирский 1920 — *Владимирский М.* Организация власти на местах. Томск: Центр-печать, 1920. 95 с. [Vladimirsky M. *Organizatsiya vlasti na mestakh* [Organizing local governments]. Tomsk: Tsentro-pechat', 1920. 95 p. (In Rus.)]
- Власов 1959 — *Власов В. А.* Советский государственный аппарат. М.: Госюриздат, 1959. 374 с. [Vlasov V. A. *Sovetskiy gosudarstvennyy apparat* [The Soviet state apparatus]. Moscow: Gosyurizdat, 1959. 374 p. (In Rus.)]
- Гатуев Дз. 1928 — *Гатуев Дз.* «Империя» Узун-на-Хаджи // Революционный Восток. 1928. № 4–5. С. 264–301. [Gatuev Dz. Uzun Hajji's 'empire'. *Revolutsionnyy Vostok*. 1928. No. 4–5. Pp. 264–301. (In Rus.)]
- Гимпельсон 2001 — *Гимпельсон Е. Г.* Советские управленцы. 20-е годы (Руководящие кадры государственного аппарата СССР). М.: Ин-т рос. истории РАН, 2001. 225 с. [Gimpelson E. G. *Sovetskie upravlentcy. 20-e gody (Rukovodyaschie kadry gosudarstvennogo apparata SSSR)* [Soviet policy makers: 1920s (senior executives of the USSR state apparatus)]. Moscow: Institute of Russian History of RAS, 2001. 225 p. (In Rus.)]
- Гимпельсон 2003 — *Гимпельсон Е. Г.* Становление и эволюция советского государственного аппарата управления. 1917–1930. М.: Ин-т рос. истории РАН, 2003. 226 с. [Gimpelson E. G. *Stanovlenie i evolyutsiya sovetskogo gosudarstvennogo apparata upravleniya. 1917–1930* [The Soviet state government apparatus: formation and evolution (1917–1930)]. Moscow: Institute of Russian History of RAS, 2003. 226 p. (In Rus.)]
- Глухов 1926 — *Глухов И. К.* От патриархальщины к социализму. Астрахань: Калмиздат, 1926. 276 с. [Glukhov I. K. *Ot patriarkhal'schiny k sotsializmu* [From patriarchal backwardness towards Socialism]. Astrakhan: Kalmizdat, 1926. 276 p. (In Rus.)]
- Гутиева 2011а — *Гутиева М. А.* Политика коренизации кадров и особенности ее реализации на Северном Кавказе // Гуманитарные и социальные науки. 2011а. № 1. С. 2–7. [Gutueva M. A. North Caucasus: nativization of cadres and (local) peculiarities of the policy implementation. *Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*. 2011a. No. 1. Pp. 2–7. (In Rus.)]
- Гутиева 2011б — *Гутиева М. А.* Взаимодействие центральных и местных органов власти в условиях формирования советской модели управления Северным Кавказом (1917–1939 гг.) // Гуманитарные и социаль-

- но-экономические науки. 2011б. № 2. С. 53–59. [Gutieva M. A. Interaction between central and local government agencies in the context of establishing a Soviet administrative system in the North Caucasus (1917–1939). *Gumanitarnye i sotsial'no-ekonomicheskie nauki*. 2011b. No. 2. Pp. 53–59. (In Rus.)]
- Дзержинский 1928 — Дзержинский Ф. Э. Основные вопросы хозяйственного строительства СССР. М.: Госиздат, 1928. 222 с. [Dzerzhinsky F. E. *Osnovnye voprosy khozyaystvennogo stroitel'stva SSSR* [Economic development of the USSR: key issues]. Moscow: Gosizdat, 1928. 222 p. (In Rus.)]
- Ирошников 1967 — Ирошников М. П. Создание советского централизованного государственного аппарата. Совет народных Комиссаров и народные комиссариаты. Октябрь 1917 – январь 1918 гг. Л.: Наука, 1967. 302 с. [Iroshnikov M. P. *Sozdanie sovetskogo tsentralizovannogo gosudarstvennogo apparata. Sovet narodnykh Komissarov i narodnye komissariaty. Okt'yabr' 1917 – yanvar' 1918 gg.* [Creating the Soviet institutional state apparatus. The Council of People's Commissars and People's Commissariats. October 1917 – January 1918]. Leningrad: Nauka, 1967. 302 p. (In Rus.)]
- Каганович 1923 — Каганович Л. М. Местное советское самоуправление. Строительство советской власти на местах. М.: Красная новь, 1923. 79 с. [Kaganovich L. M. *Mestnoe sovetskoe samoupravlenie. Stroitel'stvo sovetskoy vlasti na mestakh* [Soviet local self-government. Creating local Soviet government structures]. Moscow: Krasnaya Nov', 1923. 79 p. (In Rus.)]
- Карпов 2017 — Карпов Ю. Ю. Национальная политика советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX века: эволюция проблем и решений. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2017. 400 с. [Karpov Yu. Yu. *Natsional'naya politika sovetskogo gosudarstva na severokavkazskoy periferii v 20–30-e gg. XX veka: evolyutsiya problem i resheniy* [Nationalities policy of the Soviet state in the North Caucasus periphery: 1920–1930s. Evolution of challenges and solutions]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017. 400 p. (In Rus.)]
- Книпович 1929 — Книпович Б. Н. Очерк деятельности Народного комиссариата земледелия за три года. М.: Госиздат, 1929. 46 с. [Knipovich B. N. *Ocherk deyatel'nosti Narodnogo komissariata zemledeliya za tri goda* [People's Commissariat for Agriculture: a three-year activity report]. Moscow: Gosizdat, 1929. 46 p. (In Rus.)]
- Коржихина 1992 — Коржихина Т. П. Рождение административно-командной системы управления // Административно-командная система управления: проблемы и факты. М.: изд-во РГГУ, 1992. С. 4–26. [Korzikhina T. P. Emergence of the administrative-command system. *Administrativno-komandnaya sistema upravleniya: Problemy i fakty* [Administrative-command system: problems and facts]. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 1992. Pp. 4–26. (In Rus.)]
- Коржихина 1991 — Коржихина Т. П. Советское государство и его учреждения: ноябрь 1917 г. – декабрь 1991 г. М.: изд-во РГГУ, 1994. 418 с. [Korzikhina T. P. *Sovetskoe gosudarstvo i ego uchrezhdeniya: noyabr' 1917 g. dekabr' 1991 g.* [The Soviet state and its agencies: November 1917 to December 1991]. Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 1994. 418 p. (In Rus.)]
- Коржихина, Сенин 1995 — Коржихина Т. П., Сенин А. С. История российской государственности. М.: Интерпракс, 1995. 197 с. [Korzikhina T. P., Senin A. S. *Istoriya rossiyskoy gosudarstvennosti* [A history of Russian statehood]. Moscow: Interpraks, 1995. 197 p. (In Rus.)]
- Куйбышев 1925 — Куйбышев В. В. Задачи ЦКК-РКИ по рационализации госаппарата в плане работы РКИ на 1925–1926 год: доклад на курсах работников РКИ 19 июня 1925 г. М.: Госиздат, 1925. 119 с. [Kuybyshev V. V. *Zadachi TsKK-RKI po ratsionalizatsii gosapparata v plane raboty RKI na 1925–1926 god: Doklad na kursakh rabotnikov RKI 19 iyunya 1925 g.* [Central Control Commission of Rabkrin: state apparatus optimization tasks within the 1925–1926 Rabkrin Action Plan. A report delivered at Rabkrin training courses on 19 June 1925]. Moscow: Gosizdat, 1925. 119 p. (In Rus.)]
- Лазарев 1972 — Лазарев Б. М. Компетенция органов управления. М.: Юрид. лит., 1972. 280 с. [Lazarev B. M. *Kompetentsiya organov upravleniya* [Competence of government agencies]. Moscow: Yurid. Lit., 1972. 280 p. (In Rus.)]
- Макаров 2002 — Макаров В. Б. Советское государственное управление первого десятилетия: эволюция системы. Н. Новгород: ВВАГС, 2002. 272 с. [Makarov V. B. *Sovetskoe gosudarstvennoe upravlenie pervogo desyatiletia: evolyutsiya sistemy* [The Soviet

- government structures during the first decade: evolution of the system]. Nizhny Novgorod: Volga-Vyatka Acad. of Public Administration, 2002. 272 p. (In Rus.)]
- Максимов 2018 — Максимов К. Н. Исторический опыт нациестроительства в РСФСР в 1920-е годы // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 37 (1). С. 14–23. [Maksimov K. N. The historical experience of national development in Soviet Russia in 1920s. *Vestnik Kalmytского universiteta*. 2018. No. 37 (1). Pp. 14–23. (In Rus.)]
- Максимов 2002 — Максимов К. Н. Калмыкия в национальной политике, системе власти и управления России. М.: Наука, 2002. 524 с. [Maksimov K. N. *Kalmykiya v natsional'noy politike, sisteme vlasti i upravleniya Rossii* [Kalmykia in Russia's national policies and administrative system]. Moscow: Nauka, 2002. 524 p. (In Rus.)]
- Мартин 2011 — Мартин Т. Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939 / пер. с англ. О. Р. Щелоковой. М.: РОССПЭН, 2011. 662 с. [Martin T. *Imperiya «polozhitel'noy deyatel'nosti»*. *Natsii i natsionalizm v SSSR, 1923–1939* [The affirmative action Empire: nations and nationalism in the Soviet Union, 1923–1939]. O. R. Schelokova (transl.). Moscow: ROSSPEN, 2011. 662 p. (In Rus.)]
- Национально-государственное строительство 1995 — Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917–1941 гг.). Майкоп: Меоты, 1995. 286 с. [*Natsional'no-gosudarstvennoe stroitel'stvo v Rossiyskoy Federatsii: Severnyy Kavkaz (1917–1941 gg.)*] [Nation statehood construction in the Russian Federation: North Caucasus (1917–1941)]. Maykop: Meoty, 1995. 286 p. (In Rus.)]
- Ошаев 1928 — Ошаев Х. Очерк начала революционного движения в Чечне. Грозный: Издание Чеч. ОДН, 1928. 26 с. [Oshaev Kh. *Ocherk nachala revolyutsionnogo dvizheniya v Chechne* [An essay on the beginnings of the revolutionary movement in Chechnya]. Grozny: Chech. ODN, 1928. 26 p. (In Rus.)]
- Пашин, Свириденко 1998 — Пашин В. П., Свириденко Б. П. Кадры коммунистической номенклатуры: методы подбора и воспитания. М.: ГАСБУ, 1998. 225 с. [Pashin V. P., Sviridenko B. P. *Kadry kommunisticheskoy nomenklatury: metody podbora i vospitaniya* [Communist party elites: selection and training methods]. Moscow: State Acad. of Household Sphere and Services, 1998. 225 p. (In Rus.)]
- Раенко-Туранский 1927 — Раенко-Туранский Я. Н. Адыги до и после Октября. Ростов н/Д: Крайнациздат, 1927. 180 с. [Raenko-Turansky Ya. N. *Adygi do i posle Oktyabrya* [The Adyghe: before and after the October Revolution]. Rostov-on-Don: Krainatsizdat, 1927. 180 p. (In Rus.)]
- Розмирович 1926 — Розмирович Е. Ф. НОТ, РКИ и партия: к постановке вопроса о технике управления. М.: изд-во НК РКИ СССР, 1926. 243 с. [Rozmirovich E. F. *NOT, RKI i partiya: k postanovke voprosa o tekhnike upravleniya* [Scientific management, Rabkrin, and the Party: revisiting the question of management technology]. Moscow: Rabkrin of USSR, 1926. 243 p. (In Rus.)]
- Сталин 1945 — Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М.: Госполитиздат, 1945. 611 с. [Stalin I. V. *Voprosy leninizma* [Questions of Leninism]. Moscow: Gospolitizdat, 1945. 11th ed. 611 p. (In Rus.)]
- Тахо-Годи 1927 — Тахо-Годи А. А. Революция и контрреволюция в Дагестане. Махачкала: Дагестанск. гос. изд-во, 1927. 236 с. [Takho-Godi A. A. *Revolutsiya i kontrrevolyutsiya v Dagestane* [The Revolution and counter-revolution in Dagestan]. Makhachkala: Dagestan State Publ., 1927. 236 p. (In Rus.)]
- Туфанов 2018 — Туфанов Е. В. К вопросу об источниках рекрутирования региональных управленцев в 1920–1930-е гг. на материалах Северного Кавказа // Вестник Калмыцкого университета. 2018. № 37 (1). С. 32–42. [Tufanov E. V. The ways of nomination regional executives in 1920s – 1930s on the example of the North Caucasus. *Vestnik Kalmytского universiteta*. 2018. No. 37 (1). Pp. 32–42. (In Rus.)]
- Фукс 1931 — Фукс М. П. О некоторых болезнях вопросах рационализации управления // Организация управления. 1931. № 1. С. 4–5. [Fuks M. P. About some sore questions of management rationalization. *Organizatsiya upravleniya*. 1931. No. 1. Pp. 4–5. (In Rus.)]
- Хлынина 2014 — Хлынина Т. П. Коренизация и решение национального вопроса на Северном Кавказе в 1920-е – 1930-е гг. // Вестник Южного научного центра. 2014. Т. 10. № 3. С. 106–111. [Khlynina T. P. North Caucasus: korenization and solution of the national question in the 1920s–1930s. *Vestnik Yuzhnogo nauchnogo tsentra*. 2014. Vol. 10. No. 3. Pp. 106–111. (In Rus.)]
- Хлынина, Кринко, Урушадзе 2012 — Хлынина Т. П., Кринко Е. Ф., Урушадзе А. Т. Россий-

- ский Северный Кавказ: исторический опыт управления и формирования границ региона. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2012. 272 с. [Khlynina T. P., Krinko E. F., Urushadze A. T. *Rossiyskiy Severnyy Kavkaz: istoricheskiy opyt upravleniya i formirovaniya granits regiona* [Russia's North Caucasus: historical experience of administration and delineation of regional borders]. Rostov-on-Don: Southern Scientific Center of RAS, 2012. 272 p. (In Rus.)]
- Хмара 2006 — Хмара Н. И. Из опыта национально-государственного строительства в СССР (1920-е – 1930-е годы) // Отечественная история. 2006. № 3. С. 126–139. [Khmara N. I. Excerpts from the experience of nation statehood construction in the USSR (1920s–1930s). *Otechestvennaya istoriya*. 2006. No. 3 Pp. 126–139. (In Rus.)]
- Хутыз 1993 — Хутыз К. К. Национальные отношения в условиях тоталитаризма: опыт и уроки. 1917–1940 гг. (На материалах адыгских народов Северного Кавказа). Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1993. 362 с. [Khutyz K. K. *Natsional'nye otnosheniya v usloviyakh totalitarizma: opyt i uroki. 1917–1940 gg.* (Na materialakh adygskikh narodov Severnogo Kavkaza)] [(Inter-)ethnic relations in the context of totalitarianism: experiences and lessons (a case study of the Adyghe peoples in the North Caucasus)]. Rostov-on-Don: Rostov State Univ., 1993. 362 p. (In Rus.)]
- Чернев 2004 — Чернев А. Д. Правящая партия в системе советского государственного управления // Проблемы отечественной истории. Вып. 8. М.: Изд-во РАГС, 2004. С. 149–195. [Chernev A. D. Political elites within the Soviet state administrative system. *Problemy otechestvennoy istorii*. Is. 8. Moscow: Russian Acad. of Public Administration, 2004. Pp. 149–195. (In Rus.)]
- Шаповал 2014 — Шаповал Ю. И. Александр Шумский: Судьба наркома в империи «позитивного действия» // Советские нации и национальная политика в 1920–1950-е годы. Мат-лы VI междунар. научн. конф. (г. Киев, 10–12 октября 2013 г.). М.: РОССПЭН, 2014. С. 54–64. [Shapoval Yu. I. Aleksandr Shumsky: destiny of the people's commissar in the Affirmative Action Empire. *Sovetskie natsii i natsional'naya politika v 1920–1950-e gody* [Soviet Nations and Nationalities Policy: 1920–1950s]. Proc. of the 6th Internat. research conf. (Kiev, 10–12 October 2013). Moscow: ROSSPEN, 2014. Pp. 54–64. (In Rus.)]
- Шнайдер 2007 — Шнайдер В. Г. Советское национал-строительство на Северном Кавказе (1917 – конец 1950-х гг.): закономерности и противоречия. Армавир: РИЦ АГПУ, 2007. 416 с. [Sneider V. G. *Sovetskoe natsiestroitel'stvo na Severnom Kavkaze (1917 – konets 1950-kh gg.): zakonomernosti i protivorechiya* [North Caucasus: construction of nations by the Soviets (1917–late 1950s)]. Armavir: Armavir State Pedagogical Acad., 2007. 416 p. (In Rus.)]
- Эльбиздукаева 2013 — Эльбиздукаева Т. У. Социально-экономическое, политическое и культурное развитие Чечни и Ингушетии в 20–30-е годы XX века: автореф. дисс... на соиск. уч. степени д-ра ист. наук, 2013. 46 с. [Elbuzdukaeva T. U. *Sotsial'no-ekonomicheskoe, politicheskoe i kul'turnoe razvitie Chechni i Ingushetii v 20–30-e gody XX veka* [Socio-economic, political and cultural development of Chechnya and Ingushetia in the 1920–1930s]. A ScD thesis abstract, 2013. 46 p. (In Rus.)]
- Этнический и религиозный факторы 2012 — Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / отв. ред. Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков. М.: Новый хронограф, 2012. 448 с. [Etnicheskiy i religioznyy faktory v formirovanii i evolyutsii rossiyskogo gosudarstva [Formation and evolution of the Russian State: ethnic and religious factors]. T. Yu. Krasovitskaya, V. A. Tishkov (eds.). Moscow: Novyy Khronograf, 2012. 448 p. (In Rus.)]
- Этнокультурные проблемы 2002 — Этнокультурные проблемы Северного Кавказа: социально-исторический аспект / под ред. А. И. Шаповалова. Армавир: Издат. центр АГПИ, 2002. С. 87. [Etnokul'turnye problemy Severnogo Kavkaza: sotsial'no-istoricheskiy aspekt [Ethnocultural challenges in the North Caucasus: a socio-historical perspective]. A. I. Shapovalov (ed.). Armavir: Armavir State Pedagogical Acad., 2002. 87 p. (In Rus.)]
- Янчевский 1927 — Янчевский Н. Л. Гражданская борьба на Северном Кавказе. Т. 1–2. Ростов н/Д: Севкавказ, 1927. 208 с. [Yanchevsky N. L. *Grazhdanskaya bor'ba na Severnom Kavkaze* [The civil struggle (war) in the North Caucasus]. Vol. 1–2. Rostov-on-Don: Sevkavkniga, 1927. 208 p. (In Rus.)]

UDC 930+94(47).084.6

Korenization in National Autonomies of Southern Russia in the 1920–1930s: a Historical Experience of Administrative Apparatus Formation and Policy Implementation

*Ekaterina N. Badmaeva*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc), Associate Professor, Leading Research Associate, Department of History, Archaeology and Ethnology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista, 358000, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-4472-5535. E-mail: en-badmaeva@yandex.ru

Abstract. Domestic historiography (both Soviet and Russian ones) has paid considerable attention to studies of the organization and functioning of multi-leveled government structures supposed to administer the huge, multiethnic and multiconfessional country.

The process of national-state construction and management of national and socio-economic problems in Southern Russia during this period – especially in the North Caucasus inhabited by dozens of ethnic groups with centuries-old cultures and religions – was basically difficult, and the especially difficult task to resolve was the essence and principles for handling land-territorial issues and structural government institutionalization. In the course of administrative procedures, national traditions and customs, peculiarities of national characters of the locals were to be taken into account; it was also required to diplomatically combine new and old forms of government, and, if necessary, turn to traditional governance institutions.

With due regard of the new realities — transition to a new economic policy, collectivization — the Central Committee of the CPSU (b) chose to pay special attention to non-Russian peoples, with an emphasis on the training of national cadres and their involvement in work within the newly established local authorities. Korenization ('nativization'; Rus. korenizatsiya) of the state apparatus and socio-cultural institutions was initiated in national autonomies of Southern Russia which was basically the case with the rest of the country. The policy was perceived by the authorities as a major stipulation for the development of statehood of indigenous peoples, as 'a means of pulling forth the culturally and economically backward non-Russians to the level of the advanced (nations)'. With the aid of the movement, the Bolshevik party sought, on the one hand, to strengthen its positions in the national regions, and, on the other, to spread Communist ideas among their populations. As is known, the national regions of Southern Russia experienced acute shortage of specialists that would be representatives of titular nationalities in state and public bodies, economic and cultural institutions, industry and in agriculture. To a certain extent, the national autonomies did form certain national cadres – active and obedient conductors of the Communist Party's policy in respective regions, those who lived in constant fear of continuous repressions on behalf of the state and, as a result, could not protect the ethnic and national interests of their peoples sufficiently enough.

Keywords: government bodies, Southern Russia, national autonomies, 20th century, the government system, policy of Korenization, national cadres



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 24–31, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-37-3-24-31
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902

Находки мечей и кинжалов скифо-сарматского времени из юго-западных предгорий Южного Урала (к вопросу об освоении территории и особенностях расселения кочевников)

Никита Сергеевич Савельев¹

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, д. 71, лит. У, У1). ORCID: 0000-0002-3643-2388. E-mail: sns_1971@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена публикации 15 мечей и кинжалов скифо-сарматского времени, найденных вне погребальных комплексов в остепненных юго-западных предгорьях Южного Урала. Показано, что находки распределены по отдельным территориальным группам, располагающимся на изолированных долинах, разделенных между собой возвышенностями высотой до 350 м. Размеры таких долин от 7×7 до 15×7 км. Совстречаемость в одних долинах клинков как середины I тыс. до н. э., так и второй половины – конца I тыс. до н. э. позволяет говорить о длительности использования этих территорий, вероятно — в качестве летовочных. Этот факт подтверждается этнографическими данными по размеру и расположению «кочевых волостей». Сами находки клинкового оружия интерпретируются как известные из «Истории» Геродота существовавшие по отдельным «округам или кочевьям» и имевшие ярко выраженную календарную приуроченность «святых мест Ареса», в которых устанавливались древние мечи.

Ключевые слова: Южное Приуралье, скифо-сарматское время, мечи и кинжалы, система расселения

На фоне всех остальных частей Евразийской кочевой ойкумены лежащие к северу от возвышенностей Общего Сырта степные и лесостепные пространства Южного Приуралья выделяются очень большим количеством находок (т. н. «случайных») мечей и кинжалов скифо-сарматского времени. Так, если для окружающих территорий (Южное Зауралье, Степное Приуралье, Среднее Поволжье) речь идет в лучшем случае о нескольких десятках таких находок, то в Южном Приуралье количество только введенных в научный оборот находок составляет

не менее 300 [Исмагилов 1978; 1980; 2001; Исмагилов, Скарбовенко 1977; Обыденнов, Савельев 1994; и др.].

На основе картографирования 205 экземпляров, имеющих четкую или относительно четкую (до окрестностей того или иного населенного пункта) локализацию места нахождения, было установлено, что все они сконцентрированы в пределах треугольника Уфа–Белебей–Исянгулово (около 150×280 км), разделяясь на три территориальные группы. Первая из них приурочена к сильно облесенному водо-

раздельному гребню Бугульминско-Белебеевской возвышенности (150×20–35 км), вторая — к участку Стерлитамак — Уфа от левобережья р. Белая до долины р. Уршак (130×60 км), третья — к узкой остепненной долине р. Большой Ик, зажатой между хребтом Малый Накас и краем Уральских гор, доходя на севере до выхода рек Нугуш и Белая из гор (120×20–50 км) [Савельев 2016: 244. Рис. 1]. Конечно, целенаправленный поиск и введение в научный оборот не учтенных до сих пор образцов клинкового оружия скифо-сарматского времени может несколько изменить данную картину, однако, учитывая достаточный объем источниковой базы, эти корректировки не могут быть принципиальными.

В настоящей статье приводятся данные по 15 мечам и кинжалам скифо-сарматского времени, найденным на северной оконечности территориальной группы 2, в непосредственной близости от выхода

рек Белая и Нугуш из горно-лесной зоны Южного Урала (рис. 1). Далее, в пределах собственно гор, какие-либо находки клинкового оружия ранних кочевников неизвестны [Савельев 2018]. Из публикуемых 5 находок датируются V–IV вв. до н. э., 7 находок — III–II вв. до н. э., и 3 находки — II–I вв. до н. э. – I в. н. э. Большинство мечей и кинжалов найдены в 1960–1990-е гг. [Исмагилов 1978; 1980; 2001; Исмагилов, Скарбовенко 1977; Обыденнов, Савельев 1994]. Только четыре находки локализируются условно (окрестности пос. Нугуш), так как в 1970-е гг. они хранились в школьном музее этого населенного пункта. Для остальных мечей и кинжалов места находок известны достаточно точно. Как будет показано ниже, по условиям находок они явно не связаны с разрушенными погребениями и относятся к следам каких-то ритуалов, совершаемых кочевниками на территории своих кочевок [Савельев 2016: 251].

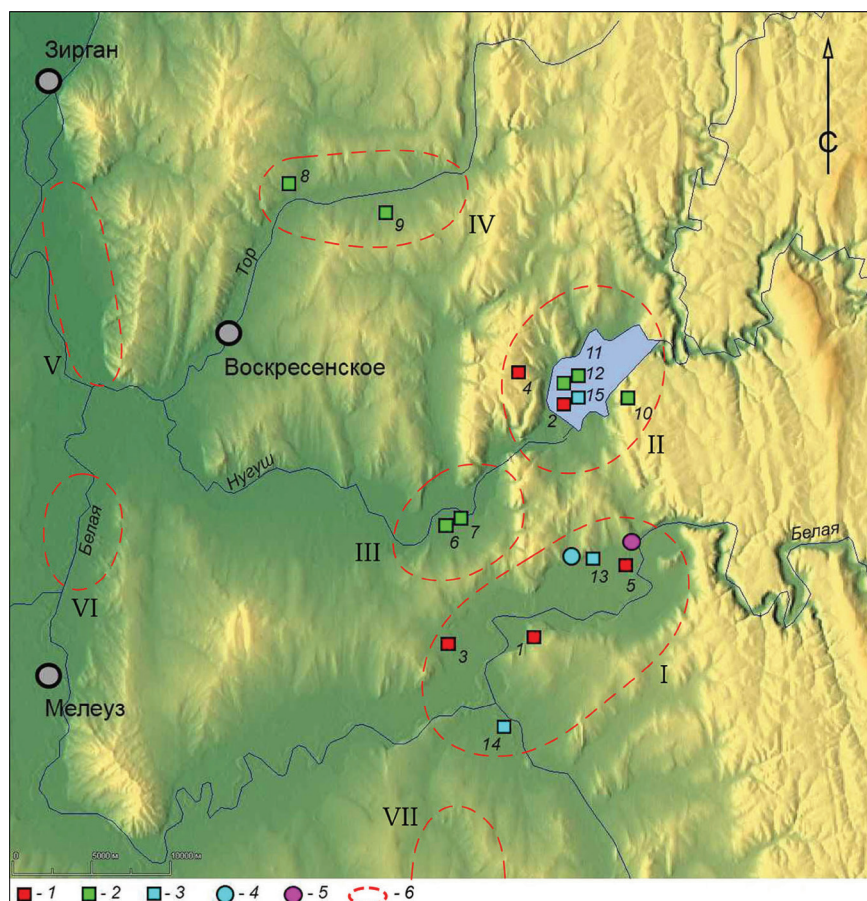


Рис. 1. Юго-западные предгорья Южного Урала. Находки мечей и кинжалов: 1 — Нарбутово; 2, 11, 12, 15 — Нугуш (школьный музей); 3 — Акназарово; 4 — Нугушское водохранилище (в горах); 5 — Сыртланово; 6, 7 — между Абитово и Иткучуково; 8 — Кузнецовский; 9 — Верхотор; 10 — Сергеевка; 13 — Иштуганово; 14 — Юмагузино

1 — мечи и кинжалы V–IV вв. до н. э.; 2 — мечи и кинжалы III–II вв. до н. э.; 3 — мечи и кинжалы II–I вв. до н. э. — I в. н. э.; 4 — Иштугановские курганы (среднесарматское время); 5 — Сыртлановские курганы (средне- и позднесарматское время).

Территориальные группы (6): I — Юмагузинская; II — Нугушская; III — Иткучуковская; IV — Верхоторская; V — Береговская; VI — Мелеузовская; VII — Воскресенская

Основа: [Relief Map].

1. Железный кинжал савроматского типа (V вв. до н. э.). Найден ранее середины 1970-х гг. в окрестностях д. Нарбутово Кугарчинского района Республики Башкортостан (далее — РБ), в 6 км к северу от с. Юмагузино (рис. 2, 2). Хранится в Стерлитамакском музее. Длина сохранившейся части — 18,5 см. Клинок, от которого сохранилась только малая часть, сильно сточен в позднее время. Навершие представляет собой противопоставленные головки грифонов с сильно закрученными клювами. Отделяется от рукояти горизонтальной колодкой, орнаментированной зигзагом. Рукоять плоская, с двумя выбитыми параллельными линиями с обеих сторон, с зигзагообразным орнаментом между ними. Перекрестье узкое, бабочковидное. Сечение клинка ромбическое [Исмагилов 1980: 220, рис. 1, 2].

2. Железный короткий меч савроматского типа (V–IV вв. до н. э.). Найден около пос. Нугуш Мелеузовского района РБ (рис. 2, 1). Длина меча — 47,7 см. Навершие брусковидное с заостренными концами. Между навершием и рукоятью расположена узкая прямоугольная колодка. Рукоять плоская, с двумя выбитыми параллельными линиями с обеих сторон. Перекрестье узкое, бабочковидное. Клинок длинный, ромбический в сечении, с параллельными лезвиями [Исмагилов, Скарбовенко 1977: 85–86. Рис. 2, 5].

3. Железный кинжал типа «Солоха» (V–IV вв. до н. э.). Найден в 1977 г. в 3 км к северо-западу от д. Акназарово Мелеузовского района РБ, на распахиваемом склоне пологого холма, рядом с широкой поймой р. Белая со старичными озерами (рис. 2, 3). Хранится в Стерлитамакском музее. Длина кинжала — 36,5 см. Навершие зооморфное, в виде пары птичьих лап с горизонтальной перекладиной, соединяющей обе части. У основания лап, в месте перехода к рукояти, с обеих сторон выбиты по два круглых

глаза со зрачком. Рукоять плоская, центр ее заполнен S-видными отрезками, края гофрированные. Перекрестье утрачено, по сохранившимся следам видно, что оно было бабочковидное. Клинок узкий треугольный, линзовидного сечения, с пятью параллельными врезными линиями, проходящими по центру через все лезвие [Исмагилов 1978: 231, рис. 1, 3; 2].

4. Железный кинжал типа «Чертомлык» (конец V–IV вв. до н. э.). Найден в 1980-е гг. «в горной местности» в окрестностях Нугушского водохранилища, Мелеузовский район РБ (рис. 2, 217, 4). Хранится в Мелеузовском музее. Длина кинжала — 34,1 см. Навершие овальное, перекрестье треугольное, сечение клинка линзовидное. Навершие, рукоять и перекрестье декорированы барельефными изображениями животных: на навершии — присевшего на лапы хищника, на рукояти — лежащего оленя или лося с длинными рогами, на перекрестье — двух грифонов, сидящих друг против друга [Исмагилов 2001: 121. № 15. Табл. II, 15].

5. Железный кинжал «переходного» типа (IV в. до н. э.). Найден в 2012 г. при рытье колодца на северной окраине д. Сыртланово Мелеузовского района РБ, на низкой надпойменной террасе правого берега р. Белая (рис. 2, 5). Расстояние от места находки до берега реки — 250 м, до края окружающих возвышенностей — 150 м. Глубина залегания находки — около 2 м. Длина сохранившейся части — 26,5 см. Клинок сохранился на длину 15 см, нижняя часть отломлена в древности. Форма клинка вытянутая треугольная, сечение ромбическое с очень плавным переходом. Навершие слабо дуговидное, отделяется от рукояти горизонтальной колодкой, подчеркнутой горизонтальными резными линиями. Рукоять плоская, с небольшим углублением по центру (близка двухтавровой). Перекрестье узкое бабочковидное, близкое дуговидному [Савельев 2018: рис. 1.576].

6. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден ранее середины 1970-х гг. между дд. Абитово и Иткучуково Мелеузовского района РБ, на р. Нугуш (рис. 2, 6). Хранится в музее Нугушской средней школы. Длина кинжала — 37,5 см, лезвие широкое треугольное, в сечении ромбическое. Навершие слабо изогнутое серповидное, перекрестие слабо изогнутое дуговидное, рукоять узкая двухтав-

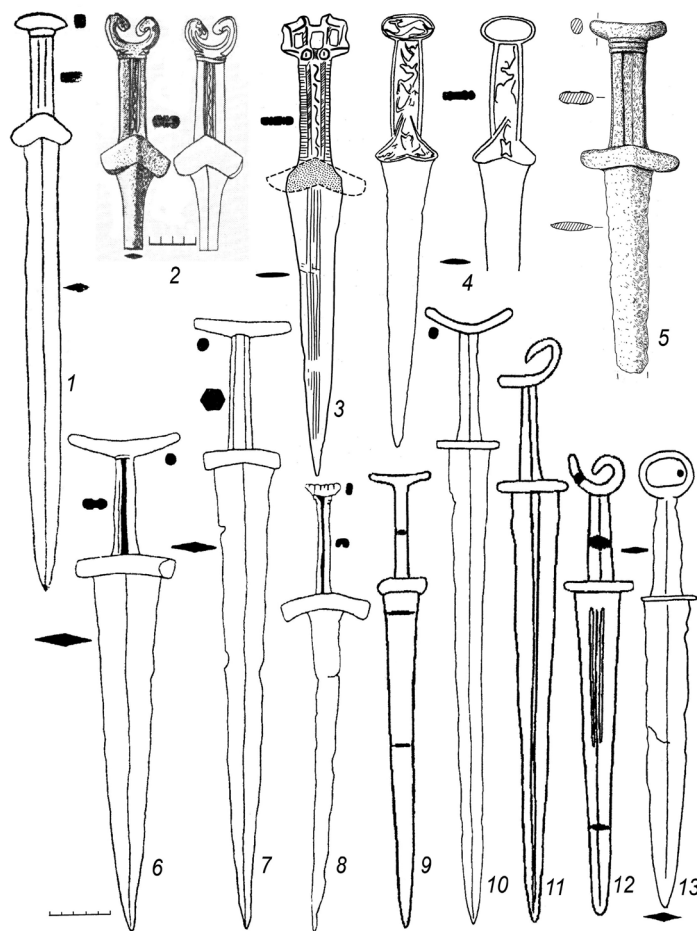


Рис. 2. Мечи и кинжалы юго-западных предгорий Южного Урала: 1 – около пос. Нугуш; 2 – Нарбутово; 3 – Акназарово; 4 – Нугушское водохранилище (в горах); 5 – Сыртланово; 6–7 – между Абитово и Иткучуково; 8 – Верхотор; 9, 11 – Нугуш (школьный музей); 10 – Сергеевка; 12 – Иштуганово; 13 – Юмагузино

ровая [Обыденнов, Савельев 1994. Рис. 1, 3; Исагилов 2001: 121. № 21. Табл. III, 21].

7. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден ранее середины 1970-х гг. между дд. Абитово и Иткучуково Мелеузовского района РБ, на р. Нугуш (вероятно, рядом с № 6). Хранился в музее Нугушской средней школы (рис. 2, 7). Длина кинжала — 45,8 см, клинок вытянутый, треугольный, в сечении ромбический. Навершие слабо изогнутое, серповидное, перекрестие слабо изогнутое, дуговидное, рукоять массивная шестигранная [Исагилов 2001: 121. № 23. Табл. III, 23].

8. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден в 1971 г. на вспаханном поле в 0,5 км к западу от хут. Кузнецовский Ишимбайского района РБ, на возвышенном правом берегу р. Тор. Хранился в музее Ромадановской школы, в 1973 г. был отослан в Чувашский госуниверситет. Длина кинжала 25–28 см, навершие

серповидное, лезвие и рукоять в сечении ромбические [Исагилов 2001: 128. «З»].

9. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден в 1966 г. на поле в 0,4 км к юго-востоку от с. Верхотор Ишимбайского района РБ, на левобережье р. Тор (рис. 2, 8). Хранится в Стерлитамакском музее. Длина кинжала — 32 см, навершие рифленое в центре, вероятно, было серповидным, обломано. Рукоять двутавровая узкая, перекрестие слабо изогнутое дуговидное, очень длинное, клинок узкий [Исагилов 2001: 121. № 24. Табл. III, 24].

10. Железный короткий меч прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден в 1967 г. на вершине холма у окраины д. Сергеевка Мелеузовского района РБ, на левом берегу р. Нугуш (Нугушское водохранилище). Хранится в частной коллекции (рис. 2, 10). Длина меча — 47 см, навершие серповидное, клинок и рукоять в сечении ромбические, клинок узкий, перекрестие

узкое прямое [Исмагилов 2001: 124. № 89. Табл. IX, 89].

11. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден в окрестностях пос. Нугуш Мелеузовского района РБ (рис. 2, 9). Хранился в музее Нугушской средней школы. Длина кинжала — 36,5 см. Навершие слабо изогнутое серповидное, перекрестие прямое короткое, клинок узкий треугольный, в сечении линзовидный, очень тонкий [Обыденнов, Савельев 1994. Рис. 2, 15].

12. Железный кинжал прохоровского типа (III–II вв. до н. э.). Найден в окрестностях пос. Нугуш Мелеузовского района РБ (по имеющимся данным — «на р. Нугуш, в горах»). Хранится в Мелеузовском музее. Длина сохранившегося фрагмента 13,2 см, клинок практически полностью утрачен. Навершие слабо изогнутое серповидное, перекрестие прямое, клинок в сечении линзовидный, очень тонкий. Рукоять двутавровая с прорезью в центре [Обыденнов, Савельев 1994. Рис. 3, 22].

13. Железный кинжал с разомкнутым кольцевым навершием (II–I вв. до н. э.). Найден в 1975 г. на пашне в урочище *Казан уй*, в 4 км к северо-востоку от д. Иштуганово Мелеузовского района РБ, на правом берегу р. Белая (рис. 2, 12). Хранился в музее Нугушской средней школы. Длина кинжала — 37,2 см. Одна антенна навершия сильно загнута, другая утрачена, перекрестие узкое прямое, клинок и рукоять в сечении ромбические, клинок узкий треугольный, на нем для усиления жесткости прорезаны две канавки [Обыденнов, Савельев 1994. Рис. 3, 19; Исмагилов 2001: 125. № 97. Табл. X, 97].

14. Железный кинжал с разомкнутым кольцевым навершием (II–I вв. до н. э.). Найден в окрестностях пос. Нугуш Мелеузовского района РБ (рис. 2, 11). Хранился в музее Нугушской средней школы. Длина кинжала — 44,5 см. Одна антенна навершия сильно загнута, другая распрямлена, перекрестие узкое прямое, клинок и рукоять в сечении ромбические, клинок узкий треугольный, на нем для усиления жесткости по всей длине прорезана канавка [Обыденнов, Савельев 1994. Рис. 3, 20].

15. Железный кинжал с кольцевым навершием (I в. до н. э. – I в. н. э.). Найден в 1995 г. в размыве небольшой речки — левого притока р. Белая около с. Юмагузино Кугарчинского района РБ (рис. 2.217, 13).

Хранится в Кугарчинском районном музее. Длина кинжала — 36,4 см. Навершие кольцевое овальное, перекрестие узкое прямое, в виде тонкой пластины, клинок и рукоять в сечении уплощенно-ромбические, клинок широкий с параллельными лезвиями [Исмагилов 2001: 126. № 119. Табл. XI, 119].

Данные находки распределяются по четырем территориальным группам — Нугушской, Юмагузинской, Иткучуковской и Верхоторской (рис. 1). Все они представляют собой расширенные равнинные участки речных долин, окруженных со всех сторон горами, холмами или водораздельными сыртами высотой от подножья 120–350 м, часть из которых покрыта лесом. Размеры таких закрытых горами участков долин — от 7×7 (Иткучуково) до 15×7 км (Юмагузино). Максимальные размеры Нугушской котловины — 5×10 км. В Иткучуковской и Верхоторской группах найдены только мечи и кинжалы классического прохоровского облика, датирующиеся III–II вв. до н. э. (рис. 2, 6–8). В Юмагузинской и Нугушской группах присутствуют также мечи и кинжалы савроматского времени, в том числе и таких редких типов, как Чертомлык (рис. 2, 4) и Солоха (рис. 2, 3), кинжалы переходного (рис. 2, 5) и среднесарматского времени (рис. 2, 11–13). Это свидетельствует о том, что данные долины осваивались кочевниками как минимум с V века до н. э. и до начала новой эры.

Нугушская, Юмагузинская и Иткучуковская группы расположены очень близко друг к другу, разделяясь только полосами возвышенностей (рис. 1). Верхоторская немного более удалена — она находится в 10 км к северо-западу от Нугушской и в 15 км к северу от Иткучуковской группы. Это может быть связано с ландшафтными особенностями данной территории — между этими тремя группами отсутствуют достаточно крупные долины, а все пространство практически полностью покрыто лесом.

По условиям нахождения мечи и кинжалы делятся на две группы. К первой относятся находки, сделанные внутри долин, на их ровных днищах (Сыртланово, оба кинжала, найденные между Абитово и Иткучуково, Кузнецовский, Юмагузино). Во вторую объединяются мечи и кинжалы, найденные на склонах долин или на вершинах окружающих возвышенностей (Верхотор, Сергеевка, Акназарово, «Нугушское водохранилище, в горах» — рис. 2, 4, «пос. Нугуш» — № 12

на рис. 1, вероятно — Иштуганово). Абсолютное большинство находок сделано в поверхностном слое почвы, только в случае с кинжалом переходного типа из Сыртланово (рис. 2, 5) четко зафиксировано, что он был найден на значительно большей глубине.

Анализ условий нахождения мечей и кинжалов всего Южного Приуралья показывает, что они часто встречаются достаточно крупными скоплениями, в основном занимающими закрытые долины [Савельев 2016: 245–248]. Вероятно, это были длительно используемые территории летних пастбищ — кочевков, а нахождение оружия явно не в погребальных комплексах свидетельствует о его использовании в каких-то ритуалах, совершаемых кочевниками.

По своим размерам такие долины и их взаиморасположение близки «кочевым волостям», фиксируемым в Южном Приуралье в эпоху позднего средневековья — начала Нового времени [Ширгазин 2012: 231. Рис. 53; Савельев 2016: 251]. Отдельные микроскопления внутри долин могут быть приурочены к малым летовочным комплексам, также известным по этнографическим материалам [Савельев 2012: 161–166].

Учитывая полное отсутствие каких-либо иных находок эпохи ранних кочевников на всей описываемой территории (а также и в пределах всего Южного Приуралья), которые могли бы быть как-то связаны с находками клинкового оружия, правомерным будет соотносить их с известными в изложении Геродота скифскими культовыми местами, где устанавливался древний меч (т. н. «святилища Ареса»), существовавшими по отдельным «округам или кочевьям» и имевшими ярко выраженную календарную приуроченность [Алексеев 2011: 62–63].

Погребальные памятники кочевников в рассматриваемой части юго-западных предгорий Южного Урала известны только в Юмагузинской группе — впускное погребение среднесарматского времени с боспорскими монетами (I век до н. э.) в Иштугановских курганах эпохи бронзы и несколько курганов того же времени в Сыртлановском могильнике [Акулатов, Обыденнов 1984].

Судя по нахождению при распашке на площадке последнего позднесарматского меча, этот могильник продолжал использоваться и в последующее время. Во всех остальных территориальных группах кочевнические могильники эпохи раннего железа не зафиксированы. Это связано исключи-

тельно с тем, что все остальные долины и окружающие их возвышенности до сих пор обследованы крайне недостаточно.

Ближайшими скоплениями находок мечей и кинжалов к юго-западным предгорьям являются Береговская (3 находки — прохоровское и среднесарматское время) — в 20–25 км к северо-западу, Мелеузовская (5 находок — все прохоровского времени) — в 20–25 км к западу и Воскресенская группы (5 находок — савроматское, прохоровское и среднесарматское время) — в 10–15 км к югу [Савельев 2016. Табл. 1. Рис. 1] (рис. 1). Все это говорит о том, что район выхода рек Белая и Нугуш из гор для кочевников Южного Приуралья является крайним северо-востоком их расселения и особенно активно осваивался в последние века до новой эры, при этом ряд долин использовались в качестве мест проживания на протяжении не менее 400–500 лет.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Акулатов, Обыденнов 1984 — *Акулатов И. М., Обыденнов М. Ф.* Погребения кочевников начала нашей эры из зоны Иштугановского водохранилища // Памятники кочевников Южного Урала / отв. ред. А. Х. Пшеничный. Уфа: БФАН СССР, 1984. С. 46–54. [Akbulatov I. M., Obydenov M. F. Nomadic burials of the early AD era discovered in the territory of the Ishtuganovo Reservoir]. *Pamyatniki kochevnikov Uzhnogo Urala*. A. Kh. Pshenichnyuk (ed.). Ufa: Bashkir Branch of USSR Acad. of Sc., 1984. Pp. 46–54. (In Rus.)]
- Алексеев 2011 — *Алексеев А. Ю.* Гадания у алтарей скифского Ареса // Европейская Сарматия: сб., посвящ. Марку Борисовичу Щукину / отв. ред. Д. А. Мачинский. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 61–66. [Alekseev A. U. Divinations on altars of Scythian Ares. *Evropeiskaya Sarmatiya*. A coll. of scholarly papers to commemorate Mark B. Schukin. D. A. Machinsky (ed.). St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2011. Pp. 61–66. (In Rus.)]
- Исмагилов 1978 — *Исмагилов Р. Б.* Кинжалы позднесавроматского времени из Башкирии // Советская археология. 1978. № 4. С. 229–238. [Ismagilov R. B. Daggers of the late Savromatian period from Bashkiria. *Sovetskaya arheologiya*. 1978. No. 4. Pp. 229–238. (In Rus.)]
- Исмагилов 1980 — *Исмагилов Р. Б.* Приуральские акинаки с навершием в виде ушастого грифона и хищного животного // Советская археология. 1980. № 1. С. 219–227.

- [Ismagilov R. B. Cis-Uralic Acinakas with king vulture and carnivorous animal shaped pommels. *Sovetskaya arheologiya*. 1980. No. 1. Pp. 219–227. (In Rus.)]
- Исмагилов 2001 — Исмагилов Р. Б. Клинковое оружие эпохи ранних кочевников из Южного Приуралья (случайные находки) // Уфимский археологический вестник. Вып. 3. 2001. С. 117–148. [Ismagilov R. B. Bladed weapons of the early nomadic period from the Southern Cis-Urals (accidental findings)]. *Ufimskiy arheologicheskij vestnik*. Is. 3. 2001. Pp. 117–148. (In Rus.)]
- Исмагилов, Скарбовенко 1977 — Исмагилов Р. Б., Скарбовенко В. А. Новые находки савроматского оружия в междуречье Волги и Урала // Средневожская археологическая экспедиция / отв. ред. Г. И. Матвеева. Куйбышев: Куйб. гос. ун-т, 1977. С. 77–92. [Ismagilov R. B., Skarbovenko V. A. Savromatian weapons: new findings from the Volga and Ural interfluvial region]. *Srednevolzhskaya arheologicheskaya ehkspeditsiya* [An archeological expedition to the Middle Volga Region]. G. I. Matveeva (ed.). Kuybyshev: Kuybyshev State Univ., 1977. Pp. 77–92. (In Rus.)]
- Обыденнов, Савельев 1994 — Обыденнов М. Ф., Савельев Н. С. Оружие ранних кочевников: новые находки в Башкортостане // Вооружение и военное дело древних племен Южного Урала. Уфа: ПКФ Конкорд-Инвест, 1994. С. 100–115. [Obydenov M. F., Savelyev N. S. Weapons of the early nomads: new findings from Bashkortostan]. *Vooruzhenie i voennoe delo drevnih plemen Uzhnogo Urala* [Ancient tribes of the Southern Urals: weaponry and military arts]. Ufa: PKF Konkord-Invest, 1994. Pp. 100–115. (In Rus.)]
- Савельев 2012 — Савельев Н. С. Малые культовые объекты Южного Урала: от археологии к этнографической современности // Документы и материалы по истории башкирского народа (с древнейших времен до середины XVI в.). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 128–166; 282–293; 311–319. [Savelyev N. S. Minor cult objects of the Southern Urals: from archeology to present-day ethnography. *Dokumenty i materialy po istorii bashkirskogo naroda (s drevneyshih vremen do serediny XVI v.)* [History of the Bashkir people: documents and materials (since the earliest times to the mid-16th c.)]. Ufa: Institute of History, Language and Literature (Ufa Feder. Research Center of RAS), 2012. Pp. 128–166; 282–293; 311–319. (In Rus.)]
- Савельев 2016 — Савельев Н. С. Мечи и кинжалы в культовой практике кочевников Южного Приуралья скифо-сарматского времени (пространственный анализ «случайных» находок) // Константин Федорович Смирнов и современные проблемы сарматской археологии. Мат-лы IX Междунар. науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории». Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2016. С. 241–253. [Savelyev N. S. Swords and daggers in religious practices of Southern Urals nomads from Skythian-Sarmatian time (spatial analysis of ‘accidental’ finds)]. *Konstantin Fedorovich Smirnov i sovremennye problemy sarmatskoy arheologii*. Proc. of the 9th Internat. scientif. conf. ‘Problems of Sarmatian Archaeology and History’. Orenburg: Orenburg State Pedagogical Univ., 2016. Pp. 241–253. (In Rus.)]
- Савельев 2018 — Савельев Н. С. Кочевники степи и лесостепи // Древности Башкирского Урала / сост. и науч. ред. Н. С. Савельев. Уфа: Информреклама, 2018. С. 56–64. [Savelyev N. S. Nomads of the steppe and forest-steppe zones. *Drevnosti Bashkirskogo Urala*. N. S. Savelyev (comp., ed.). Ufa: Informreklama, 2018. Pp. 56–64. (In Rus.)]
- Ширгазин 2012 — Ширгазин А. Р. Традиции расселения башкир (VII–XV вв.) // Документы и материалы по истории башкирского народа (с древнейших времен до середины XVI в.). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 216–260. [Shirgazin A. R. Allocation of Bashkir populations (7th–15th cc. AD): traditional patterns]. *Dokumenty i materialy po istorii bashkirskogo naroda (s drevneyshih vremen do serediny XVI v.)* [History of the Bashkir people: documents and materials (since the earliest times to the mid-16th c.)]. Ufa: Institute of History, Language and Literature (Ufa Feder. Research Center of RAS), 2012. Pp. 216–260. (In Rus.)]

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ / INTERNET SOURCES

Relief Map — Free Relief Layers for Google Maps [электронный ресурс] // URL: <https://maps-for-free.com> (дата обращения: 01.06.2018). [As aforesaid. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 June 2018). (In Eng.)]

UDC 902

Swords and Daggers of the Scytho-Sarmatian Period: Finds from Southwestern Foothills of the Southern Ural (Development of the Territory and Dispersal of the Nomadic Population Revisited)

Nikita S. Savelyev¹

¹ Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the RAS (71/Y, Y1, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-3643-2388. E-mail: sns_1971@mail.ru

Abstract. The article analyzes 15 swords and daggers of the Sarmatian era discovered beyond burial complexes in western steppe-foothill areas of the Southern Urals, in direct vicinity of the taiga mining belt (Russia, Republic of Bashkortostan, Meleuzovsky and Kugarchinsky Districts). The maximum dimensions of the territory are 30 × 20 km.

Among the latter, 5 finds are dated to the 5th–4th cc. BC (including *Chertomlyk* and *Solokha* that are rare enough for the Southern Urals), 7 finds dated to the 3rd–2nd cc. BC ('classical' Prokhorovo samples), and 3 finds dated to the 2nd–1st cc. BC – 1st c. AD (Middle Sarmatian era). Most of the swords and daggers were discovered in the 1960–90s with their finding locations basically identified clearly enough, which allows for a spatial analysis.

The paper shows that all findings are distributed between separate territorial groups (Yumaguzino, Nugush, Itkuchukovo, Verkhotor) which are isolated valleys separated by mountains and 350 m high inland plateaus. Dimensions of such valleys vary from 7×7 to 15×7 km, the distance between them exceeding no 5–10 km. The mountains around the Nugush and Verkhotor Valleys are covered with forest, the Itkuchukovo and Yumaguzino Valleys are characterized by steppe landscape. On one side they border on the mountain-forest zone. The fact that the aforementioned daggers related to both the mid-1st millennium BC and the mid-to-late – late 1st millennium BC were found in the same valleys makes it possible to conclude that nomadic tribes of Scytho-Sarmatian origins had inhabited these territories using them as summer pastures for quite a long time. This suggestion can be well supported by the ethnographic data concerning sizes and locations of 'nomadic districts' (as well as summer pasture complexes) of the Bashkir population in the Southern Urals.

The results of the research conducted show that the examined southwestern sub-mountain zone was the farthest northeastern point within the distribution area of Southern Uralic nomadic groups. The lands were actively reclaimed during the last centuries BC, and a number of valleys were used for at least 400–500 years.

Further research and systematization of the collected materials will create opportunities to obtain some data concerning military 'blade-related' cults and rituals of the early Eurasian nomadic tribes, and shall provide certain information for reconstruction of the nomadic settlement system in the Southern Urals. The received results can also be helpful in interpolating them on other nomadic territories.

Keywords: Southern Cis-Urals, Scytho-Sarmatian period, swords and daggers, settlement system. Further research and systematization of the collected materials will create opportunities to obtain some data concerning military 'blade-related' cults and rituals of the early Eurasian nomadic tribes, and shall provide certain information for reconstruction of the nomadic settlement system in the Southern Urals. The received results can also be helpful in interpolating them on other nomadic territories.



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 38, Is. 4, pp. 32–42, 2018
 DOI 10.22162/2619-0990-2018-39-4-32-42
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 902.01 / 902.2

Городище Уфа-II в золотоордынский период

Геннадий Николаевич Гарустович¹,

Владимир Владиславович Овсянников²

Евгений Владимирович Русланов³

¹ кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел археологии, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, проспект Октября, д. 71, лит. У, У1). ORCID:0000-0001-6143-6359

² кандидат исторических наук, заведующий, отдел археологии, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, д. 71, лит. У, У1). ORCID 0000-0003-3235-2513. E-mail: atliural@yandex.ru

³ младший научный сотрудник, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, д. 71, лит. У, У1). ORCID 0000-0003-0387-3360. E-mail: butleger@mail.ru

Аннотация. В статье на основе имеющихся археологических данных рассмотрен наиболее дискуссионный период в жизнедеятельности городища Уфа-II, связанный с эпохой Золотой Орды. В работе использованы все имеющиеся археологические материалы эпохи Золотой Орды с городища Уфа-II, в качестве аналогий привлекаются данные по синхронным поселенческим памятникам.

Авторы статьи выделяют характерные архитектурно-строительные элементы на археологических памятниках Предуралья XII–XIV вв. На территории древних объектов (селищах и городищах) специалистами выявлены различного рода сооружения (жилищные и производственно-хозяйственные, печи-сувалы и т. д.); известны также каменные мавзолеи Хусейнбека, Тура-хана и Малый кэшэнэ. При этом на территории городища Уфа-II ничего подобного до сих пор не было обнаружено, хотя этот археологический объект позиционируется как цитадель города Башкорт V–XVI вв. На городище периода XII–XIV вв. также не найдено следов общественных зданий (мечетей, ханских дворцов и др.). Данная ситуация противоречит определению городища Уфа-II как столичного города.

Более того, состав и количество культурных остатков золотоордынского периода не позволяют интерпретировать этот слой городища как поселенческий. В качестве сравнительного материала привлекаются поселения золотоордынского времени на территории Башкортостана (Уфимское I (Чертово) городище, Горновское поселение, Турналинское городище и др.).

Авторы статьи предлагают новую интерпретацию использования площадки городища Уфа-II в эпоху Золотой Орды как «рыночного поля».

Ключевые слова: эпоха Средневековья, Золотая Орда, чияликская культура, городище, селище, хронология, металлические изделия, поливная керамика

При анализе археологических комплексов Башкортостана XII–XIV вв. неизбежно обращают на себя внимание материалы ставшего известным в последние годы городища Уфа-II, расположенного в черте современной столицы Башкортостана. Этот интересный поселенческий памятник средневековой археологии назван Н. А. Мажитовым городом «Башкорт» (время существования которого автор определяет в пределах V–XVI вв.), ставшим, по его мнению, еще в V–VIII вв. «столицей государственного образования <...> башкир» [Мажитов 2012: 764–769]. В такой схеме развития «важнейшим и бесспорным звеном является возникновение и непрерывное существование города Уфы (Башкорт), который к X–XIV вв. становится одним из крупных городов Евразии» [Мажитов 2012: 764–769].

В свою очередь, критикуя слабую аргументацию о назначении памятника, В. А. Иванов констатирует, что «в период Золотой Орды городище Уфа-II представляло собой какое-то заурядное поселение, скорее всего — сезонное, местных чияликских племен, или ставку какого-нибудь ордынского сборщика ясака» [Иванов 2012: 412–413]. В свое время одним из авторов статьи также высказывалось мнение, что «городище Уфа-2 не могло быть городом IX–X вв. О чем свидетельствуют археологические материалы» [Овсянников 1992: 127–128].

Таким образом, в литературе сформировались две практически полярные точки зрения на значение городища Уфа-II. Наиболее дискуссионным является золотоордынский период функционирования памятника. В последние годы городище интенсивно исследовалось, было получено немало материалов, связанных, в том числе, и с периодом XII–XIV вв. н. э.

В данной работе авторы осуществляют попытку на основе имеющихся золотоордынских материалов определить статус памятника в этот период.

Керамика. Нам удалось выделить лишь единичные фрагменты белоглиняной и красноглиняной станковой посуды с орнаментом в виде «волны» (рис. 1, 20–22). Похожие обломки хумов найдены при исследовании Турналинского и Уфимского I городищ (рис. 2, 13, 15; 4, 10).

Из коллекции Уфа-II также выделен один фрагмент поливной золотоордынской посуды с прозрачной поливой (рис. 1, 23).

Подобная кашинная керамика XIV в., покрытая синей, бирюзовой и бесцветной глазурью, выявлена на селище чияликской культуры Подымалово-I (Уфимский район Республики Башкортостан (далее — РБ), 25 км к северо-западу от городища Уфа-II) [Камалеев, Ахатов, Тузбеков, Бахшиев 2017: 51–54] и на городище Турналы в Салаватском районе РБ (Салаватский район РБ, 150 км к северо-востоку от городища Уфа-II) (рис. 4, 6, 7). Но если в пределах Уфимского полуострова золотоордынская поливная посуда была привычной тарой и использовалась по утилитарному назначению, то далее на северо-восток она попадала разово, о чем свидетельствует использование керамического боя в изготовлении пряслиц, обусловленное, по всей видимости, эстетическим восприятием узора на посуде.

Украшенные поясками мелкой веревочки, оттисками гребенчатого штампа и насечками по краю венчика фрагменты [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009: рис. 108, 13–15; 115, 2, 4; 121, 15; 124, 4; 127, 13; 11, рис. 145, 8; 167, 6; 173, 2, 5; 176, 4, 9; Колонских 2017: рис. 3, 1, 2] следует синхронизировать с поздне-кушнаренковской культурной группой, петрогромом или с комплексами неволинско-ломоватовского времени.

Еще больше зауральских черт обнаруживается на венчиках с «карнизиком» [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009: рис. 103, 1; 116, 6] и с оттисками псевдошнура [Мажитов, Тамимдарова, Шамсутдинов и др. 2012: рис. 44, 5]. Все эти культурные группы относятся к I тысячелетию нашей эры. Пожалуй, ближе всего к классическому «чиялику» стоит гребенчато-шнуровая орнамента с «подковками» (рис. 1, 10, 14–19) [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009: рис. 81, 3; Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2009: рис. 132, 2–3].

Таким образом, наиболее поздний керамический комплекс, обнаруженный в средневековых слоях городища — гребенчато-шнуровая керамика чияликской культуры, датирующаяся в пределах XII–XIV вв. Крайне ограниченное количество данной керамики, найденное на городище Уфа-II, при значительной исследованной площади уже исключает существование на этом месте какого-либо поселения в золотоордынскую эпоху. Слой с золотоордынской керамикой стратиграфически не выделяется [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009;

Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2009; Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2011; Мажитов, Тамимдарова, Шамсутдинов и др. 2012; Русланов, Шамсутдинов, Романов 2016; Русланов, Русланова 2017: 338–340; Шамсутдинов, Русланов, Романов и др. 2015; Шутелева, Щербаков, Леонова и др. 2013].

Металлические изделия. Все единичные предметы первой половины II тыс., найденные в раскопах, являются привозными украшениями: серебряная серьга в виде «знака вопроса» XIII–XIV вв. (рис. 1, 2) [Вактурская 1968: 250–251; Федоров-Давыдов 1966: 112], серебряная серьга с грузиком XI – начала XIII в. (рис. 1, 1) [Руденко 2013: 34–46], височная подвеска с напускным полым шариком XII–XIII вв. (рис. 1, 3) [Каримова 2013: 29], серебряный перстень XI – начала XIII в. (рис. 1, 13), серебряные дирхемы XIV в. золотоордынских ханов Узбека, Джанибека, Бердибека в количестве 19 экз. (рис. 1, 6–9) [Акбулатов, Гарустович, Сунгатов 2016: 44–52]. Все они связаны с торговым обменом: серьги «знак вопроса» и подвеска с полым шариком считаются типичными украшениями степняков.

Из железных ножей к средневековой эпохе (XIII–XIV вв.) можно отнести единичные экземпляры (рис. 1, 4, 5), но больше ножей русского периода [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009: рис. 89, 5, 92, 6, 142, 6; Мажитов, Тамимдарова, Шамсутдинов и др. 2012: рис. 93, 13]. Из сельскохозяйственных орудий золотоордынским периодом датируются два серпа (рис. 1, 11–12). Аналогии железным изделиям с городища Уфа-II выявлены в материалах Турналинского и Уфимского I городищ (рис. 4, 1–5; 2, 1).

Среди предметов конского снаряжения и вооружения нет удила и стремян, а все костяные подпружные пряжки и накладки лука датируются I тыс. н. э. [Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009: рис. 114, 9; Русланов 2013: 70–86; Русланов 2016: 282–288].

Следы ремесленного производства (за исключением обработки кожи и костяных изделий) минимальны: шлаки, кусок крицы и обломок сопла [Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2009: рис. 201, 12]¹.

Таким образом, среди металлического инвентаря, относящегося к эпохе Золотой

Орды, обнаружены лишь монеты, импортные украшения и единичные экземпляры железных ножей. Предметы вооружения, конской упряжи и орудия труда, характерные для периода Золотой Орды, на памятнике отсутствуют.

В лесостепной зоне Южного Урала известно несколько городищ с культурными напластовками периода XII–XIV вв.: Уфимское I (Чертово), Бажинское (Каменная гора), Чандар, Старокалмашевское, Кара-Абыз, Турналинское, Гумеровское, Сакмарское городища². Все они возведены в эпоху раннего железного века (за исключением Сакмарского городища в Оренбургской обл.), но их площадки заселялись также и в эпоху средневековья, когда подновлялись старые оборонительные сооружения и формировался культурный слой с характерными отложениями.

Отметим, что хронология вещевых комплексов XII–XIV вв. прекрасно разработана в современной науке и не вызывает затруднений, к тому же в качестве датирующего определителя массового материала выступают обломки лепных сосудов с орнаментацией гребенчато-шнурового типа (чияликской археологической культуры), гончарная керамика и фрагменты чугунных котлов³.

Под характеристику зимнего становища либо административного пункта подпадает слой XIII–XIV вв. на Уфимском I (Чертовом) городище, где была обнаружена классическая чияликская керамика, обломки красноглиняной гончарной посуды (рис. 2, 10–18; 3, 1–9), а также в большом количестве характерные для XIII–XIV вв. вещи (обломки чугунных котлов, замок, рало со сломанным концом [Морозов 2000: 147–153], крупный наконечник стрелы — срезень, ножи, горлышко бурдюка, пряж-

² Предположительно также: Акбаш, Охлебнинское-II, Абдуллинское, Карповское (Хан-кала), Шиповское, Тав-Такталачук, Русско-Шуганское-II, Такталачукское (оба — Татарстан) и другие городища (с тонкими напластовками XII–XIV вв.).

³ Как известно, в регионе Башкортостана чугунные котлы считаются хронологическим показателем самого конца XIII и XIV вв. Поскольку именно в это время литье чугуна, привнесенное в Восточную Европу в ходе монгольского нашествия, было освоено в Волжско-Булгарском Улусе Золотой Орды, и ремесленники сумели наладить здесь свое производство.

¹ Эти находки, вместе с предметами, возможно, принадлежавшими ювелиру, а также пинцеты, зеркала и т. п., относятся тоже к I тысячелетию.

ка, кольчужное кольцо и др.) (рис. 2, 1–9). На Уфимском I городище также выявлены остатки неглубоких жилищ с печами-сувалами.

На Турналинском городище, как уже упоминалось, найдены полуземлянки с сувалами, серпы, золотоордынская станковая посуда с бело-голубой поливой, и т. д. [Русланов 2018: 98–105].

Остатки печей с обмазкой (а также чересло (плужный нож), серп, наконечник стрелы, ножи, кресала, жернова, гончарная керамика и чугун) обнаружены на Гумеровском городище (Дуванский район РБ), около 150 км к северо-востоку от городища Уфа-II). Эти пункты также могли выполнять роль укрепленных зимников.

Очень близкие строительные конструкции и набор хозяйственного инструментария расчищены на территории Горновского селища (Чишминский район РБ, 40 км к юго-западу от городища Уфа-II): печь типа сувала, прямоугольные деревянные каркасные постройки с турлучными стенами, очаги с каменными обкладками в остатках юрт. Набор бытового инвентаря (множество ножей, серпы, удила, ключи и замки, пешня, кресало, рыболовные крючки и т. д.) типичен для памятников XIII–XIV вв. Точно так же, как обломки гончарной и лепной гребенчато-шнуровой керамики, а равно и многочисленные обломки чугунных котлов.

О характере производственной деятельности говорят находки железных шлаков, полосы листовой бронзы, обломки каменных жерновов, позвонки рыб, кости барана и лошади. Данный памятник может служить классическим примером башкирской летовки XIII–XIV вв. н. э.

Важным показателем развития каменного зодчества в регионе могут считаться мавзолеи XIV в.: Тура-хана, Хусейнбека и Малый кэшэнэ (Чишминский р-н РБ, 45 км к юго-западу от городища Уфа-II). Используемый при строительстве особый метод полубутовой кладки аналогий на Уфа-II не имеет (там каменное строительство не зафиксировано) [Гарустович 2014: 95–119]. При этом Горновское селище, Уфимское I (Чертово) городище и белокаменные мавзолеи имеют весьма близкое территориальное размещение с интересующим нас памятником.

Массовый археологический материал городища Уфа-II из раскопок П. Ф. Ищерикова и Н. А. Мажитова 1958 г., В. В. Овсян-

никова 1990 г., а также исследований 2007–2015 гг. [Ищериков, Мажитов 1962: 140–150; Овсянников 1992: 65–79; Овсянников 2017: 32–42; Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009; Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2011; Мажитов, Тамимдарова, Шамсутдинов и др. 2012; Шамсутдинов, Русланов, Романов и др. 2015; Шутелева, Щербаков, Леонова и др. 2013; Русланов, Шамсутдинов, Романов 2016; Русланов, Русланова 2017: 338–340] по-настоящему представителен. Эти комплексы неопровержимо свидетельствуют: датировки найденных вещей практически не выходят за рубеж I–II тысячелетий н. э. На этом фоне количество найденного на городище золотоордынского материала практически близко к статистической погрешности.

Ввиду малочисленности пред- и собственно золотоордынского материала следует констатировать, что площадка городища Уфа-II в эпоху Золотой Орды ни чияликским стойбищем, ни центром «ордынского сборщика ясака» не была. Вероятнее всего, здесь осуществлялась какая-то разовая хозяйственная деятельность, обоснованная сезонными потребностями насельников Уфимского полуострова.

По всей видимости, на месте заброшенного городища в начале II тыс. н. э. возникает «рыночное поле». Импортные украшения и монеты (которые были зарыты в землю в виде клада) служат подтверждением этой мысли.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Акбулатов, Гарустович, Сунгатов 2016 — Акбулатов И. М., Гарустович Г. Н., Сунгатов Ф. А. Клад серебряных дирхемов золотоордынского времени с территории городища Уфа-II в Республике Башкортостан // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2016. Том 21. № 3. С. 44–52. [Akbulatov I. M., Garustovich G. N., Sungatov F. A. Silver dirham hoard of the Golden Horde period from Ufa 2 ancient town site in the Republic of Bashkortostan. *Vestnik Akademii nauk Respubliki Bashkortostan*. 2016. Vol. 21. No. 3. Pp. 44–52. (In Rus.)]
- Вактурская 1968 — Вактурская Н. Н. О серьгах средневекового городища Шехрлик // История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 250–251. [Vakturskaya N. N. About the earrings discovered in the medieval settlement of Shekhrlik]. *Istoriya, arkheologiya i etnografiya Sredney Azii* [History,

- archeology and ethnography of Central Asia]. Moscow: Nauka, 1968. Pp. 250–251. (In Rus.)]
- Гарустович 2014 — *Гарустович Г. Н.* «Теория мавзолеев» или региональные особенности культового мемориального зодчества Урало-Поволжья эпохи Золотой Орды (исторические и этнографические аспекты проблемы) // Золотоордынское обозрение. № 2 (4). 2014. С. 95–119. [Garustovich G. N. The 'Theory of Mausoleums' or the regional features of spiritual memorial architecture of the Golden Horde era in the Ural-Volga Region (historical and ethnographical aspects of the problem)]. *Zolotoordynskoe obozrenie*. 2014. No. 2(4). Pp. 95–119. (In Rus.)]
- Иванов 2012 — *Иванов В. А.* Четыре монеты как эквивалент наличия городов в Башкирии в эпоху Золотой Орды // Золотоордынская цивилизация. 2012. № 5. Казань: ИИ АН РТ. С. 404–414. [Ivanov V. A. Four coins, as an equivalent of existence of the cities in Bashkiria during an era of the Golden Horde. *Zolotoordynskaya tsivilizatsiya*. 2012. No. 5. Pp. 404–414. (In Rus.)]
- Ищериков, Мажитов 1962 — *Ищериков П. Ф., Мажитов Н. А.* Городище Уфа II // Археология и этнография Башкирии. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1962. Т. I. С. 140–150. [Ischerikov P. F., Mazhitov N. A. The ancient settlement of Ufa II. *Arheologiya i etnografiya Bashkirii*. Ufa: Institute of History, Language and Literature (Bashkir Branch of USSR Acad. of Sc.), 1962. Vol. I. Pp. 140–150. (In Rus.)]
- Камалеев, Ахатов, Тузбеков, Бахшиев 2017 — *Камалеев Э. В., Ахатов А. Т., Тузбеков А. И., Бахшиев И. И.* Археологическое изучение долины р. Сикиязка в 2017 г. // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: мат-лы XI Всерос.науч.-практ. конф. молодых ученых. Уфа: Ин-т этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН, 2017. С. 51–54. [Kamaleev E. V., Ahatov A. T., Tuzbekov A. I., Bahshiev I. I. The Sikiyazka River Valley: archaeological surveys of 2017. *Etnosy i kul'tury Uralo-Povolzh'ya: istoriya i sovremennost'* [Ethnic groups and cultures of the Ural-Volga Region: history and contemporaneity]. Proc. of the 11th All-Russia research and practice conf. for young scholars. Ufa: Kuzeev Ethnology Research Institute (Ufa Scientific Center of RAS), 2017. Pp. 51–54. (In Rus.)]
- Каримова 2013 — *Каримова Р. Р.* Элементы убранства и аксессуаров костюма кочевников Золотой Орды (типология и социокультурная интерпретация). Серия «Археология евразийских степей». Вып. 16. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2013. 212 с. [Karimova R. R. *Elementy ubrantsva i aksessuary kostyuma kochevnikov Zolotoy Ordyy (tipologiya i sotsiokul'turnaya interpretatsiya)* [Costumes of Golden Horde nomads: decorative elements and accessories (typology and sociocultural interpretation)]. Series 'Archaeology of Eurasian Steppes'. Is. 16. Kazan: Marcani Institute of History (Tatarstan Acad. of Sc.), 2013. 212 p. (In Rus.)]
- Колонских 2017 — *Колонских А. Г.* Коллекция керамики городища Уфа-II из раскопок Н. А. Мажитова 1958 года // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. № 10. 2017. С. 9–24. [Kolonskikh A. G. Ceramics collection of the Ufa-II hillfort from the excavations N. A. Majitov 1958. *Mezhdunarodnyy zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk*. No. 10. 2017. Pp. 9–24. (In Rus.)]
- Мажитов 2012 — *Мажитов Н. А.* Средневековый Башкортостан — страна городов // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1 (I). Уфа. С. 764–769. [Mazhitov N. A. Medieval Bashkortostan — a land of cities. *Vestnik Bashkirskogo universiteta*. 2012. Vol. 17. No. 1 (I). Ufa. Pp. 764–769. (In Rus.)]
- Мажитов, Сунгатов, Саттаров и др. 2009 — *Мажитов Н. А., Сунгатов Ф. А., Саттаров Т. Р., Султанова А. Н.* Городище Уфа-II. Материалы раскопок 2007 года. Уфа: ГУП «ГРИ «Башкортостан», 2009. Т. II. 224 с. [Mazhitov N. A., Sungatov F. A., Sattarov T. R., Sultanova A. N. *Gorodische Ufa-II. Materialy raskopok 2007 goda* [The ancient settlement of Ufa-II: materials of 2007 surveys]. Ufa: Bashkortostan, 2009. Vol. 2. 224 p. (In Rus.)]
- Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2009 — *Мажитов Н. А., Сунгатов Ф. А., Султанова А. Н., Исмагилов Р. Б., Бахшиева И. Р.* Городище Уфа-II. Материалы раскопок 2008 года. Уфа: ГУП «ГРИ «Башкортостан», 2009. Т. III. 368 с. [Mazhitov N. A., Sungatov F. A., Sultanova A. N., Ismagilov R. B., Bakhshieva I. R. *Gorodische Ufa-II. Materialy raskopok 2008 goda* [The ancient settlement of Ufa-II: materials of 2008 surveys]. Ufa: Bashkortostan, 2009. Vol. 3. 368 p. (In Rus.)]
- Мажитов, Сунгатов, Султанова и др. 2011 — *Мажитов Н. А., Сунгатов Ф. А., Султанова А. Н., Мухаметдинов В. И., Сунгатов А. Ф.* Городище Уфа-II. Материалы раскопок 2009 года. Уфа: ДизайнПолиграфСервис, 2011. Т. IV. 244 с. [Mazhitov N. A., Sungatov

- F. A., Sultanova A. N., Mukhametdinov V. I., Sungatov A. F. *Gorodische Ufa-II. Materialy raskopok 2009 goda* [The ancient settlement of Ufa-II: materials of 2009 surveys]. Ufa: DizaynPoligrafServis, 2011. Vol. 4. 244 p. (In Rus.)]
- Мажитов, Тамимдарова, Шамсутдинов и др. 2012 — *Мажитов Н. А., Тамимдарова Р. Р., Шамсутдинов М. Р., Насретдинов Р. Р., Бахшиев Р. И., Амекачев Т. Р.* Городище Уфа-II. Материалы раскопок 2012 года. Уфа: Инеш, 2012. Т. V. Ч. 1. 184 с. [Mazhitov N. A., Tamimdarova R. R., Shamsutdinov M. R., Nasretdinov R. R., Bakhshiev R. I., Amekachev T. R. *Gorodische Ufa-II. Materialy raskopok 2012 goda* [The ancient settlement of Ufa-II: materials of 2012 surveys]. Ufa: Inesh, 2012. Vol. V. Part 1. 184 p. (In Rus.)]
- Морозов 2000 — *Морозов Ю. А.* Исследования Уфимского городища // Уфимский археологический вестник. 2000. № 2. С. 147–153. [Morozov Yu. A. Surveys of the Ufa hillfort. *Ufimskiy arkheologicheskiy vestnik*. 2000. No. 2. Pp. 147–153. (In Rus.)]
- Овсянников 1992 — *Овсянников В. В.* Раскопки городища Уфа-II в 1990 году // Башкирский край. Уфа, 1992. Вып. 2. С. 65–79. [Ovsyannikov V. V. Ufa-II hillfort: excavations of 1990. *Bashkirskiy kray*. Ufa, 1992. Is. 2. Pp. 65–79. (In Rus.)]
- Овсянников 2017 — *Овсянников В. В.* К вопросу об именьковском компоненте в материальной культуре городища Уфа-II // Вояджер: мир и человек. № 9. Самара: Самарский гос. тех/ ун-т, 2017. С. 32–42. [Ovsyannikov V. V. An Imenkovo impact on the Ufa-II material culture revisited. *Voyadzher: mir i chelovek*. No. 9. Samara: Samara State Technical Univ., 2017. Pp. 32–42. (In Rus.)]
- Руденко 2013 — *Руденко К. А.* Торевтика Волжской Булгарии и Болгарского Улуса Золотой Орды: проблемы преемственности // Поволжская археология. 2013. № 4 (6). С. 34–46. DOI: <https://doi.org/10.24852/pa2013.4.6.34.46>. [Rudenko K. A. Art metal of the Volga Bulgaria and Bolgar Ulus of Golden Horde: continuity of traditions. *Povolzhskaya arkheologiya*. 2013. No. 4 (6). Pp. 34–46. (In Rus.)]
- Русланов 2013 — *Русланов Е. В.* Костяные накладки луков средневекового городища Уфа-II // Урал и просторы Евразии сквозь века и тысячелетия: научные публикации, посвященные 80-летию Н. А. Мажитова. Уфа: РИЦ БашГУ, 2013. С. 70–86. [Ruslanov E. V. The medieval settlement of Ufa-II: bow (strengthening) bone plates. *Ural i prostory Evrazii skvoz' veka i tysyacheletiya* [The Urals and great spaces of Eurasia: through centuries and millennia]. Collected scholarly papers to celebrate the 80th anniversary of birth of N. A. Mazhitov. Ufa: Bashkir State Univ., 2013. Pp. 70–86. (In Rus.)]
- Русланов 2016 — *Русланов Е. В.* Роговые и костяные подпружные пряжки средневекового городища Уфа-II // Актуальные проблемы истории, этнологии, археологии и культуры Башкортостана. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. С. 282–288. [Ruslanov E. V. The buckle of bone and horn for horses girths of medieval site of ancient settlement of Ufa-II. *Aktual'nye problemy istorii, etnologii, arkheologii i kul'tury Bashkortostana*. Ufa: Bashkir State Univ., 2016. Pp. 282–288. (In Rus.)]
- Русланов 2018 — *Русланов Е. В.* Позднесредневековые материалы из фондов музея им. Н. А. Мажитова // Архлаб. Археология Урала: время, памятники, люди. Вып. 3. Уфа: РИЦ БашГУ, 2018. С. 98–105. [Ruslanov E. V. The N. Mazhitov Museum: later-medieval materials. *Arkhlab. Arkheologiya Urals: vremya, pamyatniki, lyudi*. Is. 3. Ufa: Bashkir State Univ., 2018. Pp. 98–105. (In Rus.)]
- Русланов, Шамсутдинов, Романов 2016 — *Русланов Е. В., Шамсутдинов М. Р., Романов А. А.* Раннесредневековые древности Уфимского полуострова. Городище Уфа-II. Уфа: АльфаРеклама, 2016. 276 с. [Ruslanov E. V., Shamsutdinov M. R., Romanov A. A. *Rannesrednevekovye drevnosti Ufinskogo poluoostrova. Gorodische Ufa-II* [Early-medieval antiquities of the Ufa Peninsula: Ufa-II hillfort]. Ufa: Al'faReklama, 2016. 276 p. (In Rus.)]
- Русланов, Русланова 2017 — *Русланов Е. В., Русланова Р. Р.* Исследование раннесредневекового городища Уфа-II в лесостепном Приуралье // Археологические открытия 2015 г. М.: ИА РАН, 2017. С. 338–340. [Ruslanov E. V., Ruslanova R. R. The forest-steppe Cis-Urals: investigating the early-medieval settlement of Ufa-II. *Arkheologicheskie otkrytiya 2015 g.* [Archeological discoveries: 2015]. Moscow: Institute of Archaeology of RAS, 2017. Pp. 338–340. (In Rus.)]
- Федоров-Давыдов 1966 — *Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: Изд-во Московского университета, 1966. 276 с. [Fedorov-Davydov G. A. *Kochevniki Vostochnoy Evropy pod vlast'yu zlotoordynskikh khanov* [Nomads of Eastern Europe under the rule of Golden Horde khans]. Moscow: Moscow State Univ., 1966. 276 p. (In Rus.)]

Шамсутдинов, Русланов, Романов и др. 2015
— Шамсутдинов М. Р., Русланов Е. В.,
Романов А. А., Тагирова Р. Ш. Городище
Уфа-II. Материалы раскопок 2014 года. Уфа:
ДизайнПресс, 2015. 320 с. [Shamsutdinov M.
R., Ruslanov E. V., Romanov A. A., Tagirova
R. Sh. *Gorodische Ufa-II. Materialy raskopok
2014 goda* [The ancient settlement of Ufa-II:
materials of 2014 surveys]. Ufa: DizaynPress,
2015. 320 p. (In Rus.)]

Шутелева, Щербаков, Леонова и др. 2013
— Шутелева И. А., Щербаков Н. Б.,

Леонова Т. А., Шамсутдинов М. Р.,
Русланов Е. В. Уфа-II — средневековое
городище на Южном Урале. Материалы
раскопок 2013 года. Уфа: Инеш, 2013.
192 с. [Shuteleva I. A., Scherbakov N. B.,
Leonova A., Shamsutdinov M. R., Ruslanov
E. V. *Ufa-II — srednevekovoe gorodische na
Yuzhnom Urale. Materialy raskopok 2013 goda*
[Ufa-II – a medieval hillfort in the Southern
Urals: materials of 2013 surveys]. Ufa: Inesh,
2013. 192 p. (In Rus.)].

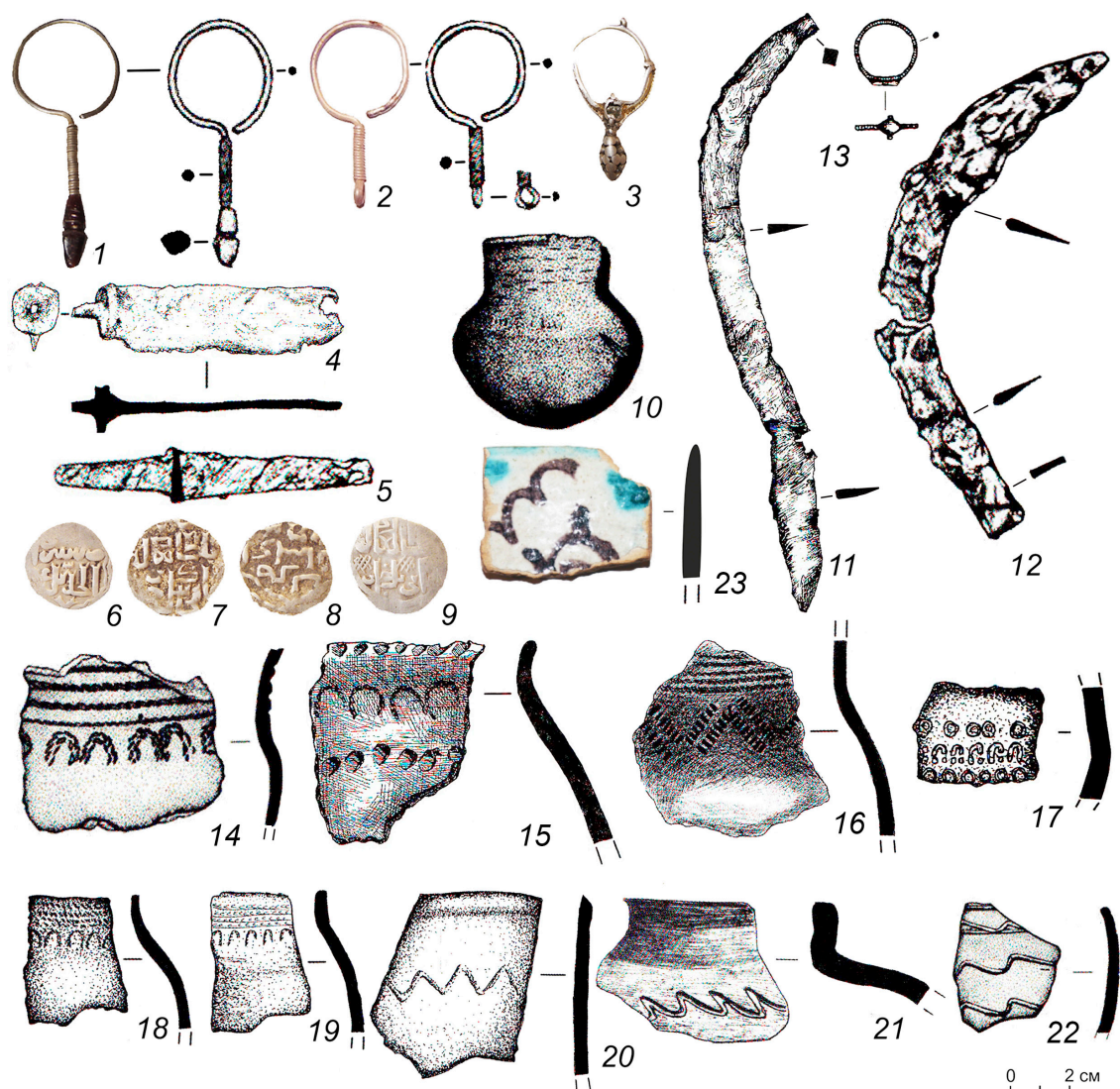


Рис. 1. Инвентарь городища Уфа-II
1-3 — серьги (серебро, камень); 4-5 — ножи
(железо); 6-9 — монеты (серебро); 10, 14-23
— керамика; 11-12 — серпы (железо); 13 —
перстень (серебро)

Fig. 1. Finds from the settlement of Ufa-II.
1-3 – earrings (silver, stone); 4-5 – knives
(iron); 6-9 – coins (silver); 10, 14-23 –
pottery; 11-12 – sickles (iron); 13 – ring (silver)

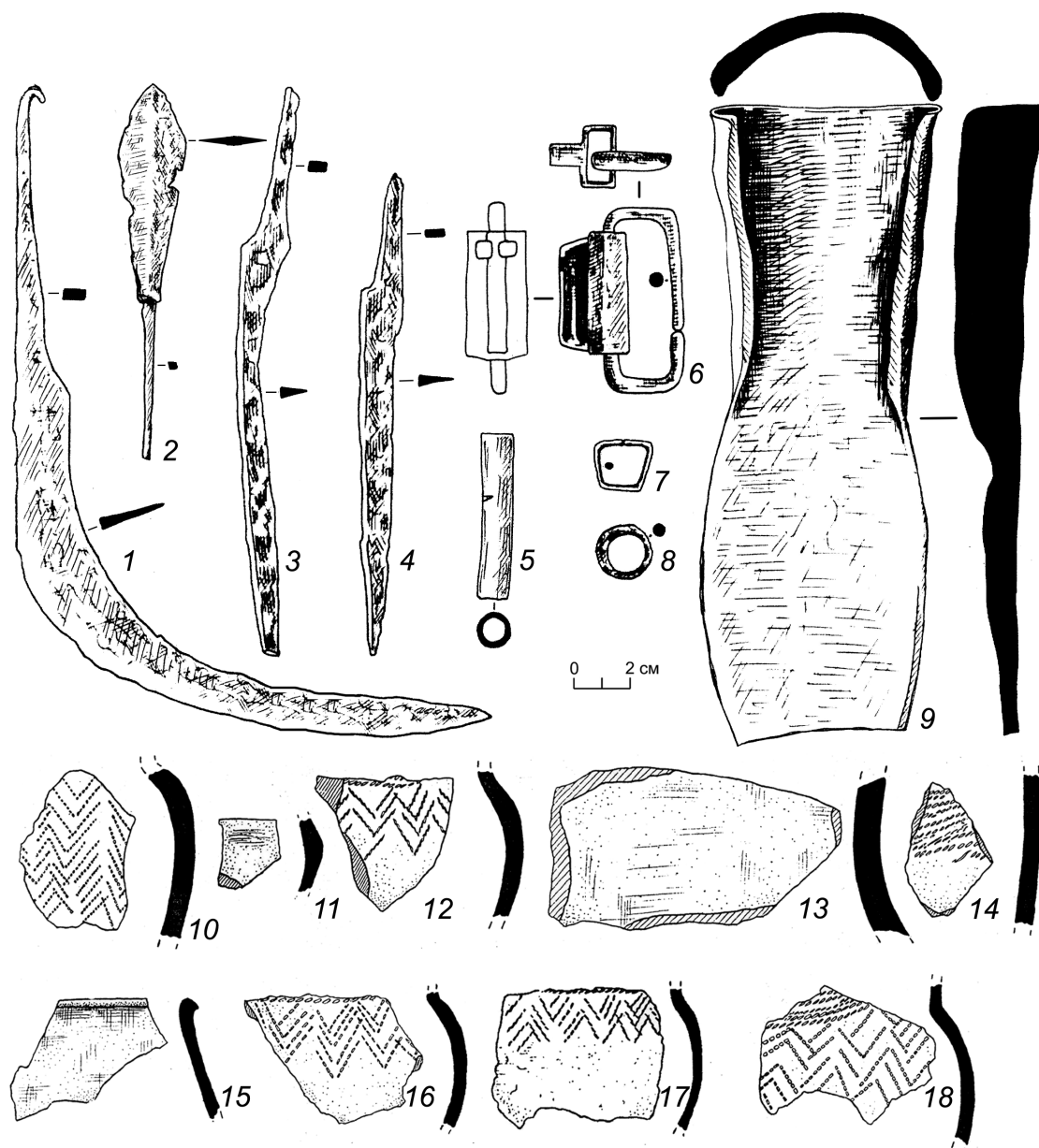


Рис. 2. Инвентарь городища Уфа-I (Чертovo)

1 — серп (железо); 2 — наконечник стрелы (железо); 3-4 — ножи (железо); 5 — горлышко бурдюка (кость); 6 — замок (железо), 7 — пряжка (железо) 8 — кольчужное кольцо (железо); 9 — рало (железо); 10-18 — керамика

Fig. 2. Finds from the settlement of Ufa-I

(Chertovo).

1 — sickle (iron); 2 — arrowhead (iron); 3-4 — knives (iron); 5 — bottle neck (bone); 6 — lock (iron), 7 — buckles (iron); 8 — ring of mail; 9 — plow (iron); 10-18 — pottery.

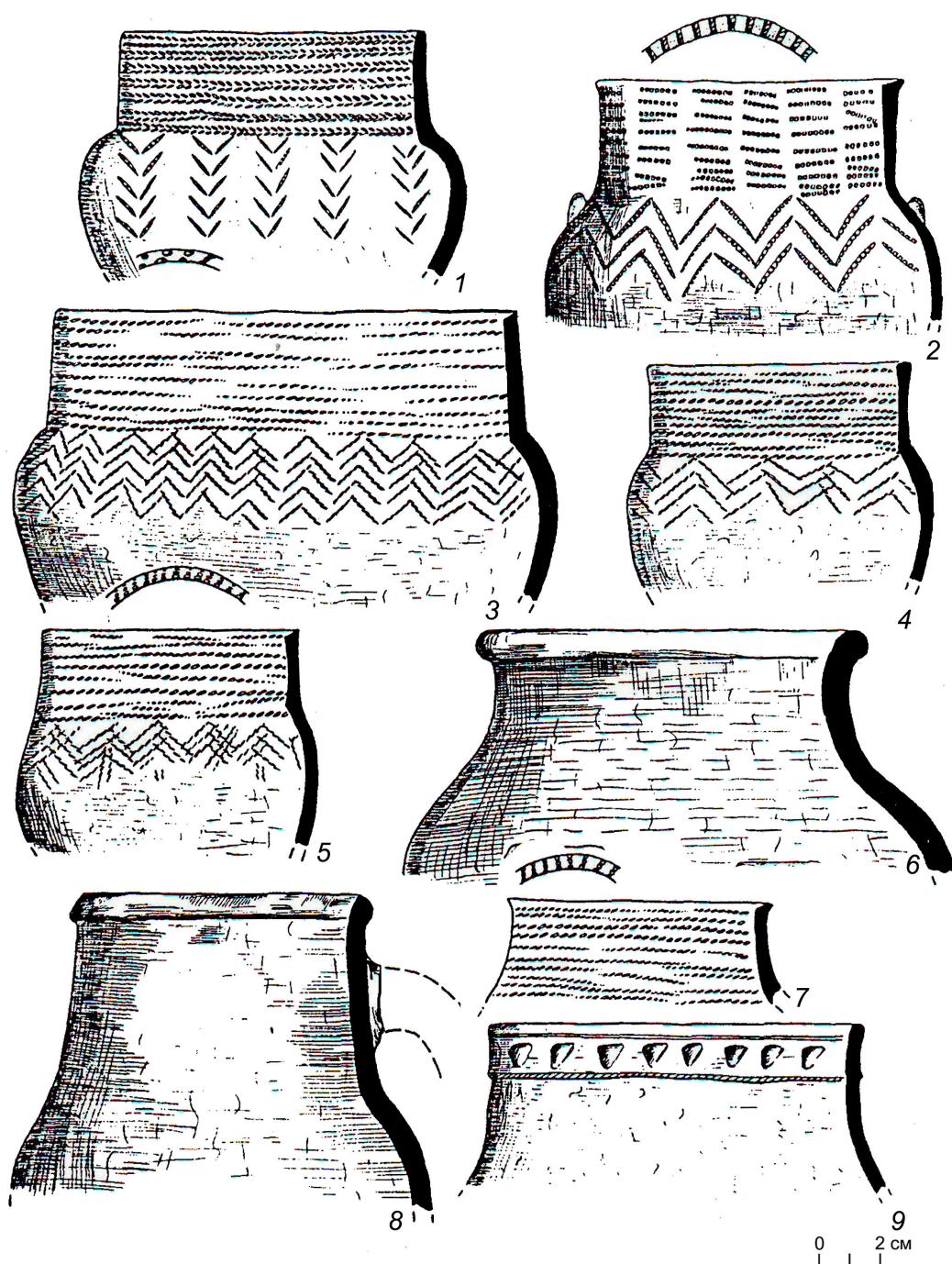


Рис. 3. Глиняная посуда городища Уфа-I (Чертово)

Fig. 3. Pottery of the settlement of Ufa-I (Chertovo).

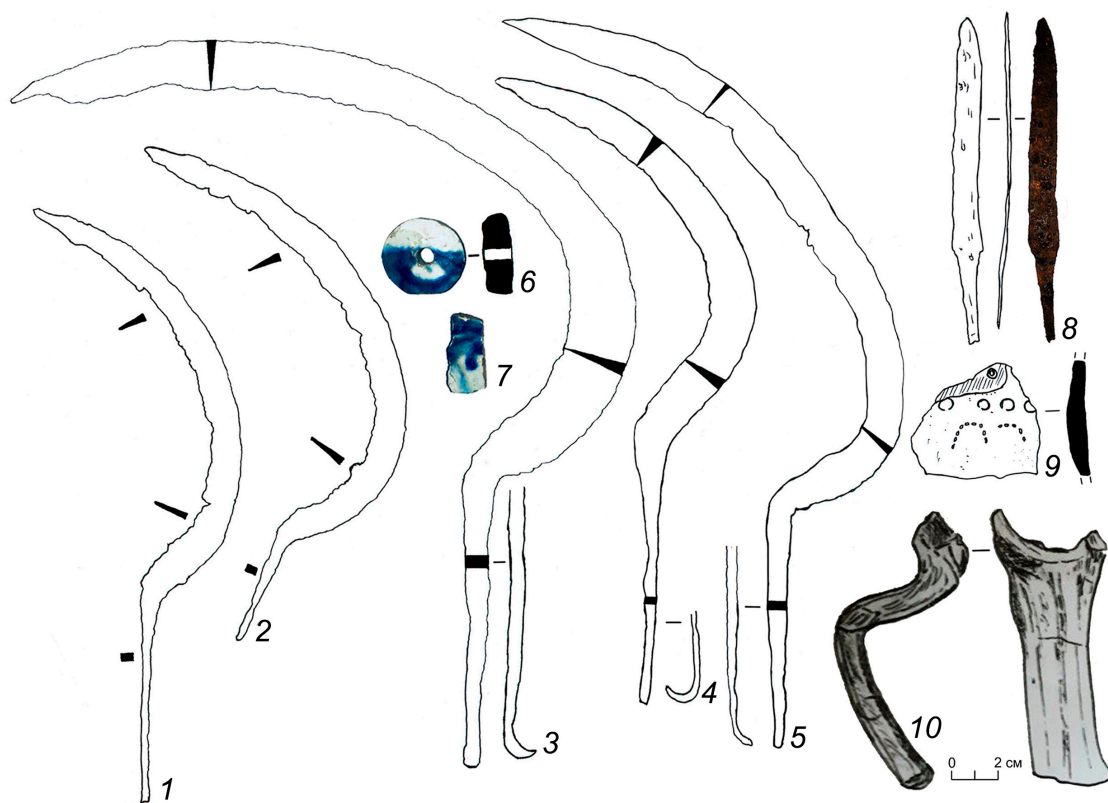


Рис. 4. Инвентарь Турналинского городища.
1-5 — серпы (железо); 6-7, 9, 10 — керамика;
8 — нож (железо)

Fig. 4. Finds from the settlement of Turnaly.
1-5 – sickles (iron); 6, 7, 9, 10 – pottery;
8 – knife (iron)

The Ancient Settlement of Ufa-II in the Golden Horde Period

*Gennadij N. Garustovich*¹,

*Vladimir V. Ovsyannikov*²

*Evgenij V. Ruslanov*³

¹ Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of Archaeology, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the RAS (71/Y, Y1, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID:0000-0001-6143-6359

² Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Head of Department of Archaeology, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (71/Y, Y1, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID 0000-0003-3235-2513. E-mail: atliural@yandex.ru

³ Junior Research Associate, Department of Archaeology, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (71/Y, Y1, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID 0000-0003-0387-3360. E-mail: butleger@mail.ru

Abstract. With reference to available archaeological data, the paper considers the most controversial period in the life of the Ufa-II settlement connected with the Golden Horde era.

The work basically applies all archaeological materials of the Golden Horde period available from the Ufa-II settlement; analogies drawn from data on synchronous settlement monuments.

The article distinguishes a number of architectural and building elements typical for the 12th–14th cc. archaeological monuments of the Cis-Urals. In the territories of the ancient objects (settlements and fortifications) structurally different constructions have been identified (housing and productive-economic ones, *suvai*-furnaces, etc.). Other widely known objects include stone mausoleums of Hussein-Bek, Tura Khan and Maly Keshene. At the same time, no similar facilities have been discovered in the territory of the Ufa-II settlement yet, despite the fact this archaeological site is positioned as a stronghold of Bashkort City dated to the 5th–16th centuries. Again, no traces of public buildings (mosques, khan's palaces, etc.) have been found within the ancient settlement dated to the 12th–14th centuries too. This contradicts the very definition of the city of Ufa-II as a metropolitan city.

Moreover, the composition and quantity of cultural remains of the Golden Horde period hardly make it possible to interpret the investigated occupation earth as actually that of a settlement. Materials from settlements of the Golden Horde time located in the territory of Bashkortostan (Ufa I (Chertovo) hillfort, Gornovo settlement, Turnaly hillfort, etc.) are used as sources of comparative reference data.

The article offers a new interpretation of the destination of the Ufa-II fort site in the Golden Horde era — a 'market field'.

Keywords: Middle Ages, Golden Horde, Chiyalik culture, hillfort, ancient settlement, chronology, metal products, slipware ceramics



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 38, Is. 4, pp. 43–51, 2018
 DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-43-51
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 294.321

Буддисты-миряне: проблемы классификации и подходы к изучению

Рустам Тагирович Сабиров¹

¹ кандидат исторических наук, доцент, Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1). ORCID: 0000-0003-4660-098. E-mail: tabarzin@gmail.com

Аннотация. В XX в. буддисты-миряне начали играть гораздо более важную роль в религиозных процессах на Западе и в странах Азии. Попытки категоризации буддистов на Западе показали, что привычное разделение на монахов и мирян не работает. Выходя за пределы Азии и адаптируясь к новым социально-политическим, экономическим и культурным условиям, буддизм трансформируется и неизбежно обретает новые формы. Выработанные за многие годы изучения буддизма в Азии подходы и критерии не описывают всего многообразия форм вовлеченности западных последователей. Да и в самих странах Азии в результате процессов модернизации, секуляризации и глобализации происходят серьезные трансформации буддийских сообществ. В статье показаны основные подходы к классификации современных буддистов и те теоретические проблемы, с которыми сталкиваются ученые при этом. На примере изучения последователей Оле Нидала выяснилось, что определение аутентичности тех или иных буддийских групп и оценка их деятельности нередко зависит от религиозной принадлежности самих исследователей. Описание таких групп как «необуддийских» никак не раскрывает их сути.

В настоящее время проблема классификации буддистов-мирян лучше всего разработана на североамериканском материале. Ученые подвергают критике нормативный подход, согласно которому религиозная идентичность — это нечто цельное и фиксированное. Напротив, идентичность современных западных буддистов — результат множества влияний. Формальные критерии — принятие прибежища, посещение храмов и т. п. — не позволяют выявить все многообразие последователей буддизма. Западные исследователи предлагают обратить внимание на многочисленную группу людей, которые формально не принадлежат буддизму, но проявляют к нему интерес — их называют «сочувствующими» (sympathizers). Они являются важной частью истории буддизма примерно с конца XIX в. Ученые признают допустимым и важным самый простой критерий — буддистом может считаться тот, кто называет себя таковым.

Основные тренды в трансформации буддийской практики на Западе: отсутствие четкой грани между мирянами и «профессиональными буддистами», отсутствие единых авторитетов, умаление роли монашества, эгалитаризм, увеличение роли женщин, активное участие в общественной жизни, нередко акцентирование психологической, а не религиозной природы буддийской практики. Некоторые исследователи предлагают называть это новым буддизмом — качественным иным явлением, порожденным в результате адаптации буддизма к обществу постмодерна.

Популярная концепция «двух буддизмов», выделяющая этнических буддистов (иммигрантов) и конвертитов («белых буддистов») в последнее время подвергается критике. Использо-

ние этой концепции в долгосрочной перспективе вызывает проблемы: как классифицировать потомков иммигрантов и конвертитов? В качестве альтернативы некоторые ученые предлагают говорить о традиционном и модернистском буддизме. Однако этот подход не учитывает, что не все конвертиты следуют модернистскому буддизму, и не все иммигранты — традиционному.

Проблема классификации буддистов актуальна не только в западном контексте. В статье на примере исследований буддизма в Монголии и Бурятии показано, что там также присутствует эклектизм и сложно выделить четкие категории верующих.

Ключевые слова: буддизм, буддизм на Западе, миряне, буддология

Буддийские институты в XX в. претерпели значительные изменения, связанные с наследием колониализма, процессами национального возрождения, миграциями, последствиями секуляризации и модернизации. Буддизм вышел за пределы Азии: стали появляться буддийские общины на Западе, состоящие как из выходцев из Азии, так и западных последователей Будды.

Если в рамках традиционных обществ статусы буддистов были более-менее четко очерчены — монахи, миряне, миряне-практики, то в современных обществах появилось гораздо больше форм и проявлений приверженности буддизму. При этом ученые обратили внимание на эти группы не так давно, прежде занимаясь изучением буддийских текстов, монастырей, роли буддизма в политике и т. п.

Цель данной статьи — охарактеризовать основные проблемы, возникающие при изучении буддистов-мирян, и показать основные подходы к их решению, выработанные в современной историографии. Статья не претендует на всеохватность, в ней рассматриваются, прежде всего, основные работы и концепции.

Буддисты-миряне согласно канону

Согласно большинству классических работ по буддизму, буддийское общество состоит из монахов (*бхиккху*), монахинь (*бхиккхуни*) и мирян: мужчин (*упасака*) и женщин (*упасика*). Миряне обеспечивают монахов и монахинь одеждой, едой, дают кров и ведут праведный образ жизни, соблюдая пять мирских обетов. При этом они не способны достичь духовного уровня монахов в этой жизни. Они могут только накапливать заслуги для благого перерождения, чтобы в будущей жизни принять монашество. Оливер Фрайбергер (Oliver Freiberger) оспаривает эту точку зрения, говоря, что в палийском каноне можно встретить пассажи, в которых миряне контролируют поведение монахов и демонстрируют

высокий уровень духовного постижения, получают наставления, касающиеся сложных аспектов буддийского учения, и испытывают сильные медитативные состояния [Freiberger 2004: 272].

Исходя из этого, не совсем верно утверждать, что современные формы буддийской практики и духовной жизни, в том числе увеличение роли мирян, не имеют аналогов в истории буддизма. Однако, в отличие от своих предшественников, современные миряне не так заинтересованы в накоплении заслуг и рождении в буддийских небесах, они предпочитают медитацию [Freiberger 2004: 280]. По мнению О. Фрайбергера, подобный интерес отчасти сформирован предыдущими поколениями ученых, которые в своих трудах выделяли именно эти темы, а не другие [Freiberger 2004: 281].

Вместе с тем, даже учитывая более высокую роль мирян в истории буддизма, чем было принято ранее думать, именно модернизация буддийских обществ в XX в. привела к серьезным, качественным переменам. Повышение грамотности дало мирянам возможность самостоятельно изучать и толковать тексты и соответственно обрести большую независимость от монахов [Hardacre 2004: 448]. Кроме того, как будет показано ниже, сам статус мирянина не описывает многообразия типов буддистов в современном мире.

Проблема аутентичности школ и нейтральности исследователей

Проникая на Запад, традиционные буддийские институты неизбежно трансформируются в новых условиях. Кроме того, на Западе под влиянием буддийских идей и представлений могут возникать какие-то свои новые формы. На российском материале этот вопрос исследовала Е. П. Островская, которая вообще одной из первых среди российских исследователей занялась изучением буддистов-мирян. Она изучала общины последователей карма кагью —

учеников Оле Нидала; дзогчен-общину учеников Намкая Норбу и религиозную группу Римей под руководством Виталия Федько [Островская 2016].

Согласно Е. А. Островской, несмотря на заявления Оле Нидала, Намкая Норбу и лидера общины Римей о прямой связи их сообществ с соответствующими тибетскими направлениями, наблюдаемые в них формы религиозной жизни качественно отличны от тибетских прототипов [Островская 2016: 186]. В отличие от традиционных тибетских лам, Нидал и Норбу не входят в иерархию школьных религиозных статусов, создают автобиографии, чтобы легитимизировать свой статус на Западе, предлагают собственное видение буддийской организации, проповеди и т. п. [Островская 2016: 187]. Они не соотносят свою деятельность с традиционным буддийским календарем, Нидал проводит ритуал пхова без специальных посвящений и т. п. [Островская 2016: 188–189].

С. И. Шатравский касается схожих проблем на материале белорусских общин последователей бон, дзогчен-общины и карма кагью [Шатравский 2018]. Совершенно справедливо он отмечает, что порой проблема классификации сообществ европейцев-конвертитов решается механически — путем прибавления приставки «нео» или «не» (необуддизм, нетрадиционная религия) [Шатравский 2018: 143]. Подобный подход ничего не объясняет и никак не выявляет суть изучаемого феномена. Более того, некоторые религиоведы (например, Л. И. Григорьева, Е. Г. Балагушкин) идут еще более простым путем, причисляя нетрадиционные для России или Беларуси религиозные группы к сектам и культам [Шатравский 2018: 158]. Некоторые видные востоковеды (Н. Л. Жуковская, Е. А. Торчинов), напротив, обосновывают традиционность этих школ [Шатравский 2018: 158].

Интересно сравнить позицию Е. А. Островской и некоторых религиоведов, касающуюся буддизма Алмазного Пути Оле Нидала, с работами Буркхардта Шерера (Burkhard Scherer), профессора Школы гуманитарных наук Университета Чёрч-Крайст в Кентербери (Великобритания). Он отмечает, что одно из самых массовых и активных буддийских сообществ на Западе — буддизм Алмазного пути карма кагью — остается малоизученным, поскольку многие исследователи руководствуются личными

предпочтениями и установками. Среди западных буддологов и тибетологов много последователей школы гелуг, поэтому они с пренебрежением относятся к деятельности Оле Нидала, указывая на несоответствия его видения буддизма традиционным направлениям буддизма [Scherer 2009: 28].

Организации, связанные с гелуг, поддерживают научные мероприятия и крупные издательства буддийской литературы, также влияя на ситуацию. Видимо, столкнувшись с этой проблемой, последователи карма кагью сами начали заниматься научными исследованиями. В России Ассоциация буддистов Алмазного Пути активно сотрудничает с буддологами и востоковедами, организует научные конференции и мероприятия [Научно-практические конференции]. Б. Шерер также является последователем карма-кагью и вице-президентом Международного форума буддистов мирян (International Lay Buddhist Forum).

Б. Шерер показывает, что деятельность Оле Нидала вполне соответствует парадигме тибетского буддизма: ученичество у 16-го Кармапы, связь с линией махасиддхов, подтвержденная авторитетным тибетским ламой Лопоном Цечу Ринпоче (1918–2003) [Scherer 2009: 33]. Будучи мирянином, Оле Нидал не нуждается в монастырском образовании [Scherer 2009: 35], а практики, которые он дает, — гуру-йога (медитация на Кармапу), пуджи, пхова, нёндра (предварительные практики) — являются традиционными буддийскими практиками [Scherer 2009: 36; Scherer 2014].

Здесь возникает любопытная ситуация, когда ученые — последователи разных направлений буддизма — фактически ведут дискуссию на страницах научных журналов. Конечно, возникает вопрос о том, насколько непредвзяты выводы такого ученого, но репутация журналов и аргументированность выводов позволяют относиться к таким работам серьезно.

Следует отметить, что проблема классификации такого рода общин и их последователей также зависит не только от законодательства страны или выводов экспертов, но и устройства самих этих организаций. Интересным в этом смысле представляется пример корейского буддийского ордена Чогье, где в 1995 г. ввели регистрацию последователей-мирян, которым выдают соответствующие удостоверения [Kaplan 2017: 144–145]. А в 2001 г. каждого мирянина

обязали проходить образовательный курс по буддизму из 12 лекций, прежде чем он сможет стать легитимным последователем этого ордена [Kaplan 2017: 145].

Религиозная идентичность как трудноопределимое понятие

Проблема классификации и идентификации буддистов-мирян на Западе, пожалуй, лучше всего на данный момент разработана на североамериканском материале. Предлагается даже выделить североамериканских буддистов в качестве отдельной области исследований в рамках буддологии. Пол Дэвид Нумрич (Paul David Numrich), проанализировав критерии, позволяющие такого рода обособление, — наличие специализации (т. е. подготовка ученых, теории, терминология и методы), организаций (профессиональные ассоциации, регулярные встречи и конференции, академические программы и факультеты), публикаций — приходит к заключению, что изучение буддистов в Северной Америке представляет на данный момент «прото-область»¹ исследований [Numrich 2008: 8].

Одной из основных работ здесь можно назвать коллективную монографию «Дхарма на Запад. Буддизм за пределами Азии» под редакцией известных специалистов по теме — Чарльза Пребиша и Мартина Баумана [Westward Dharma 2002]. В первой главе Томас Твид (Thomas A. Tweed) подвергает справедливой критике устоявшийся нормативный подход, согласно которому религиозная идентичность — это нечто цельное и фиксированное и всех можно разделить на две категории — последователи (adherents) и «посторонние» (non-adherents) [Westward Dharma 2002: 17]. Последователь — это тот, кто разделяет определенные верования и практики, принадлежит определенной религиозной организации или участвует в ее обрядах и ритуалах [Westward Dharma 2002: 18]. Как пишет Т. Твид, такой стандартизированный подход проблематичен с концептуальной точки зрения и упускает важные вещи; он предполагает, что религия — это статичное, изолированное и унифицированное явление, не подверженное внешним влияниям [Westward Dharma 2002: 18].

Чарльз Пребиш, один из пионеров изучения буддизма в Америке, также отмечает,

что традиционные способы идентификации буддистов в Азии — принятие прибежища и пяти мирских обетов — не адекватны для анализа американских буддистов, чья идентичность — результат множества влияний [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 151–154; Prebish 1979: 43–44].

Более продуктивным и корректным будет признание того факта, что религиозная идентичность — сложное явление, выходящее за рамки простых критериев. Человек может посещать различные храмы и участвовать в ритуалах разных религий, как, например, в Японии (буддизм и синто) или в Бурятии (буддизм и шаманизм). В случае с конвертитами, переходя из одной религии в другую, прежние представления и верования редко утрачиваются полностью [Westward Dharma 2002: 19]. Джанет Маккиллан (Janet Mclellan) также считает такое разделение слишком упрощающим и редукционистским, не отражающим всего многообразия контекстов, верований, практик и форм участия [Numrich 2008: 22].

Сочувствующие и новый буддизм

Чтобы нагляднее проиллюстрировать свою позицию и показать, в чем неэффективность нормативного подхода, Т. Твид предлагает обратить внимание на многочисленную группу людей, которые формально не принадлежат буддизму, но проявляют к нему интерес. Он называет их «сочувствующими» (sympathizers) или, если перевести дословно, «буддистами прикроватной тумбочки» (night-stand Buddhists), потому что на этой тумбочке у них лежит книга по буддизму, которую они читают перед сном, и так, собственно, выражается их причастность к буддизму [Westward Dharma 2002: 20]. Согласно ряду опросов, в Европе и Америке миллионы людей проявляют интерес и симпатии к буддизму, говорят, что эта религия серьезно на них повлияла, время от времени посещают занятия по медитации, лекции, участвуют в буддийских форумах и группах в социальных сетях, украшают комнату предметами «в буддийском стиле», но они не считают себя буддистами. Однако, как пишет Т. Твид, эти сочувствующие являются важной частью истории буддизма примерно с конца XIX в. [Westward Dharma 2002: 21].

Помимо стандартных критериев определения принадлежности человека к буд-

¹ Здесь и далее термины и понятия даются в авторском переводе.

дизму (принятие прибежища, наличие учителя, посещение храмов), Твид признает допустимым и важным самый простой критерий — буддистом может считаться тот, кто называет себя таковым [Westward Dharma 2002: 24]. Конечно, это создает ряд проблем, поскольку буддистами себя могут называть последователи Е. П. Блаватской и каких-то маргинальных учений, имеющие крайне опосредованное отношение к буддизму. Исследователю здесь приходится делать непростой выбор и, видимо, использовать дополнительные критерии, но это оправдано, поскольку позволяет не упустить важные группы и тенденции, связанные с буддизмом на Западе. Ч. Пребиш разделяет подобную точку зрения и тоже предлагает считать буддистом того, кто сам себя называет буддистом [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 155].

Известный буддийский наставник и буддолог Алан Уоллес (B. Alan Wallace) предлагает свою классификацию верующих, основанную на буддийской практике. Он выделяет три группы западных практиков буддизма: 1) участники буддийских учений, ретритов, медитаций и т. п.; 2) ученики буддийских наставников; 3) те, кто сами причисляют себя к буддизму и называют себя буддистами. При этом в первые две группы могут входить католики, иудеи, психологи и другие люди — как религиозные, так и нерелигиозные, сочетающие в своей жизни буддийские идеи и практики с представлениями из других религий и учений [Westward Dharma 2002: 34–35]. Принимая во внимание подобную эклектичность буддизма, ученый задается вопросом: насколько вообще корректно рассматривать буддизм исключительно как религию, будь то на Западе или в Азии? [Westward Dharma 2002: 35].

С точки зрения практики, буддизм на Западе многими последователями не рассматривается как религия, а в странах Азии буддизм включает такие практики, как предсказание будущего, гадания, похоронные обряды, умилоствление божеств и духов, которые не находят подкрепления в буддийском каноне [Westward Dharma 2002: 35]. Возможно, более продуктивным в этом смысле может быть использование разделения на религию и духовность (spirituality) или «духовный поиск»¹ [Numrich 2008: 24].

¹ Перевод автора.

Многие западные буддисты отрицают концепцию перерождений в низших мирах (адах) в результате неблагих поступков, поскольку это слишком напоминает им христианство; не разделяют представление о карме и продолжении потока сознания после смерти [Westward Dharma 2002: 46]. Это, кстати, подкрепляет тезис Т. Твида о несовершенстве формальных критериев определения принадлежности к буддизму. А. Уоллес выделяет основные тренды в трансформации буддийской практики на Западе: отсутствие четкой грани между мирянами и «профессиональными буддистами», отсутствие единых авторитетов, умаление роли монашества, эгалитаризм, увеличение роли женщин, активное участие в общественной жизни, нередко акцентирование психологической, а не религиозной природы буддийской практики [Westward Dharma 2002: 35].

Джеймс Уильям Коулман (James William Coleman) предлагает называть буддизм, ориентированный на медитацию и представленный преимущественно западными последователями, «новым буддизмом», поскольку это — принципиально иная форма буддизма, приспособившаяся к социальным условиям общества постмодерна [Numrich 2008: 185]. Для «нового буддизма» характерна более зыбкая грань между религиозным специалистом и мирянином, но и тот, и другой стремятся к освобождению, используя медитацию и другие подобные методы [Numrich 2008: 188].

Западные последователи представляют собой новый тип буддистов, не имеющих, по мнению Дж. У. Коулмана, аналогов в азиатских обществах. Не будучи монахами, они проводят большую часть времени в своих центрах, уделяя почти все время и силы на достижение своих буддийских идеалов. Некоторые из них принимают монашеские обеты, но не пользуются таким уважением и почетом, как монахи в странах Азии. Среди других важных особенностей нового западного буддизма — переосмысление роли женщин и эклектизм [Numrich 2008: 190].

Действительно, буддисты на Западе оказались в уникальной ситуации — впервые за 2500-летнюю историю буддизма одновременно в едином пространстве сосуществуют не только различные религии, учения и наука, но и разные школы и направления буддизма, которые подпитывают друг друга и позволяют заимствовать свои идеи и прак-

тики. Последователи одной традиции могут посещать центры другой, слушать лекции других наставников и, конечно, читать книги самых разных авторов. В подтверждение своего тезиса Дж. У. Коулман приводит пример известных буддийских наставников на Западе, которые в конце концов сформировали свои собственные традиции и концепты: Сюнрю Судзуки и его «сознание начинающего», Чогьям Трунгпа и «безумная мудрость», Джек Корнфилд с попытками соединить буддизм и психологию [Numrich 2008: 190].

Два буддизма

Еще один вид классификации современных буддистов исходит из концепции «двух буддизмов», предложенной Чарльзом Пребишем в 1979 г., и предполагает разделение на этнических буддистов (иммигрантов) и конвертитов («белых буддистов») [Prebish 1979]. Эти две группы по-разному видят цели и задачи буддийской практики [Numrich 2003: 55].

С критикой данной концепции выступает Мартин Бауман (Martin Baumann), по мнению которого нужно смотреть не столько на происхождение верующего, сколько на то, к какому направлению буддизма он принадлежит — традиционному или модернистскому [Westward Dharma 2002: 52].

Основная проблема концепции «двух буддизмов» заключается в том, что она позволяет более-менее точно классифицировать буддистов в первом поколении, а дальше начинаются сложности. Если мы причисляем иммигранта к представителям этнического буддизма, то как быть с его детьми и внуками? [Westward Dharma 2002: 53]. Точно так же потомки буддиста-конвертита будут, согласно этой классификации, конвертитами при отсутствии самого факта обращения [Westward Dharma 2002: 54]. Вместо этого разделение на традиционный буддизм, основанный на вере и ритуалах, и модернистский — с акцентом на медитации, изучении текстов и рационализме, по мнению М. Баумана, решает эту проблему, в то же время адекватно описывая и этнических буддистов, и конвертитов [Westward Dharma 2002: 58]. Другое дело, что эта традиционно-модернистская дихотомия также не всегда отражает все многообразие буддийского опыта. Так, далеко не все конвертиты следуют модернистским версиям буддизма, а этнические буддисты порой отвергают или критикуют обряд-

ность и суеверия традиционного буддизма [Numrich 2008: 25].

Ч. Пребиш считает более продуктивным не разделять буддистов по этническому признаку и не выделять «два буддизма», а сосредоточиться на той функции, которую играет буддизм в их жизни [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 157]. Например, в сообществах азиатов-иммигрантов буддизм выполняет интегрирующую функцию, давая им чувство принадлежности к своей группе, историческому и культурному наследию. А конвертитам предлагает альтернативную религиозную идентичность и иную картину мира [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 157]. Также он пишет, что важно понимать, как именно та или иная разновидность буддизма пришла из Азии в Америку. Он выделяет три линии передачи буддизма из Азии. Во-первых, буддизм может быть «импортирован», это означает, что новая культура или страна нуждаются в этой традиции [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 157]. Его также можно назвать «элитным», поскольку люди сталкиваются с ним в ходе путешествия или обучения и, соответственно, имеют достаточно средств и времени на это, то есть принадлежат к элите [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 157]. К «импортированному» буддизму исследователь относит, прежде всего, тибетский буддизм, дзэн и випассану. Во-вторых, есть «экспортный» буддизм, что отражает желание последователей в Азии познакомиться со своей традицией жителей других стран и регионов. Поскольку это предполагает миссионерскую деятельность, его также можно назвать «евангелическим» буддизмом [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 158]. Наиболее яркий пример — Сока Гаккай. И, наконец, этнический буддизм, который попадает на Запад вместе с его носителями-иммигрантами [Storhoff, Whalen-Bridge 2010: 158].

Буддисты-миряне в азиатском контексте

Известный монголовед Йохан Эльверског попытался использовать концепцию «двух буддизмов» для анализа буддизма в современной Монголии, где к «этническим» буддистам он относит монголов, заинтересованных только в ритуально-обрядовой стороне буддизма, а к «конвертитам» — последователей дхарма-центров, основанных транснациональными организациями [Elverskog 2006: 29–46]. По сути, Й. Эльвер-

ског выделяет традиционный и модернистский буддизм, и категоризация М. Баумана подошла бы ему больше. Он пишет, что в Монголии между двумя этими группами нет барьеров — и та, и другая взаимодействуют в процессе создания «монгольского буддизма» [Elverskog 2006: 46].

Антрополог Абрамс-Кавуненко, изучавшая монгольских буддистов-мирян в Улан-Баторе, также отмечает зыбкость границ и эклектичность буддизма в Монголии [Abrahms-Kavunenko 2012: 279–297]. Религиозные идеи и практики здесь заимствуются из многочисленных и разнообразных источников как внутри страны, так и извне [Abrahms-Kavunenko 2012: 282]. Выделить какие-то четкие категории монгольских буддистов представляется сложным, поскольку их знания и опыт формируются на основе разрозненных и зачастую неполных данных о буддизме, а возникающие в результате этого пробелы заполняются какими-то альтернативными религиозными дискурсами. Этому способствует и стремительно меняющаяся городская среда, в которой постоянно возникают новые идеи и практики [Abrahms-Kavunenko 2012: 283].

С. Г. Жамбалова, изучавшая народный буддизм (она проводит аналогию с «народным православием») в современной Бурятии, выделяет три группы последователей, беря в качестве критериев этничность, религиозную самоидентификацию и практику [Жамбалова 2014: 116]. Для первых двух групп характерна «нечёткость ... религиозных дефиниций», недостаточное знание основ буддизма [Жамбалова 2014: 116]. А вот третья группа — практикующие буддисты, в данном случае — пожилые женщины, участвующие в обряде *сангарил* (собрания с чтением молитв), заметно выделяются на фоне первых двух [Жамбалова 2011: 87–93].

Т. Б. Бадмацыренов, также основываясь на религиозных практиках современных бурят, выделяет два основных типа буддистов-мирян: прихожан, то есть «местные территориальные сообщества верующих», и членов общин, возникших вокруг известных буддийских наставников, таких как геше Джампа Тинлей, Еше Лодой ринпоче, Оле Нидал, Намкай Норбу и др. [Бадмацыренов 2017: 140] Также он отмечает Интернет-сообщества, в которых «формируются новые религиозные и квазирелигиозные представления» [Бадмацыренов 2017: 142]. Здесь,

возможно, также подошла бы концепция «двух буддизмов», возможно, с какими-то уточнениями.

Заключение

Очевидно, что ни один из существующих на данный момент подходов к категоризации буддистов-мирян нельзя назвать исчерпывающим и лишенным недостатков. Это объясняется не столько несовершенством концепций, сколько тем, что формы существования буддизма в современном мире отличаются крайним многообразием. Невозможно одинаково точно классифицировать разные группы буддистов-мирян, используя какую-то одну концепцию. Вместе с тем стоит отметить, что современным исследователям все же удается вырабатывать более тонкие инструменты для фиксации и описания новых, прежде не охваченных групп буддистов-мирян (например, сочувствующие).

В отечественной историографии изучение буддистов-мирян только начинает развиваться как отдельное направление, поэтому в этой области теоретические наработки российских исследователей пока не так заметны. Необходимость в концептуальной разработке российского материала очевидна, интересно посмотреть, будут ли описанные выше подходы работать при анализе российских буддистов, или же потребуются их коррекция, а может быть понадобятся и новые теории.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта №17-21-03004 («Миряне и ламы: буддийские идеи и практики в трансформирующихся обществах России и Монголии»).

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бадмацыренов 2017 — Бадмацыренов Т. Б. Религиозные практики в структуре культовой системы буддизма современной Бурятии // Власть. 2017. № 1. С. 139–144. [Badmatsyrenov T. B. Religious practices in the Buddhist cult system in contemporary Buryatia. *Vlast*. 2017. No. 1. Pp. 139–144. (In Rus.)]
- Жамбалова 2014 — Жамбалова С. Г. Народный буддизм и сангарил у бурят // Гуманитарный вектор. 2014. № 2 (38). Культурология. С. 116–125. [Zhambalova S. G. Popular Buddhism and Sangaril Ritual of Buryats.

- Gumanitarnyi vektor*. 2014. No. 2 (38). Culturology. Pp. 116–125. (In Rus.)]
- Жамбалова 2011 — Жамбалова С. Г. О народном буддизме в современной Бурятии // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С. 87–93. [Zhambalova S. G. About popular Buddhism in present-day Buryatia. *Gumanitarnyi vektor*. 2011. No. 2 (26). Pp. 87–93. (In Rus.)]
- Научно-практические конференции — Научно-практические конференции [электронный ресурс] // URL: <http://www.buddhism.ru/mprojects/nauchno-prakticheskie-konferentsii/> (дата обращения: 12.05.2018). [Nauchno-prakticheskie konferentsii [Research and practice conferences]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 12 May 2018). (In Rus.)]
- Островская 2016 — Островская Е. А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. 198 с. [Ostrovskaya E. A. *Buddiyskie obschiny Sankt-Peterburga* [Buddhist communities of St. Petersburg]. St. Petersburg: Aleteya, 2016. 198 p. (In Rus.)]
- Шатравский 2018 — Шатравский С. И. К проблеме классификации общин буддистов-конвертитов // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 141–164. [Shatravsky S. I. On the classification of the Buddhist convert communities. *Monitoring obschestvennogo mneniya: ehkonomicheskie i sotsialnye peremeny*. 2018. No. 2. Pp. 141–164. (In Rus.)]
- Abrahms-Kavunenko 2012 — Abrahms-Kavunenko, Saskia. Religious ‘Revival’ after Socialism? Eclecticism and Globalisation amongst Lay Buddhists in Ulaanbaatar. *Inner Asia*. No. 14 (2). 2012. Pp. 279–297. (In Eng.)
- Elverskog 2006 — Elverskog, Johan. Two Buddhisms in Contemporary Mongolia. *Contemporary Buddhism*. 2006. Vol. 7. No. 1. Pp. 29–46. (In Eng.)
- Freiberger 2004 — Freiberger, Oliver. The Buddhist Canon and The Canon Of Buddhist Studies. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 27. No. 2. 2004. Pp. 261–283. (In Eng.)
- Hardacre 2004 — Hardacre, Helen. Laity. *Encyclopedia of Buddhism*. Robert E. Buswell (ed.). 2004. 1000 p. (In Eng.)
- Kaplan 2017 — Kaplan, Uri. Assembling the Laity: Standardizing Lay Buddhist Affiliation via Education in Contemporary Korea. *Journal of Korean Studies*. Vol. 22. No. 1. Spring 2017. Pp. 143–176. (In Eng.)
- Numrich 2008 — Numrich, P. North American Buddhists in Social Context. Leiden, BRILL, 2008. 250 p. (In Eng.)
- Numrich 2003 — Numrich, Paul David. Two Buddhisms Further Considered. *Contemporary Buddhism*. 2003. Vol. 4. No. 1. Pp. 55–78. (In Eng.)
- Prebish 1979 — Prebish, Charles. American Buddhism. North Scituate, MA: Duxbury Press, 1979. 250 p. (In Eng.)
- Scherer 2014 — Scherer, Burkhard. Conversion, Devotion, and (Trans-)Mission. Understanding Ole Nydahl. *Buddhists: Understanding Buddhism Through the Lives of Practitioners*. 1st edition. Todd Lewis (ed.). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2014. 352 p. (In Eng.)
- Scherer 2009 — Scherer, Burkhard. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. *Journal of Global Buddhism*. No. 10. 2009. Pp. 17–48. (In Eng.)
- Storhoff, Whalen-Bridge 2010 — Storhoff, Gary; Whalen-Bridge, John. American Buddhism as a Way of Life. Albany: State University of New York Press, 2010. 229 p. (In Eng.)
- Westward Dharma 2002 — Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia. Charles S. Prebish, Martin Baumann (eds.). Berkeley: University of California Press, 2002. 388 p. (In Eng.)

Lay Buddhists: Classification Problems and Research Approaches

Rustam T. Sabirov¹

¹ Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Associate Professor, Institute for Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11/1, Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation). ORCID: 0000-0003-4660-098 E-mail: tabarzin@gmail.com

Abstract. In the 20th century, lay Buddhists began to play a far more important role in religious processes both in the West and in Asian countries. Attempts to categorize western Buddhists have shown that the standard division into monks and laity does not work anymore. Going beyond Asia and adapting to new socio-political, economic and cultural conditions, Buddhism has transformed and inevitably taken new forms. The approaches and criteria developed over many years of studying Buddhism in Asia do not describe the whole variety of forms of involvement of western followers. And in the countries of Asia, modernization, secularization and globalization resulted in significant transformations of Buddhist communities.

The article shows the main approaches to classify modern Buddhists and the theoretical problems faced by scholars. One of them is the fact that the religious affiliation of the researchers themselves can often influence their conclusions about the authenticity of certain Buddhist groups and the assessment of their activities. The most vivid example is the interpretation of activities by followers of Ole Nydahl. Reference to these groups as ‘neo-Buddhist’ provides no insight into their nature. Currently, the problem of lay Buddhists’ classification is best developed on the North American materials. Scholars criticize the normative approach according to which religious identity is something integral and fixed. On the contrary, the identity of modern western Buddhists results from a variety of factors. Formal criteria — *refuge* taking, visiting of temples, etc. — do not reveal the diversity of followers of Buddhism. Western researchers offer to pay attention to a large group of people who do not formally belong to Buddhism but show interest in it — the latter called ‘sympathizers’. They have been an important part of the history of Buddhism since about the late 19th century. Scholars recognize the valid and important the easiest criterion — Buddhist is the one who says ‘*I am a Buddhist*’.

The main trends in the transformation of Buddhist practice in the West are the lack of a clear borderline between lay people and ‘professional Buddhists’, lack of common authorities, decline of monasticism, egalitarianism, the increase in the role of women, active participation in public life, often emphases on the psychological rather than religious nature of Buddhist practice. Some researchers suggest it can well be identified as a *new* Buddhism — a qualitatively different phenomenon emerging in the aftermath of adapting Buddhism to postmodern society. Others wonder whether western Buddhism can actually be viewed as a religion.

Many scholars criticize the popular concept of the ‘*two Buddhisms*’ that distinguishes between ethnic Buddhists (immigrants) and converts (‘white Buddhists’). The use of this concept in the long term shall definitely give rise to further problems: How to classify the descendants of immigrants and converts? Alternatively, some scholars suggest traditionalist and modernist Buddhism(-s) be considered. However, this approach does not take into account the fact not all converts follow modernist Buddhism, and not all immigrants are traditionalists.

The problem of Buddhists’ classification is relevant not only in the western context. Examining a number of cases from Mongolia and Buryatia, the article illustrates similar tension can also be traced in those regions, and it is difficult enough to identify clear categories of believers.

Keywords: Buddhism, lay Buddhists, laity, Buddhism in the West, Buddhist studies



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 52–67, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-52-67
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

Вопросы этнической идентификации калмыцких буддистов первой трети XX в. в контексте современных проблем исследования этнической истории калмыков*

Эльза Петровна Бакаева¹

¹доктор исторических наук, зам. директора Калмыцкого научного центра РАН (358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И.К.Илишкина, д. 8). ORCID: 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Аннотация. В статье анализируются вопросы этнической и конфессиональной идентичности в контексте актуальных проблем исследования этнической истории калмыков. Освещаются дискутируемые вопросы исследования этногенеза калмыцкого народа, активно продвигаемые в интернет-пространстве концепции единой этнической идентичности калмыков и западных монголов (ойратов), а также представления о сложении единой идентичности калмыков в начале XX в. Для анализа причин появления последней идеи к исследованию привлечены документы, отложившиеся в архивных фондах, относящиеся к деятельности буддийских общин калмыков в начале XX в. Показано, что современные представления о позднем формировании единой идентичности калмыков основываются на наличии свидетельств о бытовавшей в указанный период не только калмыцкой, но и иной идентификации. Однако стратифицированная этническая идентичность, отразившаяся в документах калмыков-буддистов, свидетельствует как о сохранности границ этнических групп в пространстве, определенных спецификой административно-территориального деления, так и о выполнении ею функций этнических ментальных (духовных) маркеров.

Ключевые слова: этническая идентичность, конфессиональная идентичность, калмыки, этнические группы, буддисты, документы

* Работа выполнена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление» (объединенный проект «Калмыки: ламанты, буддисты, христиане (опыт исследования конфессиональной и этнической идентичности калмыков в России)», «Дуализм имперской политики по управлению инородцами в XIX – начале XX вв.: аккультурация или ассимиляция»).

В монголоведческой литературе сложилась концепция происхождения калмыков, согласно которой новый этнос сформировался на основе разных западномонгольских групп, прикочевавших в российское Поволжье в XVII в. [Эрдниев 1970; Авляев 2002; История Калмыкии ... 2009, I; Калмыки 2010; и др.]. Вместе с тем до настоящего времени остается немало лакун в исследовании вопросов происхождения народа и этнической идентичности калмыков.

Так, дискутируемым остается вопрос: откуда пришли ойратские группы? Очевидный ответ — из Центральной Азии и Южной Сибири — требует уточнения в географическом и социально-политическом аспектах, а популярный тезис «из Джунгарии», встречающийся и в научных исследованиях, и в популярных публикациях, — «свидетельство моделирования собственной истории», представители определенной части современных калмыков вновь обращаются «к общему прошлому, «ревитализируя» ойратский период и общеойратскую идентичность, несмотря на вековые традиции этнического самосознания калмыков, принявших экзоэтноним в качестве самоназвания» [Бакаева 2017: 389].

Представления о прародине как Джунгарии встречались в калмыцком обществе и в прошлом, что определено, во-первых, известностью Джунгарского ханства, занимавшего значительные территории в Центральной Азии в период его расцвета, во-вторых, разными датировками появления термина. И в современных публикациях, и в общественном сознании широко распространено мнение, что калмыки — потомки средневековых ойратов Джунгарии. Это мнение отчасти основано на работе известного ученого Г. О. Авляева, который писал об откочке части ойратов, предков калмыков, «из Джунгарии» [Авляев 2002: 114, 281], о том, что калмыки-торгоуты были «потомками средневековых калмыков-торгоутов Джунгарии» [Авляев 2002: 114], но вместе с тем, говоря об общем происхождении, перечислял: «калмыки Поволжья и ойраты Джунгарии и Кукунора» [Авляев 2002: 27]. Необходимо учитывать, что, согласно Г. О. Авляеву, термин зюнггар (или джунгар), который в различные периоды имел разное значение и прежде всего был связан с определением сторон света (и, соответственно, с флангами в военном деле), уже со второй половины XV в. приобрел этническое значение, «обо-

значая племенную общность „зюнггар“ во главе с ханским родом „цорос“. Позже этноним „зюнггар“, или „джунгар“, приобрел собирательное значение, стал общим именем ойратов Джунгарского ханства (1636–1758) и названием страны (Джунгария)» [Авляев 2002: 115]. Но, как показал В. П. Санчилов, термин *джунгары* (монг., ойрат. *зүүн гар*) в этническом смысле стал использоваться позже: по данным источника «История Хо-Урлюка», этот этноним появился в 1637 в. как следствие построения ойратского войска в сражении с войском халхаского Цогту-тайджи во время противостояния в Кукуноре [Хо-Өрлөгийн түүх 2001: 165; История Хо-Өрлөка 2016: 33–34; Санчилов 2013: 53]: так стали называть объединение ойратов-олётов, которое занимало левый фланг во время битвы. В научной литературе отмечалось, что упоминание термина «зюнггар» как обозначения этнополитического объединения встречается в «ранний период» [Очилов 2008: 124] в «Сказании о поражении монголов в войне с ойратами» (известном в научной литературе под названием «История о монгольском Убаши-хунтайджи») [Лунный свет 2003: 41, 53], в котором повествуется о поражении монголов ойратами в 1587 г. Но текст этого памятника распространялся устным путем и был зафиксирован на ойратском (старокалмыцком) «ясном письме», созданном, как известно, в 1648 г., и потому мнение В. П. Санчилова о появлении этнонима *зүүнгар* (джунгар), основанное на тексте старописьменного памятника исторического характера, следует считать обоснованным.

Популярность тезиса о происхождении калмыков «из Джунгарии» можно проиллюстрировать на примере фильма об американских калмыках, снятого в США Норманом Макки в 1960-е гг. при поддержке активистов калмыцкой диаспоры и со специальными комментариями проф. Араша Борманжинова, который назывался «Americans from Jungaria / Американцы из Джунгарии» [Americans from Jungaria]. Авторы этого фильма, посвященного калмыкам Нью Джерси, писали в титрах: «Наша прародина находится в Джунгарии в северной части провинции Синьцзян. Сегодня, находясь за полмира от Джунгарии, в штате Нью Джерси, калмыки остаются буддистами-ламаистами и почитают Далай-ламу как своего духовного лидера. Более того, брат нынешнего Далай-ламы Норбу является почетным

участником всех калмыцких обрядов, проводимых в Freewood Acres <...> с того как все начиналось в Джунгарии 300 лет назад <...> калмыки-монголы были кочевниками» [Americans from Jungaria]. Другой пример: в столице Калмыкии г. Элисте в 1970-е гг. детская площадка в парке «Дружба» была названа «Джунгарией».

В последние два десятилетия термин «Джунгария» приобрел особую популярность (в Москве зарегистрировано РОО «Калмыцкое землячество Джунгария» [Джунгария — больше ... 2012; РОО Джунгария], в социальных сетях появились группы, объединяющие калмыков-зюнгаров [Кто мы, ЗюнГары?], и др.), что можно рассматривать в контексте попыток конструирования современной этнической идентичности и формирования новых «мифологем», которые получают распространение в среде молодежи, с одной стороны, интересующейся историей своего народа, с другой — недостаточно знакомой с ней. Так, несмотря на наличие признанной научной концепции, основанной на историческом анализе источников и отраженной в большом ряде научных трудов, в том числе в академической «Истории Калмыкии с древнейших времен до наших дней», в которой уже во введении конкретно указывается: «у калмыков общая с ойратами древняя и средневековая история, протекавшая на территории Центральной Азии» [История Калмыкии ... 2009, I: 8], через интернет-технологии отдельные общественные деятели, блогеры внедряют идею единой этнической идентичности калмыков и западных монголов (ойратов). К примеру: участники интернет-форума «Свободная Калмыкия», освещаая подготовку в 2007 г. первой комплексной научной экспедиции калмыцких ученых в Западную Монголию, отмечали: «Экспедиция в Западную Монголию — вековая мечта калмыцких исследователей. Так как именно там компактно проживает около 270 тысяч ойратов, с которыми современные калмыки России являются одним народом» [Ученые готовят ... 2007]. С данной концепцией связано появление противоречащей историческим фактам идеи, согласно которой одно из трех ойратских государств, созданных в XVII в., являлось своеобразной «метрополией» для двух других, — идеи, которая тиражируется в некоторых интернет-публикациях и вводит пользователей интернета, ограничивающихся одним типом источников, в заблуж-

дение в силу недостаточного знания ими истории. Примером может служить сайт mediaknowledge.ru, где в статье «Калмыки» (глава «Этногенез и этническая история») читаем: «Величайшая империя кочевников нового времени известна сейчас под названием Джунгарское ханство. Современная Калмыкия является фактически осколком этого государства. В 1698 г. во время правления хана Аюки произошел разрыв волжских калмыков с Джунгарией. Образовалось самостоятельное Калмыцкое ханство» [Калмыки]. Авторы процитированной публикации игнорируют факты (Джунгарское государство образовалось в 1635 г. [Златкин 1983: 98], Калмыцкое ханство складывалось в этот же период на отдаленных от него территориях, и завершение его формирования разные исследователи датируют от 1650-х до 1680-х гг. [Батмаев 2009: 344–352]) и последовательно проводят таким образом идею первенства Джунгарского ханства и второстепенного значения Калмыцкого ханства, что противоречит научной точке зрения [Батмаев 2009: 344–354; История Калмыкии 2009, I; Калмыки 2010; и др.].

И. Я. Златкин пишет по этому поводу: «В 1634 г. Хара-Хула умер, оставив своему сыну и преемнику Хото-Хоцин-Батуру пост второго (наряду с Байбагасом хошоутским) „первенствующего члена“ ойратского чулгана. Далай-лама пожаловал Батуру титул Эрдэни-Батур-хунтайджи. Фактически Батур-хунтайджи стал единовластным правителем всех ойратских кочевий, за исключением тех, которые вслед за Хо-Урлюком ушли на Волгу, где в это же примерно время началось создание другого ойратского ханства — Калмыцкого» [Златкин 1983: 98].

Отчасти заблуждению способствует обозначение термином Джунгария (основное его значение «Джунгарская равнина», находящаяся на севере китайского Синьцзяна) территории, откуда пришли ойратские этнические группы¹, вошедшие в состав калмыцкой народности, — хотя этот топоним появился в период после ухода предков калмыков из Центральной Азии [Хо-Өрлөгийн түүх 2001: 165; История Хо-Өрлөка 2016: 33–34; Санчилов 2013: 53], а

¹ Несомненно, границы кочевий, где обитали предки калмыков — ойраты этнополитических объединений торгутов, дербетов, хошутов, охватывали гораздо большую территорию, нежели Джунгарская равнина — географическая и историческая область в СУАР КНР.

условной датой добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства принято считать 1609 г.

Таким образом, зачастую в популярных публикациях высказываются точки зрения, противоположные научным концепциям, согласно которым Джунгарское ханство, Хошутское ханство и Калмыцкое ханство были основаны в начале XVII в., а основное население этих государств принадлежало к разным этнополитическим объединениям. И вновь мы находим «основание» в некоторых цитатах из научных публикаций. Во введении (подчеркнуто мной. — Э. Б.) к монографии Г. О. Авляева о происхождении калмыцкого народа читаем: «Калмыки Поволжья, Джунгарии и Северного Тибета (Куку-Нор, или Цинхай), Алашани, Эдзин-гола, Ганьсу-Нинься и т. д. являлись единым этносом, имевшим в конце XVI–XVIII вв. одновременно 3 государства: 1) Джунгарское, или Ойратское ханство в западной части бывшей Монгольской империи; 2) Хошоутовское ханство в Тибете; 3) Калмыцкое (или Торгоутовское) ханство в составе Российской империи» [Авляев 1994: 6; Авляев 2002: 7]. Но в самой монографии последовательно разделяются российские калмыки и ойраты Джунгарии и Кукунора. К тому же ученый на той же странице писал: «у калмыков Поволжья в связи со становлением Калмыцкого ханства на Волге начался новый этап в этнической истории — процесс консолидации всех групп ойратов XVII в. [торгоутов (основной компонент), дербетов и хошутов] в новую калмыцкую этническую общность [Авляев 2002: 7; примерно тот же текст в предыдущем издании: Авляев 1994: 6]. То есть, Г. О. Авляев считал, что средневековые ойраты представляли единый этнос, а с начала XVII в. происходила консолидации части их групп в новый, калмыцкий, этнос — о чем и свидетельствуют обширные материалы, приведенные в его монографии. Но эта точка зрения недостаточно четко сформулирована во введении к основной части значимого труда калмыцкого этнолога, проводшего большую и важную работу по собиранию полевых материалов, изучению разнообразных источников и их анализу, позволившему создать фундаментальное исследование о происхождении калмыцкого народа, значение которого трудно переоценить. Вполне вероятно, что неточная формулировка о «калмыках Поволжья, Джунгарии и Северного Тибета (Куку-Нор, или Цин-

хай), Алашани, Эдзин-гола, Ганьсу-Нинься и т. д.» именно во введении обусловлена большим объемом работы, когда основное внимание ученого было сконцентрировано на основной части исследования, к которой и обращаются те, кто изучает этническую историю калмыков. И только читатели, не углубляющиеся в научный труд, могут тиражировать вырванные из контекста некоторые неточные фразы из научных текстов, которые ими воспринимаются за истину. Таким образом, опасность состоит в широкой публикации неточно сформулированных тезисов, не соответствующих научным выводам тех же ученых.

Другой вопрос, на который есть разные ответы, — время сложения калмыцкого народа. Все ученые сходятся во мнении, что первый, ранний этап этнической истории предков калмыков являлся общим с этапом формирования ойратских народов. Второй этап связан со сложением калмыцкого народа, и завершение его обычно датируется периодом правления хана Аюки и расцвета Калмыцкого ханства [Авляев 2002: 273–279; Батмаев 2002: 112]. Соответственно, завершая монографию о происхождении калмыцкого народа временем его окончательного формирования (периодом Аюки-хана) [Авляев 2002: 273–279], содержание следующего периода этнической истории Г. О. Авляев рассматривает как этноэволюционные процессы. М. М. Батмаев же относительно периода после откочевки большей части калмыков в 1771 г. на восток во главе с наместником ханства Убаши пишет о раздельном развитии двух частей одного этноса [Батмаев 2002: 112] — в Поволжье и в Центральной Азии.

Однако встречается мнение о том, что завершение формирования этноса следует датировать концом XVIII в. — временем после откочевки большей части народа в 1771 г. в Центральную Азию, в пределы разгромленной Цинской империей Джунгарии и, соответственно, трансформации субэтнической структуры. Особенно примечательными являются некоторые материалы СМИ, форумов в социальных сетях, в которых слышатся заявления о завершении формирования калмыцкой народности в современный период, к примеру: «До XX в. для калмыков было характерно наличие племенных группировок — дербетов, торгоутов, хошеутов и олётов (зюнгаров). На современном этапе происходит активное

смещение родов и формирование единой калмыцкой нации» [Калмыки]. Так в популярных публикациях отражаются обыденные представления о состоянии этнической идентичности. Казалось, такие публикации коррелируются с современными концепциями конструктивизма («Идентичность, как самоопределение личности по отношению к другим, своим и чужим, представляет собой социальный конструкт» [Шахбанова 2013: 136]), — но терминология в вышеприведенном примере из интернет-ресурса указывает на примордиальное понимание этноса, и в этом аспекте в нем речь идет о том, что до XX в. и на протяжении его части калмыки не представляли собой самостоятельный сложившийся этнос.

Важно отметить: заявления, подобные вышеуказанным, не отрицают наличие калмыцкой идентичности в период до XX в. Так, на том же сайте, в той же статье «Калмыки» авторы пишут: «Как бы то ни было, первые упоминания о калмыках в русских источниках относятся к началу XVI века, времени царствования Елены Глинской <...> В XVII веке, в результате мощной экспансии, калмыки заняли громадные территории от Дона до Енисея по широте и от Урала до границ Индии по долготе» [Калмыки].

Казалось бы, проблема решена. Но далее читаем: «В 1640 году, на съезде калмыцких (ойратских)¹ ханов в предгорьях Тарбагатайского горного хребта, был принят общекалмыцкий (ойратский) свод законов Ик Цааджн Бичг (традиционно переводится на русский как Великое Степное Уложение), который институализировал единое правовое пространство от Кавказа до границ Индии» [Калмыки].

Оставив в стороне вопрос о дискуссируемости описываемых территориальных границ кочевий ойратов и калмыков, обратим внимание на распространенность представлений о единой идентичности не только калмыков с ойратами (что можно объяснить происхождением калмыков от ойратских этнических групп), но и ойратов с калмыками (причем не аргументированных). Можно предположить, что словосочетание общекалмыцкий (ойратский) основано на привычном слуху определении старокалмыцкая (ойратская) письменность, о котором знает каждый школьник Калмыкии.

¹ Подчеркнуто мной. — Э. Б.

Итак, несмотря на имеющиеся научные работы о происхождении калмыцкого народа, в обыденном сознании встречаются распространяемые некоторыми интернет-ресурсами представления о том, что единая идентичность калмыков могла сложиться в начале XX в. Каковы причины появления этой идеи? Несомненно, они заключаются в наличии свидетельств о бытовавшей в указанный период не только калмыцкой, но и иной идентификации. Но идет ли речь о процессе конструирования калмыцкой идентичности в первой трети XX в., подобном исследованному рядом ученых процессу «конструирования советских наций из разнородной этнической материи» [Тишков 2016a: 7]?

В связи с этим рассмотрим, как вопросы этнической идентификации отразились в документах калмыцких буддистов первой трети XX в. Обращение к этому типу источников обусловлено значимостью религии в сложносоставных обществах, к каковым относились в начале XX в. и Россия в целом, и Калмыкия. Как отмечает В. А. Тишков, главной проблемой и особенностью стран со сложным составом населения являются религиозные различия [Тишков 2016b: 18]. Государство (полития), по мнению В. А. Тишкова, — главная форма социальной группировки людей; в его управлении определенные сложности вызывают этнические и религиозные различия [Тишков 2016b: 18–23]. Поэтому большое значение при анализе форм идентичности в обществе приобретают изучение конфессиональной и этнической идентичностей.

Необходимо отметить, что вопросы этнической и религиозной идентичности в начале XX в. в Калмыкии приобрели особую актуальность, что было обусловлено целым рядом факторов. С конца XIX в. активизировались связи калмыцких буддистов с другими буддийскими центрами, и это было связано с несколькими причинами. Во-первых, Россия активизировала свою внешнюю политику в дальневосточном направлении в конце XIX в. Во-вторых, в русле этой политики налажены были российско-тибетские отношения, и именно в это время Тибет — духовный центр — стал открываться миру [Россия и Тибет 2005: 14–32]. В-третьих, в силу сложившихся обстоятельств российские буддисты и некоторые крупные чиновники вынашивали планы переселения Далай-ламы в Россию [Россия и Тибет 2005:

25; Бакаева 2005: 46–56]. Вместе с тем произошли разительные перемены в социальной жизни российского общества после революции 1905 г.; для калмыков-буддистов же появились возможности в осуществлении паломничеств в Тибет и открытия новых монастырских центров, а у оренбургских калмыков, считавшихся православными христианами, — и признания их буддистами [Джунджузов 2013]. Известный факт, что первым фотографом священной Лхасы, бывшей закрытой до того времени для иностранцев, стал калмык Овше Норзунов, свидетельствует об актуализации религиозной составляющей в калмыцком обществе начала XX в.

Из большого ряда документов, освещающих конфессиональную жизнь калмыцкого общества в начале XX в., обратим внимание на материалы съезда буддистов, на котором были представлены посланцы от всех территориально-административных единиц, где проживали калмыки: логично предположить, что специфика этнической идентичности могла отразиться в документах, охватывающих представителей разных этнических групп. Итак, в 1923 г. состоялся съезд буддийского духовенства, называвшийся в официальных документах Первым¹ [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 368].

Особая ситуация сложилась на духовном съезде в связи с вопросом о выборах Ламы калмыцкого народа, в должности которого с 1920 г. состоял Гава Сеперов (уроженец Вто-

рого Ики-Чоносковского аймака Большедербетовского улуса и в прошлом глава одного из хурулов Большедербетовского улуса²), представитель обновленческого движения.

В информационном отчете о съезде буддийского духовенства Калмыцкой автономной области представитель Наркомата по делам национальностей РСФСР и ответственный секретарь обкома партии И. Р. Марбуш-Степанов в связи с этим вопросом (о выборах ламы) отмечал, что в течение трех лет после выборов Г. Сеперова Ламой калмыцкого народа «шла глухая и непрерывная борьба <...> Старые бакши упорно сопротивлялись новому течению, стараясь удержать свое старое положение, и ожидали момента решительной схватки при выборах Ламы в нынешнем году на исходе трехлетия, где должен был утверждаться Устав буддийского духовенства, долженствующий окончательно утвердить позиции нового течения» [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 17об.]. Таким образом, речь как будто шла о противостоянии старшего и молодого поколений³ по вопросу об обновленческом движении. В Протоколе духовного съезда отражено решение об избрании «Ламой калмыцкого народа дорамба Гава Сеперова из Большедербетовского улуса» Центрального Духовного Совета в составе «гелюнга Яндыковского улуса Гаря Овджаева, аринджанба Икицохуровского улуса Монти Базырова, гавджи Малодербетовского улуса Чempель Баслиева» и ми-

¹ Нумерация съездов в период с 1917 по 1925 гг., по данным архивных документов, весьма запутана. Известно, что в июле 1917 г. состоялся первый духовный съезд, до которого (в марте 1917 г. на I съезде представителей калмыцкого народа) имело место собрание большой группы духовенства во главе с Ч. Балдановым. В июле 1920 г. по окончании первого Общекалмыцкого съезда состоялся другой духовный съезд [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Ед. хр. 509. Л. 17об.]. Видимо, потому съезд духовенства 1923 г. называется в одних документах первым, в других — четвертым. В 1925 г. состоялся духовный съезд, который называют то третьим, то пятым (в этом случае съезд 1923 г. называется четвертым, хотя в его документах он именуется первым). Таким образом, хотя в 1923 г. духовный съезд торжественно называли Первым, выяснилось, что на деле он являлся четвертым, а третьим в таком случае следует считать съезд, состоявшийся в 1920 г. по окончании 1-го Общекалмыцкого съезда [Бакаева 1997б].

² После ухода по болезни в 1924 г. с поста Ламы калмыцкого народа Гава Сеперов через два года становится старшим бакши хурулов Большедербетовского улуса и одновременно главой своего родового Ики-Чоносковского хурула [Манжикова 2003: 112]. В 1931 г. по «делу Тепкина и других» Г. Сеперов был осужден к 7 годам заключения [Бакаева 1997а: 4].

³ Гава Сеперов, бывший Ламой калмыцкого народа в 1923 г., родился в 1884 г. [Манжикова 2003: 111], и ко времени съезда ему было только 39 лет. В предшествующие периоды лица, занимавшие эту должность, обычно были в более солидном возрасте. Так, Лама калмыцкого народа в 1898–1906 гг. Джимбе Балдан Делгеркиев был назначен на этот пост, будучи в преклонном возрасте — в 83 года [Бакаева 2001: 312–324]. Чимид Балданов, Лама калмыцкого народа в 1907–1920 гг., духовное звание получил 24 мая 1864 г. [НА РК. Ф. И-9. Оп. 1. Ед. хр. 414. Л. 116], впоследствии являлся бакши Цаган-Аманского хурула.

рян — М. Намруева из Манычского улуса, У. Лиджиева из Икицохуровского улуса, Б. Шоваева из Багацохуровского улуса [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 13об.], ревкомиссии в составе гелюнга Манычского улуса Аравга Насанкиева, мирян У. Норзунова¹ из Большедербетовского улуса, Б. Кензеева из Манычского улуса [НА РК. Ф.Р-3. Оп.2. Д. 509. Л. 13об.]. Но представитель Наркомнаца И. Р. Марбуш-Степанов, наблюдавший за ходом съезда, сообщал, что имела место «попытка организовать раскол <...> со стороны представителей духовенства торгоутовцев (торгоутовцы — это племенное деление калмыков, к которому относятся калмыки Яндыко-Эркетеневского и Икицохуровского улусов). Торгоутовцы устроили свое собрание и выдвигали кандидатуру Ламы — Ламу донских калмыков², который является скорее сторонником старого течения, чем обновленческого. Но почему-то на Пленарном заседании съезда во время выборов торгоутовцы своего кандидата не выдвинули, и таким образом почти единогласно прошла кандидатура Сеперова» [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л.20]. Таким образом, речь шла о разногласиях в среде духовенства. Этим можно объяснить то, что в преддверии духовного съезда состоялось предварительное совещание, на котором присутствовали хамбо-лама Агван Доржиев, Лама калмыцкого народа Гава Сеперов, заместитель представителя тибетского правительства при РСФСР Лувсан Шараб Тепкин, старшие бакши Большедербетовского, Малодербетовского улусов и Лама донских калмыков [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 18–18об.], и не было представителей духовенства из других улусов, впоследствии устроивших свое собрание. В данной связи отметим, что монахи, занимавшие должность Ламы калмыцкого народа в предшествующий период, являлись выходцами из Багацохуровского улуса, где основное население составляли калмыки-торгуты³. Так, Боро Шара Манджиев до назначения на должность Ламы калмыцкого народа (1887–1897) являлся

улусным бакши Багацохуровского улуса, Джимбе Балдан Делгеркиев до избрания Ламой калмыцкого народа (1898–1906) являлся улусным бакши Александро-Багацохуровского улуса, Чимид Балданов (Лама калмыцкого народа в 1907–1920 гг.) еще в 1898 г. являлся бакши Докшадын хурула Багацохуровского улуса, затем занял должность, которую занимал ранее Д. Б. Делгеркиев [Бакаева 2001: 312–324]. Таким образом, с прежним руководством буддийской церкви была связана позиция консервативного крыла калмыцкого духовенства, которое формировалось вокруг «старых бакши», «упорно сопротивлявшихся новому течению» [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 17об.], и такая позиция была определена еще со времен Ламы калмыцкого народа Джимбе Балдана Делгеркиева (1898–1906) и его преемника Чимида Балданова (1907–1920), на которого престарелый лама неоднократно перекладывал свои полномочия и который исполнял эти обязанности в последние годы до своего официального избрания [НА РК. Ф.И-9. Оп. 5. Д. 953. Л. 30–49] — вероятно, именно Ч. Балданов в ответ на обращение А. Доржиева об открытии школ цаннита «не дал разрешения основать новые монастыри в калмыцких районах торгоутов и дурбетов. Большинство старых лам сказали: „Новая религия, которая не распространялась раньше, не подойдет людям, живущим в юртах“» [Доржиев 1994: 57], о чем в автобиографии хамбо-ламы говорится: «Когда в калмыцких землях на реке Едзил [я] учредил первый чойра, главенствующий Шашин-лама стал чинить всяческие препоны, говоря, что, мол, нельзя создавать цанит-Чееря там, где нет чееря, установленного издавна. Это не годится для народа, живущего под войлочными потолками. Но у меня появились союзники в лице князя Цэрэндая и других. В [улусах] Бага-Дэрбэт и Ихэ-цохор учредили два чееря» [Доржиев 2003: 54].

В рассмотренных документах калмыцких буддистов отражены не только противостояние консервативной и обновленческой частей духовенства, но и связь различных группировок с разными этнотерриториальными объединениями калмыков, что обусловлено известной традицией: в профессиональной среде у калмыков, как и у родственных им народов, тесная связь буддийских монастырей с родовой структурой общества [см.: Бакаева, Орлова, Хишигт, Энхчимэг 2015] сохранялась до первой трети XX в.

¹ Речь идет об Овше Норзунове, в документах съезда названного Убуши Норзуновым.

² С 1920 по 1926 гг. Ламой донских калмыков был Иван Китанов (духовное имя Гаванг Араш, годы жизни: 1859–1926) [Борманджинов 1997: 27].

³ В старой литературе и архивных источниках термин торгуты зачастую пишется в форме торгоуты.

Так, в 1924–1926 гг. в Калмыцкой автономной области проводилась регистрация религиозных обществ. Согласно «Книге регистрации»¹, были зафиксированы следующие религиозные общества калмыков-буддистов:

— буддийское религиозное общество Калмбазара, подчинявшееся ЦДС буддистов Калмыцкой области;

— религиозное общество Багацохуровского хурула Багацохуровского аймака *Калмбазаринского улуса*;

— в *Яндыко-Мочажном улусе*: Батутовское буддийское общество в ур. Хапхта, религиозные общества Таджинского хурула, Харахусовского хурула, Шарнутовского аймачного хурула, Шарс-Багутовского малого хурула, Аршинского хурула хотона № 1 Багутовского аймака, Шебенерского хурула Долбанского аймака, Геленгякинского хурула Долбанского аймака, Гахатинского Большого хурула Долбанского аймака, Гендинского малого хурула Долбанского аймака; общество при малом Бенбетском² хуруле Долбанского аймака, религиозное общество Долбанского аймака, Багацатановское аймачное общество, Ики-Багутовское аймачное общество, буддийские общества Дойда-Багутовского аймака, Актюбеевского аймака, Долбанского аймака, Хамхутинского сельского общества Багацатановского аймака, общество при малом Замутовском хуруле Долбанского аймака, Степно-Багутовское общество Долбанского аймака, Замутовское общество Багацохуровского аймака;

— в *Багацохуровском улусе*: религиозное общество Зюневского аймака;

— в *Хошеутовском улусе*: общество Джакуевского хурула;

— в *Икицохуровском улусе*: религиозные общества Хошеутовского хурула, Зюнгаровского хурула, Ачинеровского хурула, Эркетеновского хурула, буддийские общества Яшкульского аймака, Сатхаловского аймака, Кетченер-Шебенеровского аймака, Дерямин Бакшин Гунджан Шебенеровское общество Кетченер-Шебенеровского аймака, Тохан Кесикова, Эмчин Шебенеровского хурула общество Кетченер-Шебенеровского аймака;

¹ Ниже приводятся названия религиозных буддийских обществ так, как они зафиксированы в архивном деле [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 508а. 196 л.].

² Так в источнике. — Э. Б.

— в *Эркетеновском улусе*: общество Центрального хурула, Южного хурула, Северного хурула;

— в *Малодербетовском улусе*: буддийские религиозные общества Центрального аймака на ур. Ханата, Шарнутовского аймачного хурула, Бага-хурульского аймака, Шебенеровского аймака, Сталинского аймака, Сальского аймака, общество Цаганнурского аймака и Сарлакиновское общество этого аймака, Бакшин-Шебенеровское общество Шебенеровского аймака;

— в *Манычском улусе* — Джеджекиновское, Кебюттовское, Ульдючиновское, Манджекиновское буддийские общества, религиозные общества Бурульского хурула Джанчибакиновского хотона, Оргакинского хурула, Ленинского хурула, Багачоносовского хурула, общества Багабурульского хотона Бурульского аймака, Келькет-Наинтакиновское общество, религиозное общество Абганеровского аймака, общество Богдахинского хотона Оргакиновского аймака;

— в *Большедербетовском улусе*: религиозные общества 1-го и 2-го Икичносовских, Хаджикинского и Будульчинеровского аймаков, 1-го и 2-го Икитуктуновских аймаков, Бюдермис-Кебюттовского аймака Цоросской волости, Багабурульского аймака, религиозное общество 2-го Икичносовского (Раши Гемпель) хурула, Объединенное общество буддистов из донских переселенческих хотонов (Ново-Бурульского, Степного, Бижинского, Бемдякинского, Сладковского, Амурсананского) [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 508а. Л. 1–23об.].

В 1930 г. вновь проводилась регистрация религиозных обществ, названных при их фиксации объединениями или общинами. Среди буддийских объединений Калмыцкой автономной области, перечисленных в книге регистрации, вновь звучат названия родов и аймаков калмыков: общины шарс-багутовская, ики-багутовская, дойда-багутовская, шебенеровская, хахачинская, геленгякинская, гахатинская, генденская, тайджинская (Яндыко-Мочажный улус), манджекинская, джеджекинская, багачоносовская, оргакинская, кебюттовская, багабурульская (Манычский улус), зюнгарская, эркетеновская, сатхаловская, багацатанская, алягутская, бакшин-хурульская (Икицохуровский улус), баруновская, авинкинская, асмят-хапчинская, икихурульская, багахурульская, ханатинская, догзмакинская (Ма-

лодербетовский улус)¹, икитуктуновская (Большедербетовский улус), абганеровская, икичносовская (Западный улус), харахусовская, долбано-замутовская, замутовская, батутовская, эрдниевская, багацатановская, степно-багутовская (Приморский улус²), джанчибакиновская, келькетовская, наинтанкиновская, икичносовская (Центральный улус³), икибухусовская, багабухусовская (Сарпинский улус)⁴ [НА РК. Ф.Р-3. Оп.2. Д. 508а. Л. 26–43об.].

Необходимо учитывать, что в первые десятилетия XX в. в Калмыцкой степи, несмотря на постоянно происходившее сокращение кочевий, в целом сохранялось сложившееся в течение столетий компактное проживание разных субэтнических групп калмыков. Так, в 1920–1921 гг. А. М. Позднеев отмечал, что в начале века Калмыцкая степь Астраханской губернии включала три основные части: 1) юго-восточная (приморская, Мочаги) часть занимала 700 000 десятин, 2) западная (гористая, Ергени) — 2 128 352 десятины, 3) остальная часть занимала 4 200 000 десятин [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 56. Л. 26]: «В течение двух веков племена и поземельные отношения колебались и изменялись, пока не определились, наконец, устойчивые группы, постоянность которым придала администрация, оформив их административными актами и системой управления [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 56. Л. 37]. Таким образом, население Малодербетовского улуса составляли дербеты, население Багацохуровского, Харахусо-Эрдениевского, Икицохуровского, Яндыковского, Эркетеневского — торгуты и отчасти зюнгары и хойты в Икицохуровском улусе, население Хошеутовского

(Александровского) улуса являлось хойтами с значительной примесью торгутов, а Мочажный улус представлял собой «конгломерат всех племен и улусов» [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 56. Л. 37]. Дербеты занимали Ергени, хошеуты — заволжские степи, часть центральной степи, прибрежную к Волге, торгуты — центральную степь, где выделялись пять неравных частей (северо-восток — Багацохуровский улус, центр — Харахусо-Эрдениевский улус, юго-восток — Яндыковский улус, юго-запад — Эркетеневский улус), хойты и зюнгары — северо-западную часть центральной степи.

А. М. Позднеев выделил в административном делении Калмыцкой степи 10 частей: Малодербетовский улус (включая северную и южную части), Багацохуровский улус (включая также две части — собственно Багацохуровский улус и Александровский (Хошеутовский) улус), Яндыко-Икицохуровский улус (включая две части — Яндыковский и Икицохуровский улусы), Харахусо-Эрдениевский улус, Эркетеневский улус, Мочажный улус, Калмбазар [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 56. Л. 38].

Приведенные выше материалы регистрации религиозных общин в 1924–1926 гг. и в 1930 г. свидетельствуют о том, что в этот период в документах калмыцких буддистов, кроме названий традиционных субэтнических делений, которые совпадали до начала XX в. с наименованиями административно-территориальных единиц, появляются иные названия религиозных общин, в которых отражено новое административное деление Калмыцкой автономной области. Вместе с тем, эти данные позволяют сделать вывод о сохранности иерархичного этнического самосознания калмыков: названия родов и аймачных объединений, зачастую именованных по этническим группам, являлись определяющими для объединений по конфессиональному признаку.

В связи с этим зафиксированное в материалах, которые относятся к духовному съезду калмыцких буддистов 1923 г., разделение его участников на «торгоутовцев» [НА РК. Ф.Р-3. Оп. 2. Д. 509. Л. 20] и на представителей калмыков-дербетов и донских калмыков можно рассматривать как свидетельство сохранности субэтнической идентичности — наряду с общекалмыцкой идентичностью. Весьма важным моментом является следующее: конфессиональная идентичность осмыслялась через иерархию

¹ В Малодербетовском улусе также были зарегистрированы сальская и кегультинская общины, названные по наименованию аймака и населенного пункта.

² В Приморском улусе также были зарегистрированы северная, южная, центральная, промысловая религиозные буддийские общины.

³ В Центральном улусе также была зарегистрирована яшукульская буддийская община.

⁴ В 1930 г. были зарегистрированы и джакуевская буддийская община в Приволжском улусе, буддийская община Хошеутовского улуса, а также религиозные общины, относящиеся к иным конфессиям: православные общины, баптистская, лютеранская общины, община евангельских христиан, иудейская община [НА РК. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 508а. Л. 26–43об.].

этнических идентичностей и способствовала «закреплению» последней.

Таким образом, распространяемые некоторыми интернет-ресурсами представления о том, что единая идентичность калмыков могла сложиться в начале XX в., основываются на том, что в самосознании калмыков до этого периода сохранялись субэтнические подразделения и многоуровневая идентичность.

Как отмечает Л. М. Дробижеева, «Этническое самосознание — это „образ мы“, т. е. и этнические стереотипы, и представление о происхождении, историческом прошлом своего народа, о языке, о культуре, территории проживания, и, что принципиально важно, мы включаем в этническое самосознание этнические интересы, то есть осознаваемые людьми потребности своего народа» [Дробижеева 1991: 19]. В данном аспекте весьма значимым является осознание не только общего «образа народа», «образа мы», но и общие представления о своем происхождении и этнические интересы.

Поскольку этническая идентичность может быть подвержена трансформациям, важным моментом является осознание непротиворечивости многоуровневой идентификации.

Этническая и этнографическая гетерогенность учеными зафиксирована на различных этапах у разных народов. Такая характеристика была свойственна, по мнению Л. И. Шерстовой, для алтайцев [Шерстова 2006: 375], у которых, по мнению исследователя, признаки сформировавшейся однородной этнической группы прослеживались к началу XX в., когда в шести «дючинах» наблюдалась этническая однородность [Шерстова 2006: 390–391].

В среде же современных алтайцев наблюдаются объединительные и разъединительные (когда субэтнические группы признаются коренными малыми народами) этнические процессы. Анализируя эти разнонаправленные этнические процессы у алтайцев, А. П. Чемчиева приходит к выводу, что они «являются частью процесса самоопределения алтайских субэтнотетов» и «политическое и этническое самоопределение алтайских субэтнотетов не были тождественны друг другу», потому «многие представители алтайских субэтнических групп, обладая политической идентичностью коренного малочисленного народа, продолжают

считать себя частью как своей этнической группы, так и алтайского этноса в целом» [Чемчиева 2017: 135].

У калмыков, консолидировавшихся в единую этническую общность уже в период Калмыцкого ханства, как можно видеть в документах начала и первой трети XX в., наряду с общепризнанным этнонимом, общей территорией, культурой и представлениями об общности родины и истории, сохранялись этнические деления и этнографические специфические характеристики, которые были зафиксированы позднее исследователями [Эрднеев 1970; Авляев 1994, 2002; и др.] и позволили реконструировать этнический состав калмыков вплоть до мелких подгрупп типа арванов [Басангова 2008; Батыров 2015; Генеалогия 2011; Шантаев 2009а, 2009б; Шараева 2003, 2007а, 2007б, 2008, 2009; и др.]. М. М. Батмаев считает, что в период сложения калмыцкой народности «через принадлежность к своему субэтнотету и только вместе с ним они признавали себя калмыками» [Батмаев 2002: 118].

Представления об этнической идентичности, отражающие общность культуры и происхождения, и территориальных групп, которые существовали в калмыцкой степи до первой трети XX в., укреплялись или подтверждались в многоуровневой идентификации в конфессиональном сознании, которая реализовалась во взаимосвязи сети буддийских монастырей и иерархичной структуры общества. Именно со своим родовым или аймачным буддийским монастырем или храмом связывалась конфессиональная принадлежность, и в начале 1920-х гг. вопрос о сокращении буддийских храмов и общин являлся весьма болезненным, что выразилось в решениях об объединении буддийских приходов по аймакам.

Вместе с буддийской конфессиональной идентичностью значимой оставалась также субэтническая. В качестве примечательного свидетельства о том, насколько значимым являлось знание субэтнической идентичности не только калмыка-мирянина, но и священнослужителя, можно упомянуть приводимые Э.-Б. М. Гучиновой воспоминания калмыков-эмигрантов: «В Болгарии вначале не было священников. Но *көгшн багши*¹ (старый священник) приехал из Сербии,

¹ Написание слова зависит от контекста: в русском тексте — *бакиши*, в калмыцком — *багши*. — Прим. в тексте книги Э.-Б. М. Гучиновой.

увидел, что у нас никого нет, и прислал нам молодого бакши, родом Зюнгара» [Гучинова 2004: 49].

Таким образом, в конфессиональной сфере сохранялись и сигнифицировались через фиксацию этнонимов различия этнических групп калмыков. Стратифицированная этническая идентичность, отразившаяся в документах калмыков-буддистов первой трети XX в., свидетельствует как о сохранности границ этнических групп в пространстве, определенных спецификой административно-территориального деления, так и о выполнении ею функций этнических ментальных (духовных) маркеров. С этим в современной Калмыкии связаны поиски новых ментальных маркеров, определяющие обращение к раннему ойратскому и даже общемонгольскому периоду этнической истории. В рамках таких поисков в наши дни наблюдается актуализация термина Джунгария, которым зачастую обозначается в интернет-публикациях прародина калмыков (в то время как в среде западных монголов это понятие обозначается как «ойратский нутук») — этот факт можно отнести к категории «политических мифов, создаваемых и используемых культурными элитами» [Тишков]. В современном калмыцком обществе также прослеживается возрастающий интерес к истории родов. В то же время процессы, происходившие в XX в., привели к современному пониманию конфессиональной буддийской идентичности вне этнических делений калмыков.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

- НА РК — Национальный архив Республики Калмыкия. [Natsional'nyu arkhiv Respubliki Kalmykiya [National Archive of the Republic of Kalmykia]. (In Rus.)]
- АВ ИВР РАН — Позднеев А.М. Материалы к лекциям // Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 56. 1920–1921 гг. 72 л. [Pozdneev A.M. Materialy k lektsiyam [Lecture reference materials]. // Arkhiv vostokovedov Instituta vostochnykh rukopisey RAN [Archive of Orientalists at the Institute of Oriental Studies of the RAS]. F.44. Op.1. Arch. unit 56. 1920–1921. 72 p. (In Rus.)]
- Доржиев 1994 — Доржиев А. «Предание о кругосветном путешествии» или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ: [б. и.], 1994. 119 с. [Dorzhiev A. «Predanie o krugosvetnom puteshestvii» ili povestvovanie o zhizni Agvana Dorzhieva [A tale about the 'world tour', or a narrative about Ven. Agvan Dorzhiev's life]. Ulan-Ude, 1994. 119 p. (In Rus.)]
- Доржиев 2003 — Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Агван Доржиев; пер. с монг. А. Д. Цендиной; транслит., предисл., коммент., глоссарий и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003. 160 с. [Dorzhiev A. Zanimatel'nye zametki: Opisanie puteshestviya vokrug sveta (Avtobiografiya) [Entertaining notes: a description of the (author's) world tour (autobiography)]. A. D. Tsendina (transl.); A. G. Sazykin, A. D. Tsendina (translit., foreword, glossary, etc.). Moscow: Vost. Lit., 2003. 160 p. (In Rus.)]
- Лунный свет 2003 — Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А. В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. 477 с. [Lunnyy svet: Kalmytskie istoriko-literaturnye pamyatniki [The Moonlight: Kalmyk historical and literary monuments]. A. V. Badmaev (ed., comment., transl., etc.). Elista: Kalm. Book Publ., 2003. 477 p. (In Rus.)]
- Россия и Тибет 2005 — Россия и Тибет: сб. рус. арх. док., 1900–1914. М.: Вост. лит., 2005. 231 с. [Rossiya i Tibet: sb. rus. arkh. dok., 1900–1914 [Russia and Tibet: collected archival documents. 1900–1914]. Moscow: Vost. Lit., 2005. 231 p. (In Rus.)]
- Хо-Өрлөгийн түүх 2001 — Хо-Өрлөгийн түүх // Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд-II. / Эмхтгэж, тод болон худам монгол бичгээс кирил бичигт буулган, тайлбар хийсэн На. Сухбаатар Улаанбаатар: Монгол улсын их сургууль, 2001. С. 157–166. [История Хо-Өрлөка // Письменные источники по истории ойратов-II. Сост., переложение со старомонг. и ойрат. письменности на кириллицу, комментарии На. Сухбаатара. Улан-Батор: Монгольский гос. ун-т, 2001. С. 157–166. На монг. яз.] [A History of Kho Orluk. Oyrad Mongolyn tüükhend kholbogdokh survalzh bichgüüd-II [Written sources on the history of Oirats – (vol.) II]. Na. Sukhbaatar (translit., transl., comment., etc.). Ulaanbaatar: National Univ. of Mongolia, 2001. Pp. 157–166. (In Mong.)]
- История Хо-Өрлөка 2016 — История Хо-Өрлөка // Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII веков: сборник / сост., перев. со старописм. монг., транслит. и коммент. В. П. Санчирова. Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 13–48. [A History of Kho Orluk.

Pis'mennye pamyatniki po istorii oyratov XVII–XVIII vekov: sbornik [Some 17th–18th written monuments on the history of Oirats: collected works]. Sanchirov V. P. (Comp., translit., transl., etc.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2016. Pp. 13–48. (In Rus.)]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Авляев 1994 — Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX – I четверть XVIII в.). М.; Элиста: Этнолог-центр, 1994. 250 с. [Avlyayev G. O. *Proiskhozhdenie kalmytskogo naroda (seredina IX – I chetvert' XVIII v.)* [The origins of the Kalmyk people (mid-9th–early 18th cc.)]. Moscow; Elista: Etnolog-tsentr, 1994. 250 p. (In Rus.)]
- Авляев 2002 — Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2002. 328 с. [Avlyayev G. O. *Proiskhozhdenie kalmytskogo naroda* [The origins of the Kalmyk people]. Elista: Kalm. Book Publ., 2002. 328 p. (In Rus.)]
- Бакаева 1997а — Бакаева Э. П. Из истории процесса над буддийским церковным руководством: «Дело Тепкина и других» // VII Международный конгресс монголоведов (г. Улан-Батор, август 1997 г.). Доклады российской делегации. М.: ИВ РАН, ИЯ РАН, Общество монголоведов РАН, 1997. С. 3–5. [Bakaeva E. P. Excerpts from the trial of senior Buddhist clerical executives: 'The case of Tepkin and others'. *VII Mezhdunarodnyy kongress mongolovedov* [7th Internat. Congress of Mongolists] (Ulaanbaatar, August 1997). Reports of Russian scholars. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, Institute of Linguistics of RAS, Society of Mongolists (RAS), 1997. Pp. 3–5. (In Rus.)]
- Бакаева 1997б — Бакаева Э. П. Лувсан Шараб Тепкин и его время / Шамбала. 1997. № 5–6. С. 9–17. [Bakaeva E. P. Luvsan Sharab Tepkin and his time. *Shambala*. 1997. No. 5–6. Pp. 9–17. (In Rus.)]
- Бакаева 2001 — Бакаева Э. П. Ламы Калмыцкого народа (шаджин-ламы): процедура избрания // // Российское монголоведение. Бюллетень V. М.: Институт востоковедения РАН, 2001. С. 312–324. [Bakaeva E. P. Lamas of the Kalmyk people (*Shajin Lamas*): election procedures. *Rossiyskoe mongolovedenie*. Is. V. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2001. Pp. 312–324. (In Rus.)]
- Бакаева 2005 — Бакаева Э. П. Санкт-Петербургский храм: Агван Доржиев и калмыки // Буддийская традиция: история и современность. Юбилейные чтения, посвященные 150-летию со дня рождения Агвана Лобсана Доржиева. Материалы конференции. 25–24 ноября 2004 г. СПб.: ЭГО, 2005. С. 46–56. [Bakaeva E. P. The Buddhist temple of St. Petersburg: Ven. Agvan Dorzhiev and the Kalmyks. *Buddiyskaya traditsiya: istoriya i sovremennost'* [The Buddhist tradition: history and contemporaneity]. Jubilee readings to celebrate the 150th anniversary of birth of Ven. Agvan Lobsan Dorzhiev. Conf. proc. 25–24 November 2004. St. Petersburg: EGO, 2005. Pp. 46–56. (In Rus.)]
- Бакаева 2017 — Бакаева Э. П. «Джунгария далекая и близкая...» (к проблеме конкретно-исторического изучения термина) // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов (г. Ижевск, 3–6 июля 2017 г.). / отв. ред.: А. Е. Загребин, М. Ю. Мартынова. М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 389. [Bakaeva E. P. 'Dzungaria – a land so remote, and so close ...' (revisiting the issue of specific historical research of the term). *XII Kongress antropologov i etnologov Rossii* [12th Congress of Russian Anthropologists and Ethnologists]. Collected papers (Izhevsk, 3–6 July 2017). A. E. Zagrebin, M. Yu. Martynova (eds.). Moscow; Izhevsk: Inst. of Ethnology and Anthropology of RAS, Udmurt Institute of History, Language and Literature (Uralic Branch) of RAS, 2017. P. 389. (In Rus.)]
- Бакаева, Орлова, Хишигт, Энхчимэг 2015 — Бакаева Э. П., Орлова К. В., Хишигт Н., Энхчимэг Ц. Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты. М.: Наука, Вост. лит., 2015. 238 с. [Bakaeva E. P., Orlova K. V., Khishigt N., Enkhchimeg Ts. *Buddiyskaya traditsiya v Kalmykii i Zapadnoy Mongolii: sakral'nye ob'ekty* [The Buddhist tradition in Kalmykia and Western Mongolia: sacral objects]. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 2015. 238 p. (In Rus.)]
- Басангова 2008 — Басангова Т. Г. Из истории арвана «мааткуд» // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. статей. Вып. 2. Элиста: Изд-во КГУ, 2008. С. 110–111. [Basangova T. G. Excerpts from the history of the Maatkud arvan ('a paternal clan or its branch to constitute a combat unit of ten soldiers'). *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov* [The Turco-Mongols: challenges of ethnogenetic and ethnocultural studies]. Collected scholarly papers. Is. 2. Elista: Kalmyk State Univ., 2008. Pp. 110–111. (In Rus.)]

- Батмаев 2002 — *Батмаев М. М.* Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII–XVIII вв. Элиста: АПП «Джангар», 2002. 400 с. [Batmaev M. M. *Sotsial'no-politicheskiy stroy i khozyaystvo kalmykov v XVII – XVIII vv.* [Kalmyks in the 17th–18th cc.: socio-political and economic framework]. Elista: Dzhangar, 2002. 400 p. (In Rus.)]
- Батмаев 2009 — *Батмаев М. М.* Образование Калмыцкого ханства // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. С. 344–354. [Batmaev M. M. Foundation of the Kalmyk Khanate. *Istoriya Kalmykii s drevneyshikh vremen do nashikh dnei* [History of Kalmykia from the earliest times to the present days]. Vol. 1. Elista: Gerel, 2009. Pp. 344–354. (In Rus.)]
- Батыров 2015 — *Батыров В. В.* К вопросу об истории арвана замлахн ульдучиновского рода Манычского улуса Калмыцкой степи в конце XIX – начале XX в. // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 318–325. [Batyrov V. V. Revisiting the history of the Zamlakhn arvan of the Uldyuchin clan (association) residing in Manych District of the Kalmyk Steppe: late 19th – early 20th cc. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov* [The Turco-Mongols: problems of ethnic history and culture]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2015. Pp. 318–325. (In Rus.)]
- Борманджинов 1997 — *Борманджинов А.* Ламы калмыцкого народа: Ламы донских калмыков. Элиста: ЗелО; Зареалье, 1997. 60 с., илл. [Bormandzhinov A. *Lamy kalmytskogo naroda: Lamy donskikh kalmykov* [Lamas of the Kalmyk people: Lamas of the Don Kalmyks]. Elista: ZelO; Zareal'e, 1997. 60 p. (In Rus.)]
- Генеалогия 2011 — Генеалогия икицохуровских хошутов (по материалам, собранным Ш. В. Боктаевым) / сост. Б. Б. Манджиева. Элиста: КИГИ РАН, 2011. 326 с. (серия «Өвкнрин зөөр»). [Genealogiya ikitsokhurovskikh khoshutov (po materialam, sobrannym Sh. V. Boktaevym) [Genealogical tables of Iki Tsokhor Khoshuts (coll. by Sh. V. Boktaev)]. B. B. Mandzhieva (comp.). Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2011. 326 p. (series 'Övknrin Zöör' / 'Heritage of Ancestors'). (In Rus.)]
- Гучинова 2004 — *Гучинова Э.-Б. М.* Улица «Kalmyk Road». История, культура и идентичности в калмыцкой общине США. СПб.: Алетея, 2004. 340 с. [Guchinova E.-B. M. *Ulitsa "Kalmyk Road". Istoriya, kul'tura i identichnosti v kalmytskoy obshchine SShA* [Kalmyk Road. History, culture and identity of Kalmyks in the U.S.A.]. St. Petersburg: Aleteya, 2004, 340 p. (In Rus.)]
- Дробижева 1991 — *Дробижева Л. М.* Этническое и историческое самосознание народов СССР на рубеже последнего десятилетия XX в. (в конце 60-х – нач. 90-х гг.) // Духовная культура и этническое самосознание. Вып. II. М.: Институт этнологии и антропологии, 1991. С. 16–38. [Drobizheva L. M. Peoples of the USSR at the turn of the 1960s–1990s: current and historical ethnic self-designations. *Dukhovnaya kul'tura i etnicheskoe samosoznanie*. Is. II. Moscow: Inst. of Ethnology and Anthropology, 1991. Pp. 16–38. (In Rus.)]
- Джунджузов 2013 — *Джунджузов С. В.* Легализация буддизма в Оренбургском казачьем войске (1906–1917 гг.) // Научные ведомости БелГУ. Серия История. Политология. Экономика. Информатика. 2013. № 22 (165). Вып. 28. С. 121–127. [Dzhundzhuzov S. V. Legalization of Buddhism in Orenburg Cossack Troops (1906–1917). *Nauchnye vedomosti BelGU*. Series 'History. Political Science. Economics. IT'. 2013. No. 22 (165). Is. 28. Pp. 121–127. (In Rus.)]
- Златкин 1983 — *Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства. М.: ГРБЛ, 1983. 332 с. [Zlatkin I. Ya. *Istoriya Dzhungarskogo khanstva* [A history of the Dzungar Khanate]. Moscow: Vost. Lit., 1983. 332 p. (In Rus.)]
- История Калмыкии ... 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. 848 с. [Istoriya Kalmykii s drevneyshikh vremen do nashikh dnei [History of Kalmykia from the earliest times to the present days]. Vol. 1. Elista: Gerel, 2009. 848 p. (In Rus.)]
- Калмыки 2010 — Калмыки. Том серии «Народы и культуры» / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. 568 с. [Kalmyki. Tom serii «Narody i kul'tury» [The Kalmyks. Series 'Peoples and Cultures']. E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya (eds.). Moscow: Nauka, 2010. 568 p. (In Rus.)]
- Манжикова 2003 — *Манжикова Л. Д.* Очерки истории Большедербетовского улуса. Элиста: АПП «Джангар», 2003. 144 с. (ил). [Manzhikova L. D. *Ocherki istorii Bol'shederbetovskogo ulusa* [Essays on the history of Iki Dorbet District]. Elista: Dzhangar, 2003. 144 p. (In Rus.)]
- Очиров 2008 — *Очиров У. Б.* К вопросу о терминах «зюн» и «барун» в этнической истории монгольских народов // Проблемы

- этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2008. С. 123–127. [Ochirov U. B. Revisiting the terms ‘zün’ and ‘barun’ in the ethnic history of the Mongols. *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 2. Elista: Kalmyk State Univ., 2008. Pp. 123–127. (In Rus.)]
- Санчиров 2013 — Санчиров В. П. О происхождении основных ойратских этнонимов // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Вып. 1. Ойраты Монголии: история и культура. Элиста: КИГИ РАН, 2013. С. 45–58. [Sanchirov V. P. Origins of the main Oirat ethnonyms revisited. *Polevye issledovaniya Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. Is. 1. *Oyraty Mongolii: istoriya i kul'tura* [Oirats of Mongolia: history and culture]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2013. Pp. 45–58. (In Rus.)]
- Тишков — Тишков В. А. Этнос или этничность? [электронный ресурс] URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/publikacii/etnos_ili_.html (дата обращения: 01.04.2018). [Tishkov V. A. *Etnos ili etnichnost'*? [Ethnos or ethnicity?]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Rus.)]
- Тишков 2016а — Тишков В. А. От этноса к этничности // Этнографическое обозрение. 2016 (а). № 5. С. 5–22. [Tishkov V. A. From ethnos to ethnicity. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2016. No. 5. Pp. 5–22. (In Rus.)]
- Тишков 2016б — Тишков В. А. Понимание и управление культурно-сложными обществами. СПб.: СПбГУП, 2016. 36 с., ил. (Избранные лекции университета. Вып. 172). [Tishkov V. A. *Ponimanie i upravlenie kul'turno-slozhnymi obshchestvami* [Understanding and management of culturally diverse communities]. St. Petersburg: St. Petersburg Univ. of the Humanities and Social Sciences, 2016. 36 p. (In Rus.)]
- Чемчиева 2017 — Чемчиева А. П. Субэтнические группы алтайцев: противоречия и символы коллективной идентичности [электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/701> (дата обращения: 01.04.2018). [Chemchieva A. P. Sub-ethnic groups of the Altai people: contradictions and symbols of a collective identity. *Novye issledovaniya Tuvy* [The New Research of Tuva]. 2017. No. 1. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Rus.)]
- Шантаев 2009а — Шантаев Б. А. О структуре родов калмыков-зюнгаров // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 140–145. [Shantaev B. A. Kalmyks of the Zyungar association: clan structures. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 1. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2009. Pp. 140–145. (In Rus.)]
- Шантаев 2009б — Шантаев Б. А. Этнотерриториальная группа хошутов Республики Калмыкия: история расселения и современное состояние // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 131–139. [Shantaev B. A. The ethno-territorial group of Kalmykia's Khoshuts: history of allocation and present-day situation. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 1. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2009. Pp. 131–139. (In Rus.)]
- Шараева 2003 — Шараева Т. И. Легенды о происхождении родов как источник по изучению субэтноса // Вестник института. Вып. 18. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 279–282. [Sharaeva T. I. Legends about clan origins as sources for sub-ethnic studies. *Vestnik instituta*. Is. 18. Elista: Dzhangar, 2003. Pp. 279–282. (In Rus.)]
- Шараева 2007а — Шараева Т. И. Род найнтахн: история происхождения названия // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2007. С. 84–88. [Sharaeva T. I. The Naintakhn clan: history of the clan name. *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Elista: Kalmyk State Univ., 2007. Pp. 84–88. (In Rus.)]
- Шараева 2007б — Шараева Т. И. Уран торгутов (полевые исследования) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2007. С. 105–113. [Sharaeva T. I. The uran ('war-cry') of Torghuts. *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Elista: Kalmyk State Univ., 2007. Pp. 105–113. (In Rus.)]
- Шараева 2008 — Шараева Т. И. Этническая группа Дунд хурла шевнр: фольклорные источники по истории возникновения групп (по данным полевых материалов) // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. Элиста: Изд-во КГУ, 2008. С. 158–163. [Sharaeva T. I. The ethnic group of Dund Khurla Shevnr: folklore sources on the emergence of its clans (evidence from the

- author's field studies). *Problemy etnogeneza i etnicheskoy kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 2. Elista: Kalmyk State Univ., 2008. Pp. 158–163. (In Rus.)]
- Шараева 2009 — Шараева Т. И. К вопросу об этническом составе аймака бурул и одноименной группы родов субэтнической группы дербетов-калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 124–130. [Sharaeva T. I. Revisiting the ethnic composition of the Buurul *aimag* ('a settled association of clans') and that of the cognominal clan group among Dorbet Kalmyks. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. 1. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute, 2009. Pp. 124–130. (In Rus.)]
- Шахбанова 2013 — Шахбанова М. М. Этническое самосознание и этническая идентичность: современные концепции исследования // Вестник института истории, археологии и этнографии. Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2013. № 1. С. 135–147. [Shakhbanova M. M. Ethnic awareness and ethnic identity: contemporary research concepts. *Vestnik instituta istorii, arkheologii i etnografii*. Makhachkala: Institute of History, Archaeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center (RAS), 2013. No. 1. Pp. 135–147. (In Rus.)]
- Шерстова 2006 — Шерстова Л. И. Алтайцы. Общие сведения. Этническая история // Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 375–391. [Sherstova L. I. The Altaians. General data. Ethnic history. *Tyurkskie narody Sibiri* [Turkic peoples of Siberia]. D. A. Funk, N. A. Tomilov (eds.). Moscow: Nauka, 2006. Pp. 375–391. (In Rus.)]
- Эрдниев 1970 — Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с. [Erdniev U. E. *Kalmyki. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Kalmyks: historical and ethnographic sketches]. Elista: Kalm. Book Publ., 1970. 312 p. (In Rus.)]
- Араш Борманчинов. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6vFWeeq5hTw> (дата обращения: 01.04.2018). [As aforesaid. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Eng., with Rus. subs.)]
- Джунгария — больше... 2012 — Джунгария — больше, чем землячество [электронный ресурс] // URL: <http://www.kalmykianews.ru/2012/dzhungariya-bolshe-chem-zemlyachestvo/> 13.02.2012. (дата обращения: 01.04.2018). [*Dzhungariya — bol'she, chem zemlyachestvo* [Dzungaria – more than just an association of fellow-kinsmen]. Posted on 13 February 2012. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Rus.)]
- Калмыки — Калмыки [электронный ресурс] // URL: <http://mediaknowledge.ru/1dfc238429aa8637.html> (дата обращения: 29.01.2018). [*Kalmyki* [The Kalmyks]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 29 January 2018). (In Rus.)]
- РОО Джунгария — РОО Джунгария — калмыцкое землячество (Калмыкия) [электронный ресурс] // URL: <https://www.facebook.com/groups/jungaria/>; <https://vk.com/djungaria> (дата обращения: 01.04.2018). [*ROO Dzhungariya — kalmytskoe zemlyachestvo (Kalmykiya)* [Regional public organization 'Dzungaria' – a Kalmyk association of kinsmen]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Rus.)]
- Кто мы, ЗюнГары? — Кто мы, ЗюнГары? [электронный ресурс] // URL: https://vk.com/topic-19394058_23384502 (дата обращения: 01.04.2018). [*Kto my, ZyunGary?* [Who are we? Dzungars?]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 1 April 2018). (In Rus.)]
- Ученые готовят ... 2007 — Ученые готовят международную научную экспедицию на прародину калмыков [электронный ресурс] // URL: <http://forum.freekalmykia.org/index.php?/topic/607-по-следам-джунгарии/> 13.06.2007. (дата обращения: 29.01.2018). [*Uchenye gotovyat mezhdunarodnuyu nauchnuyu ekspeditsiyu na prarodinu kalmykov* [Scientists are preparing an international research expedition to the ancestral lands of the Kalmyks]. Posted on 13 June 2007. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 29 January 2018). (In Rus.)]

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ / INTERNET RESOURCES

Americans from Jungaria — Americans from Jungaria / Американцы из Джунгарии [электронный ресурс] // Produced and filmed by Norman Macki. Editor H. Johnston, script S. Johnston, with thanks to Noron Adianov, Nicolas Nembrikov, special commentary be

Ethnic Identity Issues of Kalmyk Buddhists in the 1900–1930s: a Perspective from the Current Challenges of Kalmyk Ethnic History Studies

*Elza P. Bakaeva*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Deputy Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St, Elista, 358000, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-5188-1202. E-mail: bakaevaep@yandex.ru

Abstract. The article analyzes issues of ethnic and confessional identities in the contexts of challenges set forth by Kalmyk ethnic history studies. It examines a number of debated questions of Kalmyk ethnogenetic studies and the actively promoted (on the Internet) concepts of somewhat unified ethnic identity of the Kalmyks and Western Mongols (Oirats), as well as ideas about the formation of a unified Kalmyk identity in the early 20th century. An insight into the reasons to explain the emergence of the latter included the use of documents stored at archival funds and dealing with activities of Kalmyk Buddhist communities in the early 20th century. The paper shows that the ethnic identity to mirror common culture and origins of territorial groups inhabiting the Kalmyk Steppe before the 1900-1930s was actually ‘supported’ via multi-leveled self-identity processes within the confessional consciousness manifested in the then network of Buddhist monasteries and hierarchical structure of society. Contemporary views on recent formation of a unified Kalmyk identity stem from the available data confirming that during the period under consideration some common Kalmyk identity co-existed with a structurally different identity. The stratified ethnic identity mirrored in documents of Kalmyk Buddhists provides evidence of both somewhat preserved spatial borders of ethnic groups (resulting from peculiarities of the then administrative-territorial division) and the functions of mental (spiritual) markers performed by those borders.

In present-day Kalmykia, people keep searching for new mental markers which gives rise to the current interest in the early Oirat or even Mongolian periods of Kalmyk ethnic history. In this perspective, we witness another actualization of the term ‘Dzungaria’ which is often referred to (in Internet articles) as the ancestral area of the Kalmyks, and the Western Mongols tend to designate this concept as ‘Oirat *nutuq*’ (Kalm. ‘hereditary / ancestral pasture lands’). Modern Kalmyk society also witnesses an increasing interest towards histories of clans. At the same time, processes of the 20th century resulted in the fact that nowadays the confessional (Buddhist) identity lies beyond any ethnic divisions.

Keywords: ethnic identity, religious identity, Kalmyks, ethnic groups, Buddhists, documents



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 68–74, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-68–74
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39 +615.322

Самообеспечение кочевников-скотоводов Монголии в условиях современности: пищевые и лекарственные ресурсы окружающей среды

Марина Михайловна Содномпилова¹

¹ доктор исторических наук, старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и социологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670031, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6). ORCID: 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

Аннотация. В 1990-х гг. медицинское обслуживание животноводов было одним из слабых звеньев в системе здравоохранения Монголии. Вместе с тем именно этот период характеризуется наиболее высокими показателями в области медицинского обслуживания в стране. В последующие годы углубление экономического кризиса привело к ухудшению уровня медицинского обслуживания, особенно в сельской местности. В настоящее время эта ситуация лишь осложнилась, внося свой вклад в растущую миграцию сельчан в города. Сложившуюся ситуацию подтверждают и собственные полевые исследования автора, проведенные в сельской местности Монголии в период с 2006 по 2012 гг. На этом фоне возрастает актуальность знаний кочевников о целебных и ядовитых свойствах растений. Спектр применения растений в быту сельчан довольно широк. Опыт предков помогает лечить ряд распространенных в среде сельского населения заболеваний — простудных, заболеваний пищеварительной системы, эндокринной системы, кожи и т. д. Лекарственные растения используются и для лечения домашнего скота. Ядовитые растения применяются для борьбы с хищниками. Множество полезных растений монгольской флоры дополняют рацион кочевников.

Ключевые слова: Монголия, медицинское обслуживание, фитолечение, ядовитые растения

Одной из ключевых социальных проблем Монголии, так и не решенных в советский и постсоветский периоды, является проблема медицинского и ветеринарного обслуживания [Грайворонский 1997: 41–56]. Медицинское обслуживание животноводов было одним из слабых звеньев в системе здравоохранения Монголии в 80-х гг. прошлого столетия. Вместе с тем именно этот период характеризуется наиболее высокими показателями в области медицинского обслуживания в стране. В последующие годы углубление экономического кризиса привело к ухудшению уровня медицинского обслуживания, особенно в сельской местности. В настоящее время эта ситуация лишь осложнилась. Неудовлетворительную оценку состояния сферы медицинского обслуживания дал в 2016 г. только по двум аймакам Монголии — Архангайскому и Убурхангайскому — посол Турции в Монголии Мурат Карагоз [Новости Монголии 2016].

Турция сотрудничает с Монголией именно в области улучшения медицинской помощи жителям сельских местностей. Итогом работы делегации посла в этих двух, в общем, близких к столице районах страны стало заключение о необходимости развития услуг скорой медицинской помощи, включающей подготовку инструкторов для повышения медицинской грамотности жителей отдаленных регионов, обновления медоборудования центров по оказанию скорой медицинской помощи, создания сети по приему вызовов скорой помощи. Очевидно, что в других, более отдаленных районах Монголии ситуация с медицинским обслуживанием населения и оказанием ветеринарной помощи домашним животным обстоит гораздо сложнее.

В XXI в. сокращение врачебных пунктов, острый дефицит медицинских кадров в сельской местности, нехватка оборудования и лекарственных средств все еще остаются основными проблемами Монголии. На этом фоне многовековой опыт кочевников, основанный на знаниях о целебных и опасных свойствах растений, вновь стал чрезвычайно востребован. Значимость в быту этих знаний как важной составляющей опыта кочевого образа жизни фиксировалась в полевых материалах, собранных автором в разных аймаках Монголии в 2006–2012 гг. [Нанзатов, Содномпилова 2007; Нанзатов, Содномпилова 2013].

На протяжении всей истории кочевников Внутренней Азии собирательство имело очень важное значение. Подтверждением этому служат археологические материалы, сведения из письменных источников. Безусловно, что традиции собирательства, сохранившиеся с древних времен, позволяют говорить и о наличии богатого опыта у монгольских кочевников в области фитолечения. Обширный перечень названий разных растений на монгольском языке представил в своей работе Г. Н. Потанин [Потанин 1883]. Этот перечень, насчитывающий более 50 видов, демонстрирует прекрасную осведомленность монголов о флоре своей местности. Кочевники хорошо знали, какие растения можно было употреблять в пищу, какие были ядовитыми, ведь яды с давних времен были излюбленным «оружием», с помощью которого в степи сводили счеты с врагами.

Профессор Ц. Хайдав, собиравший материал о лекарственной флоре Монголии, подчеркивает, что огромную помощь в этой работе ему оказывали местные жители, знатоки народной медицины, которые проживают во всех областях Монголии [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 10].

Знания кочевников о свойствах разных растений откладывались в процессе наблюдений кочевников за поведением диких и домашних животных и птиц, которые раскрывали тайну лекарственной силы растений. О тесной связи образов животных и растений в мировоззрении скотоводов, охотников и собирателей Внутренней Азии свидетельствует монгольская ботаническая терминология, в которой значительную часть составляют названия, так или иначе связанные с животными [Будаев 1960: 80–88].

Опыт охотников особенно богат сведениями о копытных (оленях, горных козлах, баранах), которые показывали людям разные лекарственные травы, целебные источники. Раненые олени, по сведениям бурятских охотников, поедают красную гвоздику, известную в народной медицине как кровоостанавливающее средство [История лекарственных ...], маралий корень. Аналогичные предания, связанные с гвоздикой разноцветной, были распространены и среди монгольских охотников и скотоводов. Это растение издавна применялось как кровоостанавливающее средство. Кочевники обнаружили, что раненые дикие козы или

бараны начинают поедать гвоздику, чтобы остановить кровотечение и ускорить заживление ран, а у погибших животных находили во рту и в желудке большое количество гвоздики [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 161].

Свойства растений местной флоры хорошо знакомы и домашним животным, которые не поедают ядовитые травы. Примечательно, что животные из других районов, не знакомые с местными ядовитыми травами, поедают их и нередко погибают от отравления. Так, например, растение *мунх харгана* (аммопитант монгольский), произрастающее в гобийских районах Монголии и считающееся очень ядовитым, местный скот не поедает. Но в засушливые годы скот, перекочевавший из других мест, поедает цветы и листья этого растения, в связи с чем имеются случаи отравления [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 161].

Аналогичная ситуация на летних пастбищах Киргизии джайлоо описывалась известным советским писателем Ч. Айтматовым. Дорогой племенной жеребец донской породы погиб на пастбище, которое, к слову, называлось «Ядовитый луг». На вопрос ветеринара, приехавшего из Фрунзе для расследования данного случая, почему местные лошади не погибают, старики ответили, что они знают ядовитые растения и не едят их. Незнакомый же с местной флорой племенной жеребец съел ядовитую траву и погиб [Айтматов 1979: 151–152]. Данный феномен позволяет говорить о том, что и у копытных животных опыт проживания в определенной местности передается от поколения к поколению, от матери к детенышу. Разумеется, что поведение домашнего скота фиксируется кочевниками и способствует накоплению знаний об окружающей среде.

Широко распространены в Монголии астрагалы (монг. *хунчир*). В Монголии род астрагалов представлен 59 видами. Все они считаются ядовитыми растениями. Надземная его часть является ядовитой, и монгольский скот весной часто страдает от отравлений. Массовое отравление скота происходит в период цветения астрагалов в мае–июле. С этим периодом связано проведение известной в Монголии игры *цагаан мод хаях* (букв. ‘бросать белую палочку’), которая, по мнению Д. Тангада, является, в первую очередь, обрядовым действием, направленным на «профилактику» отрав-

лений домашних животных [Тангад 2014: 86–94].

В народной медицине применялся корень этого растения. «Корень сушили в тени, а затем варили с мясом, считая его энергетическим и придающим силы организму средством. Во время походов всегда имели при себе корень хунчира, который принимали при усталости, кровотечениях, при ранении и прочих заболеваниях. В древности кочевники считали его универсальным лекарством» [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 52].

Астрагал изменчивый — типично пустынное растение, произрастающее в Алашанской Гоби и южной части Гобийского Алтая, в Южногобийском аймаке. Растение очень ядовито. Местное население применяет его от зубной боли [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 179].

Помимо лечебных целей, растения с ядовитыми свойствами применялись скотоводами для уничтожения хищников. Так, например, корни аконита северного, аконита Турчанинова монгольские араты измельчают в порошок, смешивают с кровью убитых животных и используют для отравления хищников [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 194]. Соки ядовитых растений входили в составы мазей, которыми обрабатывали раны и ссадины у домашнего скота с целью уничтожения личинок мух в ранах животных [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 198].

У современных скотоводов известностью пользуется *алтан гагнуур* (четырёхлистник золотистый) [БАМРС 2001: 330], который в монгольской фармакологии называют родиолой розовой¹. Его наделяют жаропонижающим и противовоспалительными свойствами. Автору удалось не только наблюдать, но и принимать участие в приготовлении лекарственного отвара этого растения для лечения недавно отелившейся коровы. Отвар, по сообщению информантов, должен был способствовать ускорению отделения последа у животного [ПМА: Мунхтор].

Как отмечает профессор Ц. Хайдав, множество видов родиолы розовой (550 видов) распространены в Монголии в разных

¹ Флора Монголии требует более глубокого детального исследования, поскольку зачастую в разных источниках названия, признаки одних и тех же растений не совпадают.

климатических условиях и называются населением по-разному. Так, например, к востоку от Улан-Батора это растение называют *могойн идээ* ('змеиная еда'), в окрестностях Улан-Батора — *алтан гагнуур*, встречаются также названия *их увс* (букв. 'большая трава'), *хаан увс* (букв. 'хан-трава'), *алтаан ундэс* ('золотой корень') и др.

Скотоводы собирают корневища растений осенью, высушивают и варят в воде или в бульоне. Дают истощенным и обессиленным животным. Родиола розовая способствует сращению костей, заживляет раны. Население гор Монгольского Алтая использует корни этого растения как хорошее средство при переломах [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 172].

К числу наиболее распространенных заболеваний кочевников Монголии относятся заболевания дыхательных путей. В 1980-х гг. в сельской местности доля этих заболеваний составляла 37,2–65,8 %. Высокий процент этих заболеваний связан с суровыми природно-климатическими условиями страны. На втором месте стоят заболевания пищеварительного тракта [Грайворонский 1997: 50]. В данной связи население уделяло более пристальное внимание лекарственным растениям, способствующим излечению этих типов заболеваний.

Флора Монголии также богата растениями, снимающими жар, облегчающими кашель. Одним из таких растений издавна считается *Гоби гоёо* (*Synopodium coccineum*) — редкое растение полупустынной зоны. Монголы в вареном виде употребляют его в пищу, дают на корм скоту. Кроме того, это растение издавна считалось хорошим жаропонижающим средством. Об этом свойстве растения узнал от монголов Н. М. Пржевальский [Пржевальский 1948: 117]. Растение до сих пор пользуется высоким спросом в соседнем Китае [ПМА: Пурэвцэрэн].

Среди растений, часто употребляемых при простуде, — тимьян, или богородская трава; клопогон вонючий; аконит Турчанинова (листья); софора лисехвостая. Кишечные расстройства лечили такими известными растениями, как бадан, ревень. Бадан традиционно применяли как жаропонижающее и вяжущее средство при диарее, воспалении желудка и кишечника. Его корневища высушивали и использовали порошок как присыпку при потнице у детей [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 113]. В таеж-

ных районах это растение употребляли и вместо чая.

Вансэмбэрру (*Saussurea Involukrata*) — очень редкое растение высокогорного Монгольского Алтая, занесенное в Красную книгу Монголии. С древности сохранилось его название *тэнгэрийн цэцэг* ('цветок неба'). В прежние времена монголы верили, что утренняя роса, собранная с чашечки цветка, продлевает жизнь. Цветы засушивают и используют как средство при заболеваниях легких (туберкулезе), простуде и др. [ПМА: Пурэвцэрэн].

Как лекарство в степных районах Монголии употребляли грибы, которые называют *цагаан моог* (букв. 'белый гриб') [Жуковская 1988: 77–78]. Возможно, речь идет о дождевике, который широко применяют для лечения ран, ожогов. В смеси с желчью животных дождевик применяется как кровоостанавливающее средство. Араты-скотоводы в повседневной жизни для лечения различных ран и потертостей у лошадей используют золу дождевика. Его сжигают в герметически закрытом сосуде, чтобы не выпускать дым [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 165].

Распространенной проблемой среди кочевников были кожные заболевания. Для лечения ран, гнойных поражений кожи, язвочек, рожистых воспалений применяли остролодочник тысячелистный. В народной медицине его называют «черным медикаментом сибирской язвы», ибо он способствует излечению этой болезни [Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985: 191].

Флора Монголии представляет и важный пищевой ресурс для сельских жителей, особенно — богатая растительность северных лесных районов страны. В пищу употребляют большое разнообразие видов дикого лука. Любимой пищей монголов остаются луковицы саранки, которые к тому же обладают лечебным эффектом. Местами собирают *мэхээр* — корни гречихи живородящей, которая в прошлом входила в число основных растений, употребляемых в пищу [Дамдинов 1997: 44–51]. Многие таежные растения завариваются вместо чая разнообразными ягодами, орехи значительно обогащают рацион кочевников. Многие монголы стали употреблять в пищу и грибы.

Таким образом, в условиях дефицита медицинской и ветеринарной помощи в сельских районах Монголии многовековой опыт

кочевников в области фитолечения, знания о растениях, пригодных в пищу, ядовитых, лекарственных растениях являются чрезвычайно востребованными, особенно для населения, занятого в традиционной отрасли хозяйства монголов — скотоводстве.

Сохранение подобных знаний необходимо для продолжения фитохимических, фармакологических исследований монгольской флоры и клинических испытаний лекарственных растений. В контексте перспективы расцвета таких направлений в медицине, как монгольская медицина и фармацевтика, активное развитие которых происходит сегодня в Автономном районе Внутренняя Монголия Китая (АРВМ КНР), данные этих исследований особенно востребованы.

В настоящее время АРВМ КНР внес отрасль услуг монгольской медицины и фармацевтики в перечень проектов в рамках строительства «Пояса и пути»¹. Китай и Монголия совместно планируют подать заявление о внесении монгольской медицины и фармацевтики в список Мирового нематериального культурного наследия [Новости Монголии 2016]. Перспектива встроиться в данный проект существует и у приграничных с Монголией российских регионов, в частности, у Республики Бурятия, в которой также успешно развивается направление «Восточная медицина» на базе «Центра Восточной медицины» и Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Правительства Российской Федерации № 14.W03.31.0016 «Динамика народов и империй в истории Внутренней Азии».

ПОЛЕВОЙ МАТЕРИАЛ АВТОРА / AUTHOR'S FIELD DATA

ПМА: информант Мунхтор, халха-монгол, Хужирт сомон Убурхангайского аймака Монголии, 2008. [Informant Munkhtör, Khalkha Mongolian, Khujirt Sum (district), Övörkhangaï Aimag (province), Mongolia, 2008.]

ПМА: информант Пурэвцэрэн, 1971 г. р., хошут, Булган сомон Кобдоского аймака Монголии, 2011 [Informant Purevtseren, born 1971, Khoshut, Bulgan Sum, Khovd Aimag, Mongolia, 2011.]

¹ Речь идет о реализации в КНР проекта «Один пояс, один путь». — *Ред.*

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Айтматов 1979 — *Айтматов Ч.* В соавторстве с землею и водою... Очерки, статьи, беседы, интервью / авт. пред. В. Левченко. 2-е изд. Фрунзе: Кыргызстан, 1979. 406 с. [Aytmatov Ch. *V soavtorstve s zemleyu i vodoyu... Ocherki, stat'i, besedy, interv'yu* [In Co-Authorship with Land and Water... Essays, articles, talks, interviews]. Foreword by V. Levchenko. 2nd ed. Frunze: Kyrgyzstan, 1979. 406 p. (In Rus.)]
- БАМРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь. Т. I. А–Г / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. М.: ACADEMIA, 2001. 520 с. [*Bol'shoy akademicheskii mongol'sko-russkii slovar'* [Great Academic Mongolian-Russian Dictionary]. Vol. 1. A–G. G. Ts. Pyurbeyev (ed.). Moscow: ACADEMIA, 2001. 520 p. (In Rus. and Mong.)]
- Будаев 1960 — *Будаев Ц. Б.* О флористической терминологии (на материалах бурятского, монгольского и калмыцкого языков) // Труды бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 3. Серия «Востоковедение». Улан-Удэ: Тип. Министерства культуры БурАССР, 1960. С. 80–88. [Budaev Ts. B. Revisiting floral terminology (a case study of Buryat, Mongolian and Kalmyk languages). *Trudy buryatskogo kompleksnogo nauchno-issledovatel'skogo instituta*. Is. 3. Series 'Oriental Studies'. Ulan-Ude: Ministry of Culture of Buryat ASSR, 1960. Pp. 80–88. (In Rus.)]
- Грайворонский 1997 — *Грайворонский В. В.* Современное аратство Монголии. Социальные проблемы переходного периода 1980–1995 гг. М.: Вост. лит., 1997. 184 с. [Grayvoronsky V. V. *Sovremennoye aratstvo Mongolii. Sotsial'nyye problemy perekhodnogo perioda 1980–1995 gg.* [Mongolia's present-day arats: social problems of the transition period (1980–1995)]. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1997. 184 p. (In Rus.)]
- Дамдинов 1997 — *Дамдинов Д. Г.* О растительной пище монгольских народов // Монголоведные исследования. Вып. 2. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. С. 44–52. [Damdinov D. G. Revisiting plant food of Mongolic peoples. *Mongolovednyye issledovaniya*. Is. 2. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of Sib. Branch of RAS, 1997. Pp. 44–52. (In Russ.)]
- Жуковская 1988 — *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 195 с. [Zhukovskaya N. L. *Kategorii i simbolika traditsionnoy kul'tury mongolov* [Traditional Mongolian cul-

- ture: categories and symbols]. Moscow: Nauka, 1988. 195 p. (In Rus.)]
- Нанзатов, Содномпилова 2007 — Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. Монголия от Убэрхангая до Хубсугула. Маршрут летней экспедиции 2007 г. // Культурное наследие народов Центральной Азии. Полевые исследования 2007 г. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. С. 25–67. [Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. Mongolia: from Övörkhangaï to Khuvsgul. The route of the 2007 summer expedition. *Kul'turnoye naslediye narodov Tsentral'noy Azii. Polevyue issledovaniya 2007 g.* Ulan-Ude: Buryat Scientif. Center of Sib. Branch of RAS, 2007. Pp. 25–67. (In Rus.)]
- Нанзатов, Содномпилова 2013 — Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М. В Монгольской Джунгарии. Этнографические зарисовки // Культурное наследие народов Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 5–28. [Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M. In Mongolia's part of Dzungaria. Ethnographic sketches. *Kul'turnoye naslediye narodov Tsentral'noy Azii.* Is. 3. Ulan-Ude: Buryat Scientif. Center of Sib. Branch of RAS, 2012. Pp. 5–28. (In Rus.)]
- Потанин 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. Материалы этнографические. Санкт-Петербург, 1883. 1029 с. [Potanin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii. Vypusk IV. Materialy etnograficheskoye* [Essays on Northwest Mongolia. Is. 4. Ethnographic materials]. St. Petersburg, 1883. 1029 p. (In Rus.)]
- Пржевальский 1948 — Пржевальский Н. М. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. М.: ОГИЗ, 1948. 406 с. [Przhevalsky N. M. *Iz Zaysana cherez Khami v Tibet i na verkhov'ya Zheltoy reki* [From Zaysan through Hami to Tibet and towards the Yellow River headwaters]. Moscow: OGIZ, 1948. 406 p. (In Rus.)]
- Хайдав, Алтанчимэг, Варламова 1985 — Хайдав Ц., Алтанчимэг Б., Варламова Т. С. Лекарственные растения в монгольской медицине. Улан-Батор, 1985. 390 с. [Khaidav Ts., Altanchimeg B., Varlamova T. S. *Lekarstvennyye rasteniya v mongol'skoy meditsine* [(Traditional) Mongolian medicine: medical herbs]. Ulaanbaatar, 1985. 390 p. (In Rus.)]
- Тангад 2014 — Тангад Д. Монгольская народная игра «цагаан мод хаях» // Монголын угсаатны зүйн судалгаа. V. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2014. С. 86–94. [Tangad D. 'Ttsagaan mod khayakh': a Mongolian folk game. *Mongolyn ugsaatny zuyn sudalгаа.* Is. V. Ulaanbaatar: Monkhiyn useg, 2014. Pp. 86–94. (In Rus.)]

ИНТЕРНЕТ-ИСТОЧНИКИ / INTERNET SOURCES

- История лекарственных ... — История лекарственных растений [электронный ресурс] // URL: <http://www.mordovnik.ru/istoriya> (дата обращения: 05.09.2012). [*Istoriya lekarstvennykh rasteniy* [History of medicinal plants]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 5 September 2012). (In Rus.)]
- Новости Монголии 2016 — Новости Монголии [электронный ресурс] // URL: <https://www.polpred.com/?ns=1&cnt=107§or=26> (дата обращения: 26.07.2018). [*Novosti Mongolii* [News of Mongolia]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 26 July 2018). (In Rus.)]

Self-Supply of Mongolian Nomadic Pastoralists in Modern Conditions: Environmental Food and Herbal Medicine Resources

*Marina M. Sodnompilova*¹

¹ Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Sociology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhjanova St., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation). ORCID: 0000-0003-0741-0494. E-mail: sodnompilova@yandex.ru

Abstract. In Mongolia, the problems of medical care for nomadic livestock breeders, veterinary services for livestock have always been relevant enough. Medical service of cattle breeders was one of the weak links in the health care system of Mongolia in the 1980s. At the same time, this period is characterized by the highest indicators in the field of medical services in the country. In subsequent years, the deepening economic crisis led to a deterioration in the level of medical care, especially in rural areas. At present, this situation has only become more complicated, contributing to the growing migration of villagers to cities. The author's field research also allows talking about the reduction of medical posts, shortage of medical personnel in rural areas, equipment and medicines as such. Against this background, the urgency of knowledge of nomads about the herbal medicinal and poisonous properties of plants is growing. The field materials collected by the author in different regions of Mongolia between 2006 and 2013 show that knowledge of plant properties was an important component of the experience of the nomadic way of life, which is still in demand today. The range of application of plants in the life of the villagers is quite wide. The experience of ancestors helps to treat a number of common diseases among the rural population — catarrhal diseases, diseases of the digestive and endocrine systems, skin, etc. Medicinal plants are also used for the treatment of livestock. Poisonous plants are used to combat predators. Many useful plants of the Mongolian flora complement the diet of nomads.

Preservation of such knowledge is necessary for the continuation of phytochemical, pharmacological studies of the Mongolian flora and clinical trials of medicinal plants. The current rise of Mongolian medicine industry and pharmaceuticals in neighboring China determines the prospects for exploring the Mongolian flora. The service industry of Mongolian medicine and pharmaceuticals has become one of the most important projects ('Belts and Ways'). It is well possible that this direction of medicine will enter the list of the World Intangible Cultural Heritage in the near future.

Keywords: Mongolia, herbal medicine, poisonous plants, wild animals, diseases

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 75–85, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-75-85
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 39

«А «плохую» шею мы оставим дома...» (о символике шейных позвонков в свадебной обрядности калмыков)*

Татьяна Исаевна Шараева¹

¹ старший научный сотрудник, отдел истории, этнологии и археологии, Калмыцкий научный центр РАН (358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И.К.Илишкина, д. 8). ORCID: 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается символика шейных позвонков барана в свадебной обрядности калмыков. В современной свадебной обрядности шейные позвонки барана всегда оставляют в пределах домашнего пространства, что объясняется существованием поверья о них как о «плохом» мясе, которое не годится для обрядовой трапезы, а может быть употреблено только в качестве повседневной пищи. В различных источниках по обрядовой культуре калмыков нет сведений и пояснений о шейных позвонках барана и ритуальных действиях с ними. Привлечение сравнительно-сопоставительного материала по свадебной обрядности тюрко-монгольских народов позволило выявить семантику шейных позвонков ритуального животного и реконструировать обрядовые действия с ними в канве традиционной свадебной обрядности калмыков.

В обрядовой культуре тюрко-монгольских народов, в том числе калмыков, семь шейных позвонков отождествляются с образом предка, с семью поколениями предков и близких родственников, а атлант — с предком-основателем рода. Многочисленные примеры использования частей бараньей туши в различных свадебных обрядах указывают, что через них и «воссоздание» тела предка достигается взаимосвязь для испрашивания покровительства, надления витальностью, чадородием от него, налаживание связей, необходимых для семейной жизни новобрачных, с божествами и покровителями различных уровней.

Мы пришли к выводу, что локализация шейных позвонков в качестве подношения в пространстве традиционного жилища во время проведения свадьбы у калмыков была обусловлена представлениями о взаимосвязи жертвенного животного с культом предков и существовавшими онгонами, практика изготовления которых была искоренена буддизмом к концу XIX в. В канве традиционной свадебной обрядности считалось, что посредством действий с шейными позвонками можно достичь контакта с предками для испрашивания жизненности, чадородия и покровительства. В современной калмыцкой свадебной обрядности отсутствие обрядовых действий с шеей животного и оставление только в семейном пространстве является утратой первоначальных знаний о ней вследствие табуации.

Ключевые слова: калмыки, свадебная обрядность, зоолатрические культы, баран, шейные позвонки

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Комплексное исследование этнических культур монгольских народов в условиях социокультурного взаимодействия» (№ госрегистрации 115062510041).

Современная свадебная обрядность калмыков включает значительно трансформированные обряды и ритуалы традиционного комплекса, которые, несмотря на изменения самой структуры свадьбы, исчезновение некоторых этапов, обусловленных кочевым бытом, и объединение в настоящее время других, сохраняют социализирующее значение, мировоззренческие представления, закрепляют новые родственные связи, отображают этническое своеобразие.

Отправляясь за невестой, представители свадебного поезда жениха берут с собой:

1) кисломолочный продукт *цаһан идэн*, водку, сладости, масло в качестве ритуального угощения для получения разрешения на вход в дом родителей невесты — *зәңг орулһн* (букв. калм. 'внесение вести');

2) баранью голову, обернутую внутренним жиром, сладости, мучные изделия борцоги (*боорцг*), масло и молоко — для подношения божествам (*дееж*);

3) борцоги, сладости, вино — угощение для снох рода жениха (*берэчүдин хөв*);

4) пачку чая, молоко, масло для приготовления чая и бутылку водки — для ритуального благословения, окропления и вкушения, что означает благословление приданого невесты — *өвин цэ* (букв. калм. 'чай приданого');

5) кроме того, везут большое количество борцов, сладостей, оговоренное количество спиртных напитков (количество водки, вина, коньяка или шампанского зависит от приданого невесты), вареное мясо барана и одну живую овцу для совершения обряда жертвоприношения огню — *һал тәәлһн*.

Как и прежде, при доставлении частей вареной бараньей туши обращается внимание на то, чтобы все ее части были в наличии, так как отсутствие одной из них могло осложнить положение, «вызвать отсрочку свадьбы и даже отказ принимать прибывших гостей» [Эрднеев 1970: 195].

Части сваренной бараньей туши укладывают в анатомическом порядке: сначала кладут задние ноги, крестец, сердце, печень, обернутую внутренним жиром, желудок с кровью, почки, обе части ребер, грудинку, обе передние ноги, голени (три, одну оставляют дома) и баранью голову без нижней челюсти и языка. При разделывании туши следят за целостностью костей, поэтому ее разделяют на части при помощи только ножа по сочленениям.

Необходимо отметить, что существуют незначительные варианты, обусловленные родовыми традициями: везут четыре голени, а не три, баранью голову везут целой, не удаляя нижнюю челюсть, вместо вышеуказанных значимых внутренностей доставляют только *зөрм*¹ — нанизанные на тонкую обструганную палочку кусочки внутренностей, которые, согласно народным представлениям, связаны с понятиями витальности, чадородия, родственных связей и эмоций [Шараева 2015: 74–84].

Несмотря на существование представлений об обязательном доставлении всех частей бараньей (или овечьей) туши, что связано с зоолатрическими культами и мифологическими мотивами об умирающем и воскресающем животном в этнической картине мира у калмыков, шейные позвонки всегда оставляют в пределах домашнего пространства. С чем это связано? Почему везут все части туши животного, кроме шеи? Оставление шейных позвонков объясняется существованием поверья о них как о «плохом» мясе, которое не годится для обрядовой трапезы, а может быть употреблено только в качестве повседневной пищи. В различных источниках по обрядовой культуре калмыков нет сведений и пояснений о шейных позвонках барана и ритуальных

¹ Состав *зөрм* может быть различным: кусочки 1) печени, легкого, почки, сердца, прямой кишки; 2) того же, но сверху обмотанные внутренним жиром семжи; 3) печени, прямой кишки, рубца; 4) печени, легкого, почки, сердца, прямой кишки, внутреннего жира, которые сверху обмотаны тонко нарезанными полосами из рубца так, чтобы оставался один длинный конец, выступающий по центру полученного «кокона»; 5) печени, легкого, брыжейки, сычуга и кусочек мяса с грудинки *өрчин махн*. В повседневной практике приготовления бараньих внутренностей *дотр* (=дотур) термином *зөрм* называют тонкие кишки барана *нэрн гесн*, сложенные так, что их форма напоминает «косичку». Для этого один конец кишки зажимают большим и указательным пальцами левой руки и наматывают оставшуюся часть на ладонь так, чтобы диаметр образовавшегося круга составлял примерно 15–20 см. Таким способом наматывают на ладонь с напуском всю тонкую кишку, оставляя длинный конец. Оставшейся частью «плетут косичку» *зөрм*: из-под обмотанной части на ладони выводят петлю, из нее следующую и т. д., пока плетение не закончится. Конец кишки вытягивают из последней петли для ее закрепления.

действиях с ними. Возникает вопрос: «Почему в современной калмыцкой обрядовой культуре с шейными позвонками барана связано такое поверье?».

Если обратиться к свадебной обрядности тюрко-монгольских народов, то можно выделить определенные значимые обряды с использованием шейных позвонков. Так, у баятов Монголии, по сведениям А. Очир и Г. Р. Галдановой, молодым вручали шейную часть барана перед брачной ночью. Ее заранее отваривали и подвешивали на верхний конец (головку) *толгой* правой стенки юрты. Каждый из новобрачных трижды откусывал кусок мяса и съедал, после этого их укладывали на брачном ложе, на котором заранее были постелены друг на друга три войлочные подстилки невесты и три войлочные подстилки жениха. Подголовник клали в изголовье, непременно обратив лицевой стороной к очагу, затем молодоженов накрывали одеялом. Этот обряд назывался «соединение подголовников» (*дэр нийлуулэх*) [Очир, Галданова 1992: 47–48].

Сходным с описанным был обряд *дэр нийлуулэх* у алтайских урянхайцев. «Перед брачной ночью на кровати молодых застилали три войлочных подстилки невесты с каймой зеленого цвета, поверх них — три с каймой красного цвета жениха. Большой подголовник *их дэр* клали в изголовье, обратив лицевой стороной к очагу, всё накрывали одеялом. Новобрачных сажали на подготовленное ложе и подавали им сваренный шейный позвонок барана, который был заранее подвешен к верхнему концу правой стенки юрты (*ханьин толгой*). Каждый из молодых трижды откусывал кусочек мяса. После этого молодых укладывали и накрывали одеялом» [Лхагвасурэн 2013: 126–127].

В современном калмыцком языке терминами *дер негдүлх* (букв. ‘соединять подушки’), *толһа негдүлх* (букв. ‘соединять головы’), *толһаһан нишлүлх* (букв. ‘сливаться головами’) маркируется собственно свадьба (*хүрм*). О желающих вступить в брак говорят: *эдн толһаһан нишлүлх седжэнэ* (букв. ‘они хотят слить головы’ (слиться головами)), *дерэн негдүлх седжэнэ* (букв. ‘хотят объединить подушки’).

Термином *дерэн нишлүлх* обозначается в канве современной свадебной обрядности обряд шитья подушки молодоженов *дерин һадр уйлһн*: со стороны жениха привозят подушку, отрез ткани для изготовления наволочки на нее, нитки, иголки, масло, спирт-

ное для совершения ритуала благословения готовой подушки. Вариантом обряда является изготовление наволочки для двух сложенных вместе подушек: одну привозит с собой жених, другую берут из приданого невесты. В данном случае подразумевается и «соединение» подушек, и союз молодоженов, и сам факт происходящей свадьбы.

После шитья наволочки глава свадебного кортежа жениха *хүрмин ахлач* обмазывает четыре конца подушки сливочным маслом и произносит благопожелание. В этом обрядовом действии проявляется символическая «продуцирующая функция» подушки, которая, как считается, символизирует супружеское ложе. Данный обряд, вероятно, является остаточным проявлением изготовления приданого невесты совместно родными брачующихся, который в традиционной свадебной обрядности завершал цикл предсвадебных обрядов¹.

Вместо традиционной войлочной подстилки *ширдг* в настоящее время используют современные матрасы небольшого размера для совершения ритуала поклонения невесты на пороге дома родителей жениха. Согласно свадебным традициям XIX в., при проведении обрядов принятия невесты она должна была сидеть на белой двойной подстилке, которую привозила с собой. На этой же подстилке усаживали жениха и невесту при проведении обряда бракосочетания. Белый цвет подстилки символизировал невинность и чистоту помыслов, войлок — плодovitость, а ее двуслойность семантически приравнивалась к соединению двух судеб.

После совершения обрядов эту войлочную подстилку помещали на постель новобрачных. Современные матрасы, использовавшиеся в ритуале поклонения невесты на пороге родительского дома, впоследствии используются калмыками в быту только членами семьи. Можно предположить, что войлочная подстилка как атрибут

¹ Для изготовления приданого, выбрав благоприятный день, прибывали с подарками и угощением мать жениха и 4–5 женщин. С собой они привозили шкуры, ткани, принадлежности для шитья. Раскрой вещей производился в день прибытия, пошив занимал несколько дней. За это время изготавливалось несколько комплектов зимней и летней одежды замужней женщины, постельные принадлежности и предметы быта, как, например, волосные и шерстяные веревки для установки войлочного жилища, кожаные сосуды для молока и хранения чая и т. д.

обряда могла сменить сырую шкуру барана, специально забитого для свадебного ритуала. Этот обычай был характерен для тюрко-монгольских народов и назывался «вхождение в огонь», так как шкура использовалась для обрядов поклонения огню очага, во время проведения которых невеста садилась на расстеленную сырую шкуру барана около огня со стороны порога [Обряды 2002: 133].

По данным К. В. Вяткиной, у монголов «перед возвращением свадебного поезда жениха молодые должны войти в жилище родителей невесты, где накануне им были оставлены шейные позвонки. С приходом молодых их кладут в белый мешочек и дают трижды надкусить. При этом отец невесты в этот момент должен держать баранью голову с сердцем *зүлд* (здесь, вероятно, подразумевается весь ливер *зүлд* — неразделенные трахея, сердце, печень, легкие. — Т. III.)» [Вяткина 1960: 209]. Дополнительно в работе К. В. Вяткиной в разделе «Народные предания, поверья, предания и легенды» есть сведения, что «когда кто-либо женится, то на обед в течение трех дней должны варить шейные позвонки, мясом с которых молодой муж делится с женой. Это означает, что жизнь молодых должна быть такой же крепкой, как шея животного» [Вяткина 1960: 244]. Эти сведения даны без указания, представители какой этнической группы приживаются данной традиции.

В канве традиционной свадебной обрядности калмыков обряд жертвоприношения огню проводился и на стороне невесты, и на стороне жениха, что было связано с обрядами отделения и обрядами принятия невесты из одного рода в другой, представлениями о ритуальной «смерти» невесты в своем роду и «возрождении» ее в новом, в том числе через «реинкарнацию жертвы» во время обряда жертвоприношения огню — *һал тәәһһн*.

Представители субэтнических групп дербетов и торгутов проводили обряд *һал тәәһһн* на стороне невесты в день отъезда свадебного поезда на сторону жениха, у хошутов, свадебный комплекс которых имел много матрилокальных черт, согласно сведениям П. Небольсина, совершался в хотоне невесты после обряда бракосочетания перед брачной ночью [Небольсин 1852: 76]. На стороне жениха у дербетов и торгутов обряд *һал тәәһһн* проводился после проведения основных обрядов и ритуалов приобщения невесты к роду жениха.

Ритуальные составляющие и действия в обряде и у невесты, и у жениха имели сходные черты, основной целью было призывание души к перерождению через подношение жертвы огню ритуальным животным. В XIX в. калмыки при проведении данного обряда в белый мешок укладывали знаковые части туши животного *далгана махн* (сердце, печень, двенадцатиперстная кишка, прямая кишка, диафрагма, сычуг, жир с грудной клетки) и подвешивали их над семейной кроватью; подвешивалась правая передняя нога *далгана ха* под кроватью «между кошмой и жердью»; нижнюю половину головы и крестцовую часть устанавливали в качестве подношения божествам *дееж* [Душан 2016: 319]. И. Житецкий в описании жертвоприношения огню на свадьбе указывал, что «...отец спинную часть с курдюком и голову барана ставит в табык перед бурханами; первый шейный позвонок (подчеркнуто мной. — Т. III.) кладет в „бурхани оргё“ под унину под кошму; легкие, сердце, почки, печень, заднепроходную кишку, сваренный и наполненный кровью желудок <...>, шкуру с груди с жиром, предварительно опаленную, кладет в какую-нибудь посуду или в овчинную шубу или в сумку из кожи» [Житецкий 1893: 24], затем делает круг вокруг жертвенного костра.

Во время чтения молитв и совершения призывания *хуру* взмахами рук участниками обряда мать берёт правую переднюю ногу животного, которая висела на унине (жердь для установки дымохода) рядом с алтарем, и передает ее по кругу посолонь. После обряда «...ногу сырую снова вешают в „бурхани орьге“, где она должна оставаться три дня, мешок с внутренностями держат спрятанным в сундуке до другого дня, когда все разрезают на куски по числу кибиток в хотоне и съедают <...> кроме желудка с кровью, который хранят три дня. Через три дня желудок и ногу съедает семья и родственники жениха» [Житецкий 1893: 24].

В современной свадебной обрядности калмыков правую переднюю ногу используют в цикле послесвадебных обрядов: при совершении жертвоприношения доставленной на свадьбу овцой через несколько дней после свадьбы сырую правую ногу вручают снохе, которая должна сидеть во время обряда на полу, расстелив подол своей одежды. В отсутствии практики надевания традиционного костюма замужней женщины в настоящее время, ей надевают верхнюю

одежду или халат свекрови, что, вероятно, символизирует смену статуса и наличие одежды замужней женщины. Во время обряда сноха должна совершать трижды круговые движения *хурулх* этой бараньей ногой, установив ее копытом на подол своей одежды, предварительно вложив монету в раздвоенную часть копыта животного. Подобные обрядовые действия считаются обращением к предкам для принятия вновь прибывшего члена семьи под покровительство и «закреплением» его на новой территории.

Во время забоя тушу барана калмыки разделяют на следующие части: грудинку, две передних ноги с 12 ребрами и плечевыми костями, две задних ноги, спинную часть и шею [Эрендженов 1980: 76]. Голову и ливер (калм. *зүлд* — неразделенные при разделке трахея *мөөрсн*, печень *элкн*, легкие *оошк*, сердце *зүркн*) выделяют в настоящее время по отдельности, что противоречит традиции. Отделенные ливерные части вместе с промытыми внутренностями используют для приготовления блюда *дотр* (=до-тур).

Спинную часть туши животного составляют шейные позвонки *кузун* (первый позвонок — атлант, у основания черепа; второй — аксис, который позволяет поворачивать голову; с третьего по шестой (калм. *сер-кузун*) — шея), грудные позвонки с седьмого шейного до поясничных *амн-нурһн*, крестец с семью крупными поясничными позвонками *ууц*, хвост *сүл*. При проведении обряда жертвоприношения огню *һал тәәлһн*, имеющего и календарное, и семейное значения, разделка туши ритуального животного производится по суставам.

С отваренных частей туши хозяин дома, в котором проводится обряд, должен отделить первый шейный позвонок как символ крепости семьи. Мясо с этого позвонка должны есть все представители мужской части рода. Шея, крестец с хвостом и грудинка отвариваются отдельно для совершения подношения божествам *дееж*, а в обрядовых действиях шея, левая передняя и правая задняя нога барана являются символами всего животного [Бакаева 2009: 90].

В повседневной жизни из шейных позвонков готовят бульон, который, как считается, получается наваристым и калорийным и в случае заболевания и ослабления организма человека может положительно воздействовать на него. Мясо с шейных по-

звонков, которого обычно бывает немного, съедают глава семьи и его жена, могут дать детям; вышедшим замуж дочерям и их детям не дают. Небольшое количество мяса на позвонках либо обгрызается, либо полностью срезается небольшим ножом (букв. *кузу мөлжх* 'грызть зубами кости шеи').

У саянских тюрков первый шейный позвонок, два первых правых ребра и бедренную кость обязательно варили вместе с первым блюдом свежего мяса. Первые два ребра и атлант никто не имел права кушать, кроме хозяина — иначе не будет плодиться скот. Существовал строгий запрет на поедание мяса шейных позвонков детьми, так как существовало поверье, что от съеденного у них будет болеть шея.

Сваренную шею животного необходимо обглаживать, не пользуясь ножом. Мужчина произносил заклинание: «Ты, вожак черной головы, ты, младший шейный позвонок, в трудную минуту не бросай, если упаду — не калечься. Атлант никогда не выбрасывали на улицу, а хранили дома. Хозяин в нем видел оберег своей головы. При перекочевках атлант насаживали на палочку, которую втыкали в золу очага со стороны дверей, чтобы утащила какая-нибудь собака. Верили, что от этого шея ребенка будет крепче. В иных случаях засовывали внутрь атланта травинку¹ и бросали в огонь, три раза читая заклинание *Хурай* [Бутанаев, Монгуш 2005: 118].

У бурят при разделке туши существовал запрет на угощение гостей шейными позвонками, особенно крайним позвонком со стороны шеи (бур. *хара һазр*) [Тугутов 1958: 146]. Тувинцы же отвозили несколько шейных позвонков барана с большими отростками отцу, который, в свою очередь, отдавал их своему пастуху. Во время поездок в гости к родителям тувинцы отвозили угощение для двух семей — родителей и брата отца. Для родителей предназначали *ужа* и все спинные позвонки, примыкающие к ней, левую переднюю и заднюю ногу. Для второй семьи — голову, грудную кость,

¹ Ср.: у калмыков существует традиция разрезания травинки, положенной поперек на корень языка, перед отделением нижней челюсти животного. Перед рассказом о приметах двадцать пятого позвонка барана *яс кемәллһн* эту кость необходимо насадить на палочку. Таким образом осуществляется защита значимых частей туши животного и обеспечивается возможность последующих перерождений.

правую переднюю и заднюю ноги, колбасу из мяса диафрагмы. Позднее стали делить мясо на три семьи близких родственников, в первую очередь, предназначалось родителям [Потапов 1969: 183].

Еще одним значимым моментом в контексте рассмотрения нами материалов является то, что у тувинцев запрещалось подавать в качестве угощения не только шейные позвонки, но и кости нижней части передних ног. Если шейные позвонки в обрядовой культуре тюрко-монгольских народов семантически связаны с головой, а через нее — верхом, небом, предками и наделением витальностью, то ножки животного — с землей, детьми, родственниками по материнской линии.

У калмыков существует обычай дарения детям бараньей/овечьей голени с копытцем *зе бэрлһнэ йосн* родными их матери *наһцхнр*. Перед вручением голень *шиир* осмаливают, отваривают, затем насаживают на небольшую обструганную палочку. При получении ритуальной голени совершают символический отдарок — дают родственникам монету любого достоинства белого цвета *цаһан мөңгн*. В обычае *зе бэрлһн* у калмыков отражаются пережитки авункулата и существовавшие в прошлом имущественные отношения племянников и дяди (брата матери). В условиях кочевого быта, в первую очередь, это был домашний скот.

В свадебном угощении, доставляемом женихом на сторону невесты, везут вареные три голени с копытцем, одну *шиир* оставляют дома на алтаре. Таким образом, как считается, осуществляется «внедрение» жениха на сторону невесты. В данном случае доставление женихом голени с копытцем можно рассматривать как остаточное проявление пережитков матрилокального брака в прошлом у калмыков [Шараева 2012: 36–39]. У алтайцев жених осуществлял сходный обряд «внесения голени» следующим образом: привезенную тушку овцы подвешивал на коновязь, разделывал, а голень, предварительно обернув внутренним жиром, сжигал, что символизировало совершение им поклонения огню очага невесты и «вхождение» в её семью. Мясо, которое готовил сам, раскладывал на блюде и угощал всех присутствующих [Шатинова 1981: 51].

Как отмечают исследователи, мясо барана, его кости, шкура, шерсть, рога в традиционной культуре монгольских народов представляются как обладающие пло-

носящей и очищающей силой, поэтому использование барана в ключевых моментах обрядов жизненного цикла указывает на его особую значимость как «солнечного» животного [Обряды 2002: 134]. Восприятие его как «замены» человека нашло отражение в названии одеяла *хүн хүнжэл* (букв. ‘человек-одеяло’). Для молодоженов «одеяло из 6 шкур шили, при этом верхние головные части шкурок, привезенные стороной жениха, направляли вниз, в то время как шкурки, привезенные стороной невесты — шили к головной части, направляя „шея к шее“ [Очир, Галданова 1988: 113]. Это коррелируется с представлениями о соотношении невесты в семантическом и обрядовом значениях с головой барана, а жениха — с ногами животного; заложенная в них символика плодородия — с будущим потомством.

Как отмечала Е. Э. Хабунова, после изготовления приданого невесты обязательно произносились благопожелания крепкой и счастливой супружеской жизни в будущем: *толһа негдүлж* (‘соедините головы’, т. е. судьбы), *көнжл хувалцж* (‘разделите одеяло’), *олн үр-сад һарһж* (‘будьте многодетными’) [Хабунова 1998: 75].

Через обрядовые действия с бараном/овцой в обрядовой культуре тюрко-монгольских народов достигалось взаимодействие с предками, животное выступало земной проекцией-«заменой» предка. Многочисленные примеры использования частей бараньей туши в различных свадебных обрядах указывают, что через них и «воссоздание» тела предка достигается взаимосвязь для испрашивания покровительства, наделения витальностью, чадородием от него, налаживание связей, необходимых для семейной жизни новобрачных, с божествами и покровителями различных уровней. Так, у уратов Монголии, по сведениям У. Наранбата, шейный позвонок и четыре борцока оставляли в день свадьбы в жилище родителей жениха. На следующее утро их забирали невестка и старшая сноха (монг. *бэргэн*), сопровождавшая ее для совершения после-свадебных ритуальных действий в жилище родителей мужа. Они открывали дымоход, *бэргэн* варила чай, который затем раздавала невестка; во время чаепития она получала новое имя [Наранбат 1992: 69].

Оставление четырех борцоков, вероятно, связано с культом предков, так как существует представление, в том числе и у

калмыков, что человеку от рождения покровительствуют четыре духа-покровителя, по числу предков (два дедушки и две бабушки), а шейный позвонок связан с понятием о даровании жизненной силы предками.

У калмыков существует понятие «трех костей», приносимых в жертву во время жертвоприношения огню, и оставления трех кусков мяса в качестве первинки пищи *дееж* для угощения душ предков.

Символика числа «7» в этнической культуре калмыков также взаимосвязана с родственными отношениями и предками: семь лепешек привозят на свадьбу для подношения на алтарь, через семь дней душа-сюмсн отходит от тела и отправляется в «иной» мир, достигая его на 49 сутки ($7 \times 7 = 49$), почитаются семь звезд созвездия Большой Медведицы, символизирующие предков: семь поколений считаются близкими родственниками, поэтому запрещены браки между их представителями и т. д.

Таким образом, в обрядовой культуре тюрко-монгольских народов, в том числе калмыков, семь шейных позвонков отождествляются с образом предка, с семью поколениями предков и близких родственников, а атлант — с предком-основателем рода.

Жизненная аорта, перебиваемая у жертвенного животного во время забоя и идущая от головы вдоль позвоночника (символизирующая «столб / ось / вертикальную опору», соединяющую миры), семантически отождествляется с красной «нитью жизни» вдоль него.

Шейные позвонки соединяют голову с телом: голова — сакральный центр, верх оси, более близкий к Небу, божествам и покровителям; тело — срединный мир, мир людей, мир родных (каждая из частей туши предназначена определенным родственникам); нижняя часть ног — земля, не только потомство людей и животных, но и вход в «иной» мир.

Первый шейный позвонок — основа этой «оси/столба» в организме человека, с его разрушением прерывается «нить жизни», «дыхание жизни». Эта зависимость отражена в названии другой части позвоночника — от седьмого шейного до поясничных — «душа-спина» (*амн-нурһн*). Поэтому «присутствие» предков в брачную ночь, в течение первых трех дней жизни новобрачных связано с получением от них жизненной силы, чадородия и покровительства, в

том числе через троекратное вкушение мяса с шейных позвонков. Оформление брачной постели тремя подстилками невесты и жениха и последующее возложение на них одеяла *хун-хунжл*, в совокупности образующих семь слоев предметов из войлока и шкур барана, формируют своеобразную «утробу», из которой молодожены должны выйти символически «переродившимися» — в ином статусе и жизненном предназначении.

В традиционном жилище калмыков над изголовьем и в ногах семейной кровати подвешивались предметы, символизирующие покровителей. У калмыков, по данным И. Житецкого, на свадьбу доставляли халат *лавиг*, который подвешивали в кибитке родителей жениха над головной подушкой — «он носил название „элёкци“» [Житецкий 1893: 22].

В традиционном быту халат *лавиг* был основным видом одежды у пожилых людей, его носили представители всех социальных групп. На свадьбе старшим представителям рода было принято дарить халат, скроенные части которого сшивались крупными стежками, что позволяло в дальнейшем изготовить одежду нужного размера. По сведениям У. Д. Душана, имеющимся в его архивном фонде в КалмНИЦ РАН, в изголовье семейной постели подвешивали *өлгү* — цветные ленты и нити преимущественно красного, синего и белого цветов на белом лоскуте — как подношение и символ предка. «Получение этих ниток и материи указывает предкам, что невеста покинула своих родителей и окончательно стала членом семьи жениха» [НА КалмНИЦ РАН. Ф. 6. Оп. 2. Д. 132. Л. 93–94].

Н. Львовский указывал, что и в ногах кровати «прикрепляется к одной из унин небольшой шутен какого-либо бурхана» [Львовский 1893: 13]. В канве современной свадьбы у калмыков невеста привозит набор атрибутов с сакральным значением *өлгү*, истоки которых связывают с добуддийскими верованиями и культом предков, родовыми маркерами. Ленты и нити в *өлгү*, комбинации которых соответствуют цветам покровителей рода жениха, подвязывают на конец длинного лоскута белой ткани так, чтобы обернуть вложенные монеты, за счет чего моделируется «голова» из монет в узле и «тело» из лоскута, лент и нитей. Хранят *өлгү* либо на алтаре, либо в изголовье семейной кровати. Белую муж-

скую рубашку с длинными рукавами и воротом, привозимую невестой вместо халата, дарят самому старшему по статусу мужчине в роду; в отсутствие такового — относят в буддийский храм (*хурул*) как подношение предкам. У баятов Монголии в цикле послесвадебных обрядов доставляли сырую тушу барана, которую по прибытии «подвешивал к толгой-головке юго-западной решетчатой стенки юрты... „подвешиваемое мясо“ ‘*өлгөц мах*’» [Очир, Галданова 1992: 49]. Алтайские урянхайцы во время обряда «кормление онгона мясом» подвешивали к решетке юрты на западной стороне жилища целую тушу барана с головой [Эрдэнэболд 2012: 160].

У бурят на свадьбе нерасчлененная туша барана преподносилась как *гэрийин хэшиг* — «благодать дома» [Обряды 2002: 133]. Поэтому изначальное подвешивание шейных позвонков в правой мужской половине жилища, где расположены атрибуты хозяйственной деятельности, символизирует передачу жизненности по мужской линии предков; чем многочисленнее род, тем крепче родственные связи, возможность взаимопомощи, крепче хозяйство.

Сопоставим общий вид калмыцкого *өлгц*, завернутого в ткань и образующего подобие антропоморфной модели, с культовыми атрибутами других народов. Онгоны, широко распространенные в прошлом у тюрко-монгольских народов, были изображениями предков и покровителей, которые располагали в определенных частях жилища. Например, у урянхайцев их подвешивали над кроватью: онгон «Емегельджин или Емеген <...> устраивается теми, кто не имеет детей <...> или рождаются и умирают <...> состоит из четырехугольного <...> лоскута, на котором нашиты куколки с руками и ногами (часто их три. — *Т. III.*) <...> к животу куколок пришиваются пучки яламы <...> джаламы (цветные лентовидные лоскуты тканей. — *Т. III.*) <...> такие же лоскуты пришиты к концам рук вместо обшлагов... Предварительно лоскут опускается в войлочный чехол, который посредством шнурков подвешивается к решетке. Иногда куколки прямо нашиваются внутри войлочного чехла, который тогда имеет один край у отверстия длиннее и закрывается вроде наших портфелей...» [Потанин 2005: 99].

У калмыков представления об онгонах сохранялись вплоть до начала XX в. Так, калмыки ставили отдельную лампадку

«„онгон-зул“ <...> для злых и черных духов <...> под кровать жены хозяина, полагая, что злые духи живут в женской половине под кроватью» [Кануков 1928: 88].

В современной свадебной обрядности представители некоторых этнических групп калмыков сохранили традицию поклонения данной лампаде, но именуют лампаду *шуһуна зул* (букв. ‘лампада в тайном месте’): после зажигания и совершения ритуала поклонения невесты ее гасят и прячут под кровать, либо дают догореть, но оставляя на полу, где она находилась изначально. Считается, что таким образом невеста вступает под покровительство предков рода жениха.

Рассматривая семантику шейных позвонков барана/овцы — «двойника человека» — необходимо указать некоторые существующие представления у калмыков о вороте одежды. В обрядах, связанных с защитой жизни человека, могла быть использована не вся одежда, а только ее значимая часть, прикрывающая сакральные каналы проникновения в тело человека, через которые можно и положительно, и отрицательно воздействовать на него. В обрядах выкупа жизни человека *амнэ долги* калмыки используют ворот одежды, который закапывают на перекрестке дорог.

В традиционном быту на одежде грудных детей ворот вырезали в форме треугольника, который просто откидывали назад, не отрезая по широкой воротниковой части. Для усиления защитных функций в него вкладывали первородные волосы ребенка. Маленьким детям подшивали под/на ворот косточки диких животных, которые издавали звуки при ходьбе, что, согласно поверьям, должно было отпугнуть злых духов. Девушки прикрепляли в воротниковой зоне на косы специальное украшение *гижгвч* в надежде защититься от воздействия вредных сил.

Позвоночник — основа тела человека. Перелом позвоночника приводит к инвалидности или летальному исходу, перелом основания черепа или шеи — к моментальной смерти, поэтому эту часть тела очень оберегали. Воины — реальные и эпические — обязательно закрывали шейную часть тела дополнительными доспехами. В эпических произведениях тюрко-монгольских народов определенные части скелета характеризуются как сросшиеся или обладающие качеством металла.

Как считал А. Ш. Кичиков, «идея костяного панциря из сросшихся костей позвоночника и ребер как свойство неуязвимости героя возникла задолго до изобретения металлических доспехов, с появлением которых она трансформировалась в идею металлического тела» [Кичиков, Цуцкин 1997: 70].

Таким образом, шейные позвонки «отвечают» за полноценную жизнедеятельность человека. В этнической культуре калмыков сформировался пласт представлений о шейных позвонках как о каналах, символически открытых в теле человека, требующих реальной и магической защиты.

В пространстве традиционного жилища локализация шейных позвонков во время проведения традиционной свадьбы была обусловлена представлениями о взаимосвязи жертвенного животного как «двойника» человека с культом предков и онгонами. Через обрядовые действия с шейными позвонками достигалась возможность символического контакта с предками для испрашивания жизненности и потомства у них, покровительства и обновление социального статуса, моделирования будущей жизни брачующихся. В современной свадебной обрядности отсутствие обрядовых действий с шеей животного и оставление в семейном пространстве является утратой первоначальных знаний о ней вследствие табуации и ослабления позиций добуддийских верований.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Бакаева 2009 — Бакаева Э. П. Сакральные коды культуры калмыков. Элиста: ИКИАТ, 2009. 159 с. [Bakaeva E. P. *Sakral'nye kody kul'tury kalmykov* [Sacral codes of Kalmyk culture]. Elista: Institute for Comprehensive Studies of Arid Territories, 2009. 159 p. (In Rus.)]
- Бутанаев, Монгуш 2005 — Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во Хакасск. гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005. 200 с.; ил. [Butanaev V. Ya., Mongush Ch. V. *Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov* [Turkic peoples of the Sayan mountains: archaic customs and rituals]. Abakan: Khakass State Univ., 2005. 200 p. (In Rus.)]
- Вяткина 1960 — Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 159–271. [Vyatkina K. V. *Mongols of the Mongolian People's Republic (materials of the 1948–1949 historical and ethnographic expedition by the USSR Acad. of Sciences and the MPR Committee for Science)*. *Vostochno-Aziatskiy etnograficheskiy sbornik*. Moscow; Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1960. Pp. 159–271. (In Rus.)]
- Душан 2016 — Душан У. Д. Избранные труды. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 376 с. [Dushan U. D. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2016. 376 p. (In Rus.)]
- Житецкий 1893 — Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков (этнографические наблюдения 1884–1886 гг.). М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1893. 87 с.; Репринтное издание. Элиста: Калм. гос. галерея, 1991. 73 с. [Zhitetsky I. A. *Oчерки byta astrakhan-skikh kalmykov (etnograficheskie nablyudeniya 1884–1886 gg.)* [Essays on everyday life of Astrakhan Kalmyks (ethnographic observations of 1884–1886)]. Moscow: M. G. Volchaninov, 1893. 87 p.; Reprint ed. Elista: Kalm. State Gallery, 1991. 73 p. (In Rus.)]
- Кануков 1928 — Кануков Х. Б. Галын Окн тенгр. Огнепоклонство у ламаитов-буддистов // Калмыцкая степь. 1928. № 8–9 (№ 11–12). С. 83–89. [Kanukov Kh. B. *Galyn Okn tengr*. Fire-worship among Lamaist Buddhists. *Kalmytskaya step'*. 1928. No. 8–9 (No. 11–12). Pp. 83–89. (In Rus.)]
- Кичиков, Цуцкин 1997 — Кичиков А. Ш., Цуцкин Е. В. Археологические параллели некоторых мотивов эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения. Кн. 1. Элиста, 1997. С. 63–79. [Kichikov A. Sh., Tsutskin E. V. The epic of *Jangar*: archaeological parallels of some motifs. *Problemy sovremenno go dzhangarovedeniya* [Challenges of present-day Jangar studies]. Book 1. Elista, 1997. Pp. 63–79. (In Rus.)]
- Лхагвасурэн 2013 — Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2013. 178 с. [Lkhagvasuren I. *Altayskie uryankhaytsy. Istoriko-etnograficheskie ocherki (konets XIX – nachalo XX v.)* [The Altai Uriankhai. Historical and ethnographic essays (late 19th – early 20th cc.)]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Siberian Branch) of RAS, 2013. 178 p. (In Rus.)]
- Львовский 1893 — Львовский Н. Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы: происхождение и история // Ученые записки императорского Казанского университета. Казань:

- Типо-литография Императорского Университета, 1893. 119 с. [Lvovsky N. Kalmyks of Iki Dorbet Ulus (district) of Stavropol Governorate and Kalmyk Buddhist temples: origins and history. *Uchenye zapiski imperatorskogo Kazanskogo universiteta*. Kazan: Imperial Kazan Univ., 1893. 119 p. (In Rus.)]
- Наранбат 1992 — Наранбат У. Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 56–71. [Naranbat U. The Urads of Inner Mongolia: wedding rites. *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov* [Traditional rituals of Mongolic peoples]. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 56–71. (In Rus.)]
- Небольсин 1852 — Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб.: Типография Карла Крайя, 1852. 192 с. [Nebolsin P. I. *Ocherki byta kalmykov Khosheutovskogo ulusa* [Kalmyks of Khosheutovsky Ulus: sketches of everyday life]. St. Petersburg: Karl Kray, 1852. 192 p. (In Rus.)]
- Обряды 2002 — Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с. [*Obryady v traditsionnoy kul'ture buryat* [Rituals in traditional Buryat culture]. Moscow: Vost. Lit., 2002. 222 p. (In Rus.)]
- Очир, Галданова 1992 — Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 24–56. [Ochir A., Galdanova G. R. The Bayads of Mongolia: wedding rites. *Traditsionnaya obryadnost' mongol'skikh narodov*. Novosibirsk: Nauka, 1992. Pp. 24–56. (In Rus.)]
- Очир, Галданова 1988 — Очир А., Галданова Г. Р. Традиционная семейная обрядность мингатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1988. С. 109–127. [Ochir A., Galdanova G. R. The Myangads of Mongolia: wedding rites. *Kul'turno-bytovye traditsii buryat i mongolov*. Ulan-Ude: Buryat Research Institution (Siberian Branch) of USSR Acad. of Sc., 1988. Pp. 109–127. (In Rus.)]
- Потапов 1969 — Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с. [Potapov L. P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [The Tuvans: sketches about folk household activities]. Moscow: Nauka, 1969. 402 p. (In Rus.)]
- Потанин 2005 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 1026 с.; илл. и табл. Репринт: Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1883. [Potanin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on Northwest Mongolia]. 2nd ed. Reprint. Gorno-Altaysk: Ak-Chechek, 2005. 1026 p. (In Rus.)]
- Тугутов 1958 — Тугутов И. Е. Материальная культура бурят. Улан-Удэ: БКНИИ, 1958. 215 с. [Tugutov I. E. *Material'naya kul'tura buryat* [Material culture of the Buryats]. Ulan-Ude: Buryat Inst. for Comprehensive Research, 1958. 215 p. (In Rus.)]
- Хабунова 1998 — Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. 224 с. [Khabunova E. E. *Kalmytskaya svadebnaya obryadovaya poeziya* [Kalmyk wedding: ceremonial poetry]. Elista: Kalm. Book Publ., 1998. 224 p. (In Rus.)]
- Шараева 2015 — Шараева Т. И. Субпродукты в обрядовой культуре калмыков // Актуальные проблемы современного монголоведения. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 74–84. [Sharaeva T. I. By-products in ceremonial culture of the Kalmyks. *Aktual'nye problemy sovremennogo mongolovedeniya* [Topical issues of present-day Mongol studies]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2015. Pp. 74–84. (In Rus.)]
- Шараева 2012 — Шараева Т. И. Обычай «зе бэрлһн» у калмыков // Вестник Калмыцкого университета. 2012. № 4. С. 36–39. [Sharaeva T. I. The Kalmyk ritual of 'ze bärlyn'. *Vestnik Kalmyckogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kalmyk University]. 2012. No. 4. Pp. 36–39. (In Rus.)]
- Шатинова 1981 — Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайск. кн. изд-ва, 1981. 184 с. [Shatinova N. I. *Sem'ya u altaytsev* [The Altaian family]. Gorno-Altaysk: Altay Book Publ., 1981. 184 p. (In Rus.)]
- Эрдниев 1970 — Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. 312 с. [Erdniev U. E. *Kalmyki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (konets XIX – nachalo XX)* [The Kalmyks: historical and ethnographic essays (late 19th – early 20th cc.)]. Elista: Kalm. Book Publ., 1970. 312 p. (In Rus.)]
- Эрендженев 1980 — Эрендженев К. Э. Родник мудрости (на калм. яз.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1980. 188 с. [Erendzhenov K. E. *Rodnik mudrosti* [The Spring of Wisdom]. Elista: Kalm. Book Publ., 1980. 188 p. (In Kalm.)]
- Эрдэнэболд 2012 — Эрдэнэболд Л. Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-

ВО БНЦ СО РАН, 2012. 196 с. [Erdenebold L. *Traditsionnye verovaniya oyirat-mongolov (konets XIX – nachalo XX v.)* [Traditional be-

liefs of the Oiyirad Mongols (late 19th – early 20th cc.)]. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center (Sib. Branch) of RAS, 2012. 196 p. (In Rus.)]

UDC 39

‘And the ‘Bad’ Neck We Shall Leave Back at Home...’ (Symbolism of Sheep Neck Bones within Kalmyk Wedding Rites Revisited)

*Tatyana I. Sharaeva*¹

¹ Ph.D. in History (Cand. of Historical Sc.), Senior Research Associate, Department of History, Ethnology and Archaeology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista, 358000 Russian Federation). ORCID: 0000-0002-2242-5136. E-mail: sharaevati@yandex.ru

Abstract. The article examines the symbolism of sheep neck bones in Kalmyk wedding rites. According to present-day wedding procedures, sheep neck bones should by all means be left behind within home space which results from a belief that those are somewhat ‘bad’ meat unsuitable for any ceremonial meals, and can be consumed as routine food only. The available sources on Kalmyk ceremonial culture contain no data that would clarify the role of sheep neck bones and related procedures. Still, an insight into wedding rites of the Turco-Mongols (viewed as comparative reference materials) made it possible to reveal the semantics of neck bones attributed to sacrificed animals and, thus, reconstruct some related activities in the context of traditional wedding rituals.

Ceremonial cultures of the Turco-Mongols — including that of the Kalmyks — associate the seven neck bones with the image of the Ancestor, the seven generation of ancestors and close relatives, and the *atlas* (the first cervical vertebra) stands for the progenitor (clan founder) as such. The animal’s aorta to be ruptured during a ritualistic sacrifice slaughter lies along the spine (‘pillar / axe / vertical support’) which is a bridge between the three worlds, and, so, the former semantically acts as a ‘fatal thread of life’. Neck bones join the head and the body: the head is a sacral center (the top of the axe) to contact the Heaven, Gods and protector-deities; the body stands for the middle world of humans, relatives (each part of the animal to be strictly delivered to certain relatives); the lower part of the body, legs, are related to the earth with animal and human off-springs, and also viewed as an entrance into the ‘other’ world.

The first cervical vertebra is the founding element of the ‘axe / pillar’, and once it gets destroyed the ‘thread of life’, ‘breath of life’ comes to its end. The paper concludes that the allocation of neck bones throughout the traditional home during ritualistic wedding offerings of the Kalmyks was actually determined by ancient beliefs about interrelation between a sacrificed animal and the cult of ancestors, especially the *ongons* that had been eradicated by Buddhist clerics by the late 19th century.

The numerous patterns of use of sheep body parts in different wedding ceremonies indicate that *inter alia* those serve to ‘reconstruct’ the ancestor’s body and thus establish a ‘channel’ to deliver requests for protection, vitality, childbirth, and assistance in building connections between the newly married and multi-leveled Gods, protector-deities which would guarantee happiness for the young family in future. So, the neck bones are ‘responsible’ for sound human life and activities. As a result, ethic culture of the Kalmyks developed a layer of beliefs according to which neck bones serve as symbolically open (energy) channels of the human body that require both real and magic protection means.

The fact that contemporary Kalmyk wedding rites include no rituals to use animal neck parts and the stipulation to leave (consume) the latter behind in home space only testifies of a loss of once tabooed initial knowledge.

Keywords: Kalmyks, wedding rites, zoolatrous cults, sheep, neck bones

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 86–93, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-86-93
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 930.272+294.321+82-97+16

Тибето-монгольское сочинение XVII в. «Источник мудрецов»: контекст феноменологической редукции и структура логики-эпистемологического знания в буддизме*

Андрей Александрович Базаров¹

¹ доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Центр восточных рукописей и ксилографов, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670031, Россия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). ORCID: 0000-0002-6837-7280. E-mail: bazarow_andr@mail.ru

Аннотация. В буддологии понятие «феномен» используется для перевода различных буддийских терминов. Данное использование в качестве терминологических коррелятов поддерживается многочисленными компаративистскими работами, в которых исследователи находят параллели между буддийской теорией и западной феноменологией. Несмотря на кажущуюся исчерпанность проблематики, сравнительный анализ отдельных вопросов данной области философской компаративистики остается актуальным и плодотворным в науке до сих пор. В статье на примере тибето-монгольского схоластического словаря «Источник мудрецов» [dag yig mkhas pa'i 'byung gnas] осуществляется попытка сравнительного анализа структуры «логики-эпистемологического знания» в буддизме и важнейшего концепта философии Э. Гуссерля — «феноменологическая редукция». Анализ данной работы исходит из трех методологических позиций: во-первых, используется современный типологический подход, отталкивающийся от идеи — философские концепции могут обладать разностью в генезисе и одновременно иметь единство в типологии; во-вторых, упор в работе делается на метод контекстуального анализа, иначе — анализ контекста произведения (логики-дискурсивные связи исследуемых терминов), а не собственно сам текст; в-третьих, большое значение придается отсутствию в теории «феноменологическая редукция» Гуссерля изначальной дискурсивной прозрачности, что позволяло и позволяет формировать методiku многочисленных философских «продолжений» в различных областях современного гуманитарного знания. Данные позиции помогут детальнее определить некоторые аспекты взаимосвязи современной феноменологии с буддийским теоретическим наследием. Контекст «феноменологической редукции», реконструированный на основе структурного анализа словаря «Источник мудрецов», позволяет расширить современные представления относительно достижений в области языка и философии в буддизме. Необходимо подчеркнуть, что теория «феноменологической редукции» может рассматриваться не только как элемент западной философской концепции, но и как современный язык постижения сложных аспектов религиозно-философской мысли в различных мировых конфессиях.

Ключевые слова: феноменологическая редукция, контекст, структура, логико-эпистемологическое знание, буддизм, словарь

* Статья выполнена при финансовой поддержке: научно-исследовательского проекта «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», ИСГЗ ФАНО 0338-2016-0001

Вводная часть. В современной буддологии является обыденным использование понятия «феномен» для перевода различных буддийских терминов [Perdue 1992: 880–881]. Данное использование в качестве терминологических коррелятов поддерживается многочисленными компаративистскими работами, в которых исследователи находят параллели между буддийской теорией и западной феноменологией [Султанова 2001]. Несмотря на кажущуюся исчерпанность проблематики, сравнительный анализ отдельных вопросов данной области философской компаративистики остается актуальным и плодотворным в науке до сих пор. В статье на примере тибето-монгольского схоластического словаря осуществляется попытка сравнительного анализа структуры «логико-эпистемологического знания» в буддизме и важнейшего концепта философии Э. Гуссерля – «феноменологическая редукция».

Методология и методы исследования. Анализ данной работы исходит из трех методологических позиций: во-первых, используется современный типологический подход, отталкивающийся от идеи — философские концепции могут обладать разностью в генезисе и одновременно иметь единство в типологии; во-вторых, упор в работе делается на метод контекстуального анализа, иначе — анализ контекста произведения (логико-дискурсивные связи исследуемых терминов), а не собственно сам текст; в-третьих, большое значение придается отсутствию в теории «феноменологическая редукция» Гуссерля изначальной дискурсивной прозрачности, что позволяло и позволяет формировать методику многочисленных философских «продолжений» в различных областях современного гуманитарного знания.

Данные позиции помогут, на наш взгляд, детальнее определить некоторые аспекты взаимосвязи современной феноменологии с буддийским теоретическим наследием.

Результаты исследования. Фрагментарная типологическая схожесть с западной феноменологической концепцией в буддизме существует в рамках традиционных предметов буддийского теоретического знания: абхидхарма, мадхьямака, праджня-парамита [Dreyfus 2003: 111–148].

Как уже отмечалось, в данной работе интерес вызывает прежде всего контекст «феноменологической редукции» в схоластиче-

ских тибето-монгольских словарях, раскрывающих структуру логико-эпистемологического знания (прамана) в буддизме. Ярким примером такого текста является раздел «Логика» [gtan tshigs rig pa'i skor], взятый из тибето-монгольского словаря «Источник мудрецов» [dag yig mkhas pa'i 'byung gnas]¹. Согласно историческим данным, словарь был составлен двумя учеными: вторым Чжанг-чжа хутугтой [lcang skya rol pa'i rdo rje ye shes bstan pa'i sgron me dpal bzang po] и Лобсаном Данби Нымой [khri chen sprul pa'i sko blo bzang bstan pa'i nyi ma] в Пекине с июня 1741 г. по ноябрь–декабрь 1742 г. с целью перевода с тибетского на монгольский канонического сборника Данжур².

Одна из особенностей «Источника мудрецов», дающей право говорить об уникальности, состоит в том, что смысловая нагрузка данного произведения обнаруживается не только в плоскости предмета-содержания, но и в плоскости формы изложения. Текст любого из разделов данного сочинения представляет собой системы строгих иерархических классификаций, которые, если потребуется, могут быть сведены к одной.

В области «буддийской логики и эпистемологии» данная системная терминологическая вертикаль начинается с «онтопсихологии», переходит затем в «теорию сознания»³, «теорию чувственного познания», «теорию логического построения», «теорию ошибок» и заканчивается «теориями опровержения и аргументации». Первоначально контекст системы виделся в аппарате нахождения правильного отношения между различными классами понятий. Буддийская схоластическая мысль похожа на сравнительно-аналитическую работу с терминологическими множествами. Это дает возможность схоласту с помощью вторич-

¹ Для работы был использован текст, хранящийся в фондах ИМБТ СО РАН: Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba las gtan tshigs rig pa'i skor bzugs so // Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba. Том JA. Л. 1A–18A. Ксилограф. Пекинское издание. Тибетский фонд. ИМБТ СО РАН, № ТТ-11994[4]. Л. 15A–15B.

² Более подробное рассмотрение истории написания данного сочинения см.: [Дандарон, Семичов 1960].

³ На уровнях «онтопсихологии» и «теории сознания» происходит пересечение областей «абхидхарма», «сиддханта» с областью «прамана».

ного языка описания (метаязыка буддизма) не только замкнуть буддийскую доктрину на самое себя, но и прочертить строгую логико-терминологическую границу между двумя семантическими пространствами: буддийским и небуддийским.¹

Необходимо подчеркнуть, что возможность сравнительного терминологического анализа и привязка к теории множеств, является не единственным контекстом для понимания иерархичной структуры данного словаря. Одним из важнейших контекстов является «феноменологическая редукция»². Обращение к структуре текста под этим углом зрения (контекста) позволяет обнаружить **редукционную** структуру, сводящую логико-аргументативный и эпистемологический аппарат в буддизме к специфической онтопсихологии.

В тексте словаря существует 21 блок терминологических множеств, переходящих друг в друга. Попытаемся рассмотреть часть из них в рамках контекста «феноменологической редукции».

Первый блок терминов не имеет отношения к нашей проблеме. Здесь представлена прежде всего «школьная редукция» к тому набору текстов, который предопределил схоластические стандарты в области логики и эпистемологии во Внутренней Азии. Авторы напрямую обращаются к своим «корневым» источникам — это трактаты Дигнаги и Дхармакирти: 7 + 1 (Pramāṇa-samuccaya, Pramāṇavārttika-kārika, Pramāṇaviniścaya, Nyāyabinduprakaraṇa, Hetubindunāmaprakaraṇa, Saṃbandhaparikṣhāvrtti, Saṃtānānta rasiddhināmaprakaraṇa, Vādanyāyanāmaprakaraṇa)³.

¹ См.: [Источник мудрецов 2001]..

² См.: [Гуссерль 1999]..

³ 1. tshad ma kun las btus pa [~phyogs kyi glang po] = *baramava samuṣṭya* [~jug-un jayan]

tshad ma rnams 'grel [~chos kyi grags pa] = *baramava varvika* [~dharm-a kirti]

nam sar nges pa [~chos kyi grags pa] = *binisṭay-a* [~dharm-a kirti]

rags pa'i thigs pa [~chos kyi grags pa] = *nay-a bindu* [~dharm-a kirti]

1.2.1. gtan tshigs thigs pa [~chos kyi grags pa] = *hitu bindu* [~dharm-a kirti]

1.2.2. 'brel ba brtag pa [~chos kyi grags pa] = *sambanvha bariy ya-a* [~dharm-a kirti]

1.2.3. rgyud gzhan sgrub pa [~chos kyi grags pa] = *sanha nandar-a siddhi* [~dharm-a kirti]

1.2.4. rtsod pa'i rigs pa [~chos kyi grags pa] = *juvadayi-a* [~dharm-a kirti]

Также к формальной редукции можно отнести так называемые «восемь предметов логики», которые находятся, по мнению авторов, в основе логических знаний: 1) два непосредственных восприятия — истинное и ошибочное; 2) два умозаключения — истинное и ошибочное; 3) два аргументирующих доказательства — истинное и ошибочное; 4) два опровержения — истинное и ошибочное [Dag yig. Л. 2В]⁴.

Процедура феноменологической редукции отмечена в тех разделах словаря, которые следуют за двумя первыми⁵. Первоосновой для структурного изложения раздела «логика» словаря «Источник мудрецов» является термин «объект». Согласно тексту: «В рамках обозначения реального предмета — объект [в качестве] объекта познания есть: (1) объект, (2) объект познания, (3) объект правильного познания, (4) существование, (5) устанавливающая основа, все [пять] имеют одно значение. [Его, объект, характеризует] множество признаков в соответствии стадиям: (1) познаваемость; (2) проявление в области сознания; (3) постижение с помощью источника истинного познания; (4) опора на источник истинного познания; (5) установление с помощью источника истинного познания» [Dag yig. Л. 3А]⁶. Здесь

⁴ 1. rtog ge'i tshig don brgyad = *nayiman üges-ün udq-a*

1.1.1. mngon sum yang dag

1.1.2. mngon sum ltar snang = *üneker jasaday qoyar ilerkei*

1.2.1. rjes dpag yang dag

1.2.2. rjes dpag ltar snang = *üneker jasaday qoyar dayan ülikü*

1.3.1. sgrub ngag yang dag

1.3.2. sgrub ngag ltar snang = *üneker jasaday qoyar бүтүгекү үге*

1.4.1. sun 'byin yang dag

1.4.2. sun 'byin ltar snang = *üneker jasaday qoyar сүгүгекү*

⁵ В ходе рассмотрения структуры словаря будут затронуты прежде всего те части, которые, на наш взгляд, имеют связь с «феноменологической редукцией».

⁶ 1. yul [=oron] = shes bya [=medegdekün] = gzhal bya [=üligdekün] = yod pa [=bui] = gzhi grub [=oron бүтүгөсөн]

1.1.1. blos rig par bya ba = *oyun-iyar uqaydaqu*

1.1.2. blo'i yul du byar rung ba = *oyun-u oron-dur üiledcū bolqu*

1.1.3. tshad mas rtogs par bya ba = *silyaday-iyar onoydaqu*

1.1.4. tshad mas dmigs pa = *silyaday-iyar joriqu*

1.1.5. tshad mas grub pa = *silyaday-iyar бүтүксен*

представлены сам термин «объект», а также понятия, обладающие одним значением с ним. Кроме того, перечислены основные характеристики термина «объект» в буддийской эпистемологической концепции.

Большое значение для сравнительного анализа имеет следующий раздел, в котором термин «объект» делится на два подмножества: (1) признак единичности и (2) признак общности. В тексте: «Классифицируя [далее] — на (1) признак единичности и (2) признак общности, — также [необходимо иметь в виду] два обусловленных [их] проявления: (1) происхождение [из] родового [общего] и (2) разделение, которое соответствует частному времени и предмету» [Dag yig. Л. 3А]¹. Далее необходимо отметить раздел, где утверждается, что «объект» может классифицироваться на четыре [подкласса]: (1) наглядный объект, (2) объект постижения, (3) объект фиксации, (4) объект привязанности². Особое значение, согласно буддийским авторам, имеет классификация «объект» на два подкласса: «(1) непосредственно воспринимаемое явление и (2) скрытое явление» [Dag yig. Л. 3В]³.

Одной из важнейших характеристик термина «объект» является его классификация на два подкласса: «(1) составное и (2)

несоставное, где (1) составное, [а также:] (2) созданное, (3) рожденное, (4) разрушаемое, (5) функционирующее, (6) вещественное, (7) непостоянное, (8) мгновенное — имеют один смысл. Несоставное в свою очередь имеет одно значение с: (1) вечное; (3) не рожденное; (4) несозданное; (5) не мгновенное» [Dag yig. Л. 3В-4А]⁴.

В следующих подразделах данного словаря происходит дальнейшее рассмотрение термина «объекта». Тем не менее, здесь нет необходимости в подробностях. Для контекста феноменологической редукции очень важно рассмотреть второй базовый термин словаря — «сознание». Данная категория является важнейшей в иерархической структуре словаря после категории «объект». О сознании в словаре говорится следующее: «(1) разум, (2) сознание, (3) знание, (4) ясность — имеют одно значение» [Dag yig. Л. 6А]. Оно может быть (1) познающим и (2) не познающим⁵, что в свою очередь де-

⁴ **1.5.1.‘dus byas [quran egüdügßen] = byas pa [egüdügßen] = skyes pa [torogßen] = ‘jig pa [lebderekü] = don byed nus pa [kereg üiled-ün cidaqu] = dngos po [boda] = mi rtog pa [mongke busu] = skad cig ma [ksan]**

1.5.1.1.1.bem po = olog

1.5.1.1.1.1.phyi’i bem po = yadayadu ölog

1.5.1.1.1.2.nang gi bem po = dotoyadu ölog

1.5.1.1.2.1.rags pa = büdügün

1.5.1.1.2.2.rdul phra rab = masi narin toyoson

1.5.1.2.rig pa = uqayan

1.5.1.3.lsan min ‘du byed = tegülder busu quran üyiledkü

1.5.1.2.1.rgyu = siltayan

1.5.1.2.1.1.dngos rgyu = bodatu siltayan

1.5.1.2.1.2.brgyud rgyu = ündüsüleküi siltayan

1.5.1.2.2.1.nyir len = ciqua abqui

1.5.1.2.2.2.lhan cig byed rkyen = qamtu nigen üiledküi nokücel

1.5.1.2.2.‘bras = ür-e

1.5.1.2.2.1.dngos ‘bras = bodatu ür-e

1.5.1.2.2.2.brgyud bras = ündüsüleküi ür-e

1.5.2.‘dus ma byas [quran ese egüdügßen] = rtag pa [mongke] = ma skyes pa’i chos [esen torogßen nom] = ma byas pa’i chos [ese egüdügßen nom] = skad cig ma yin pa’i chos [ksan-tu busu nom]

⁵ **2. blo [oyun] = shes pa [medel] = rig pa [uqayan] = gsal ba [todorqai] [~yul can] [~oron-dul]**

2.1.1. rtogs pa’i blo [onoysan oyun] = rtogs [onoysan]

¹ **1.2.1.rang mtshan = öber-ün belge činar**

1.2.1.1.1.yul dus rang bzhin ma ‘dres par gnas pa [~byed pa’i chos] = oron čay činar qoličal ügegüy-e orosiqu [~nom luy-a]

1.2.1.1.2.thun mong du rjes su ‘gro pa [~byed pa’i chos] = yerüingkey-dür dayan odoqu [~nom luy-a]

1.2.1.2.1.dngos po = bota

1.2.1.2.2.don byed nus pa’i chos yin la = kereg üiledün čidaqu nom büligé

1.2.2.spyi mtshan = yerü-yin belge činar

² **1.3.1.snang yul = üjegdeküi višai**

1.3.2.gzung yul = bariqui višai

1.3.3.‘jug yul [=zhen yul] = oroqui višai [sinuqui višai]

1.3.3.1.gnas skabs = aqui üyes

1.3.3.2.mthar thug = ecüs-dür kürügßen

1.3.4.zhen yul [=‘jug yul] = sinuqui višai [oroqui višai]

1.3.4.1.skyes bu = torolkiten

1.3.4.2.rtog pa = atyay

³ **1.4.1.mngon gyur = ilete boloyzan**

1.4.1.1.rang rig gi byed pa = ober-i uqayci

1.4.1.2.gzhan rig gi byed pa = busud-i uqayci

1.4.2.lkog gyur = ecine boloyzan

1.4.2.1.rjes dpag gsum = yurban-dayan ülikü

лится на многочисленные подмножества.

Рассматривая подклассы категории «сознание» необходимо обратить внимание на четвертую терминологическую группу: истинное познание и неистинное познание. В свою очередь, категория «истинное познание» состоит из подклассов: «непосредственное восприятие» и «силлогизм», что характеризует связь опытного знания с логико-аргументативным в буддизме¹.

Обсуждение результатов. Важнейшей проблемой для нашего исследования является отношение между категориями: «объект» [yul] и «сознание» [blo]. Теория редукции подразумевает в определенной степени категориальную иерархию (или этапы), которая сводит многочисленные подклассы к единству общего класса. В случае словаря «Источник мудрецов» данная иерархия с небольшими отступлениями представлена. Наиболее важным утверждением представленного анализа является то, что «сознание» становится подклассом термина «объекта» в виде основного «объекта» логико-эписте-

2.1.1.1. spyir tshad ma'i dngos rtogs shugs rtogs = yerü śilyaday-un bodatai onoyśan taśīram-dür onoyśan

2.1.1.2. mngon sum tshad ma'i dngos rtogs shugs rtogs = ilete śilyaday-un bodatai onoyśan taśīram-dür onoyśan

2.1.1.3. rjes dpag tshad ma'i dngos rtogs shugs rtogs = dayan ūlikū śilyaday-un bodatai onogu taśīram-dür onogu

2.1.1.4. tshad ma ma yin pa'i dngos rtogs shugs rtogs = śilyaday busu-yin bodatai onogu taśīram-dür onogu

2.1.2. **ma rtogs pa'i blo [esegsen oyun] = ma rtogs [esegsen]**

2.1.2.1. ma rtogs = ese onoyśan

2.1.2.1.1. snang la ma nges kyi blo = üjegden bögetel-e ese mayadlayśan oyun

2.1.2.1.2. rtog med log shes = atyaŷ ügei buruŷu medel

2.1.2.2. log rtog = buruŷu onogu

2.1.2.3. the tshom = sejig

¹ **2.4.1. tshad ma = śilyaday medel**

2.4.1.1. rang las nges kyi tshad ma = öber-iyen mayadlaqui śilyaday medel

2.4.1.1.2. gzhan las nges kyi tshad ma = dayan ūlikū śilyaday medel

2.4.1.2. mngon sum tshad ma = bügesü ilete śilyaday medel

2.4.1.2.2. rjes dpag tshad ma = dayan ūlikū śilyaday medel

2.4.2. tshad min = tshad ma ma yin pa = śilyaday busu medel

мологического исследования. Иначе, «сознание» в качестве критического объекта изучения является не только «чистым теоретическим предметом» рефлексии, но и подклассом термина «объект» в классификационной иерархии словаря. Удивительно то, в какой абсолютно схоластической прозрачности демонстрируется данное утверждение в исследуемом тексте.

В индийской эпистемологической традиции предмет «объект истинного познания» (прамея) излагается перед предметом «источник истинного познания» (прамана)². В буддизме мадхьямака утверждает, что отношение между двумя предметами равнозначны и взаимозависимы³. Тем не менее, в данном словаре это утверждение нивелировано. В контексте феноменологической редукции в словаре формируется сквозная иерархическая структура всего буддийского логико-эпистемологического знания. В «Источнике мудрецов» терминологическая структура категории «чистого сознания» [blo] — иначе «способности постигать» — поэтапно через различные разделы редуцируется к «чистому объекту» [yul] — иначе «способности быть познанным».

Существует, несомненно, фундаментальное различие между феноменологией Гуссерля и структурой логико-эпистемологического знания, изложенного в словаре «Источник мудрецов». Это и то, что редукция в словаре фактически постулируется, а не критически развивается, и многое другое. Тем не менее, задача феноменологической редукции — «движение анализа от конкретного эмпирического субъекта к чистому «Я», к чистой субъективности, соответственно к феноменологии как чистой эгологии» [Мотрошилова 2001: 431] (для буддизма к «чистой объектности» в качестве постигаемого «Я») четко установлена в обоих направлениях⁴.

² См.: [Тарка-санграха 1989].

⁴ Доказательство Нагарджуной пустоты базовых представлений логической теории Ньяя основывалось на их взаимозависимости. Он писал: «Если вы думаете, что через установление ртамāṇa установлена ртамеуа и что через установление ртамеуа установлена ртамāṇa, тогда не ртамāṇa, не ртамеуа не установлены для вас [как назависимые субстанции]» [Nāgārjuna 1978: 32].

¹ Гипотетически «Чистая объектность» в качестве возможности «Я» постичь сущность перекликается с категорией «чистая субъективность».

В этой категориальной иерархии термин «объект» есть фундамент всей логико-познавательной структуры. Возвращаясь к пониманию значения данной категории в контексте феноменологической редукции, необходимо еще раз обратить внимание не только на его иерархическую структуру, но и на те категории, с которыми «объект», согласно тексту, имеет одно значение: (2) объект осознания, (3) объект правильного познания, (4) существование, (5) устанавливающая основа.

Что сближает теорию «феноменологической редукции» Э. Гуссерля и структуру логико-эпистемологического знания, представленного в словаре «Источник мудрецов»? Прежде всего, стремление редуцировать всю познавательную способность к «существованию» и «очевидности» [Гуссерль 1994: 306], иначе, к имеющим одно значение с «объектом» категориям — «существование» и «устанавливающая основа». Чистый, первоначальный «объект» в логико-эпистемологическом знании буддизма может быть интерпретирован в качестве феноменологического воздержания («эпохэ») от любых суждений.

Необходимо еще раз отметить своеобразный иерархический контекст словаря «Источник мудрецов». Если мы сравним данное произведение со словарем Махавьютпатти, являющимся его знаменитым предшественником, то отметим, что в нем данный контекст отсутствует¹. Хочется утверждать, что, если основа таких иерархических классификаций была заложена в классический период генезиса философии в буддизме (II–VII вв. н. э.), то свою завершенность, детальную разработанность эти классификации получили в период поздней постклассики, во времена бурного расцвета схоластической культуры Внутренней Азии (XVII–XIX вв. н. э.), внутри иерархической социальной организации. Это утверждение отталкивается, с одной стороны, от мысли, что целью реализации этих классификаций является, прежде всего, то, что они служат всеобщей, а не фрагментарной (авторской), логической замкнутости категориального аппарата буддизма — основе школьного знания и специфического философского дискурса религиозной схоластики.

¹ В словаре Махавьютпатти терминология логико-эпистемологической теории изложена линейно, характерной классификационной системы в нем не отмечается [A New critical edition 1989: 215–220].

Заключение. В результате необходимо подчеркнуть, что, несмотря на разность происхождения, феноменологическая концепция и буддийская логико-эпистемологическая теория обладают общностью фундаментальных логико-познавательных процедур, служащих для современных философов основанием для многочисленных компаративистских исследований. Контекст «феноменологической редукции», реконструированный на основе структурного анализа словаря «Источник мудрецов», позволяет расширить современные представления относительно достижений в области языка и философии в буддизме. Необходимо подчеркнуть, что теория «феноменологической редукции» может рассматриваться не только как элемент западной философской концепции, но и как современный язык постижения сложных аспектов религиозно-философской мысли в различных мировых конфессиях.

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

Dag yig — Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba las gtan tshigs rig pa'i skor bzhugs so // Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba. Том JA. Л. 1A—18A. Ксилограф. Пекинское издание. Тибетский фонд. ИМБТ СО РАН, № TT-11994[4]. [Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba las gtan tshigs rig pa'i skor bzhugs so. *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas zhes bya ba*. Xylograph. Beijing ed. Vol. JA. Pp. 1A—18A. (Stored at:) Tibetan Fund. Institute for Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of RAS. File No. TT-11994[4]. (In Tib.)]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Гуссерль 1994 — Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. 357 с. [Husserl E. *Filosofiya kak stroгая nauka* [Philosophy as rigorous science]. Novocherkassk: Saguna, 1994. 357 p. (In Rus.)]
- Гуссерль 1999 — Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999. 336 с. [Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy]. Vol. 1. Moscow: DIK, 1999. 336 p. (In Rus.)]
- Дандарон, Семичов 1960 — Дандарон Б. Д., Семичов Б. В. О тибетско-монгольском

- словаре «Источник мудрецов» // Труды БКНИИ СО АН СССР. Вып. 3, серия востоковедения. Улан-Удэ, 1960. С. 235–260. [Dandaron B. D., Semichov B. V. *The Source of Sages: revisiting the Tibetan-Mongolian dictionary. Trudy BKNII SO AN SSSR*. Is. 3. Series 'Oriental Studies'. Ulan-Ude, 1960. Pp. 235–260. (In Rus.)]
- Источник мудрецов — Источник мудрецов. Раздел: Логика / пер. с тибет. А. А. Базарова. Санкт-Петербург: БСК, 2001. 222 с. [*Istochnik mudretsov. Razdel: Logika* [The Source of Sages. Section: Logics]. A. A. Bazarov (transl.). St. Petersburg: BSK, 2001. 222 p. (In Rus.)]
- Мотрошилова 2001 — Мотрошилова Н. В. Редукция феноменологическая // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2000–2001. Т. 3. 692 с. [Motroshilova N. V. Phenomenological reduction. *Novaya filosofskaya entsiklopediya*. In 4 vol. Moscow: Mysl', 2000–2001. Vol. 3. P. 692. (In Rus.)]
- Султанова 2001 — Султанова Э. А. Феноменологический метод в исследовании сознания: феноменология и классический буддизм. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 22 с. [Sultanova E. A. *Fenomenologicheskiy metod v issledovanii soznaniya: fenomenologiya i klassicheskiy buddizm* [Phenomenological approach in cognitive studies: phenomenology and classical Buddhism]. A PhD thesis abstract. Moscow, 2001. 22 p. (In Rus.)]
- Тарка-санграха 1989 — Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской. М.: Наука, 1989. 238 с. [*Tarka-Sangraha* [The Compendium of Logic and Reasoning]. *Tarka-Dipika* [Explanation of the Compendium ...]. Ye. P. Ostrovskaya (Sanskrit-to-Rus. transl., foreword, comment., etc.). Moscow: Nauka, 1989. 238 p. (In Rus.)]
- Dreyfus 2003 — Dreyfus G. The sound of two hands clapping: the education of a Tibetan Buddhist monk. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2003. 445 p. (In Eng.)
- Nāgārjuna 1978 — Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī – Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī: The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī). Translated by Bhattacharya Kamaleswar. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. 54 p. (In Eng.)
- A New critical edition 1989 — A New critical edition of the Mahāvīyutpatti: Sanskrit-Tibetan-Mongolian dictionary of Buddhist terminology. Edited by Yumiko Ishihama and Yoichi Fukuda. Materials for Tibetan-Mongolian dictionaries, Vol. 1. Tokyo: The Toyo Bunko, 1989. 460 p. (In Eng.)
- Perdue 1992 — Perdue Daniel Elmo. Debate in Tibetan Buddhism. New York: Snow Lions Publications, 1992. 938 p. (In Eng.)

The 17th-Century Tibetan-Mongolian Composition *The Source of Sages: Context of Phenomenological Reduction and Structure of Logical-Epistemic Knowledge in Buddhism**¹

Andrey A. Bazarov¹

¹ Ph.D. in Philosophy (Doct. of. Philosophical Sc.), Leading Research Associate, Center of Oriental Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhjanova St., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-6837-7280. E-mail: bazarow_andr@mail.ru

Abstract. In Buddhist studies it has become common to use the term ‘phenomenon’ for translating various Buddhist terms, using the context of E. Husserl’s philosophy. Many researchers that connect the Buddhist theory and Western phenomenology tend to support the use of this term. Despite this, comparative analysis of specific problems of these comparative studies still remains relevant and fruitful. The paper attempts to compare the structure of ‘logical and epistemological knowledge’ in Buddhism and the context of ‘phenomenological reduction’ used in the traditional Tibetan dictionary *The Source of Sages* (Tib. Wylie. *dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*). The analysis is based on three methodological positions. First, a modern typological approach resting on the idea that philosophical concepts may have differences in genesis, and still may have a unity in typology at the same time. Secondly, the focus is on analysis of the context of the dictionary rather than on the actual text as such. Thirdly, great importance is attached to the absence of original discursive transparency in the theory of Husserl’s ‘phenomenological reduction’ which allows forming numerous philosophical ‘continuations’ in various areas of modern humanitarian knowledge. These positions may help determine details, some aspects of relationship between modern phenomenology and Buddhist theoretical heritage. The context of the ‘phenomenological reduction’ discovered in the dictionary makes it possible to expand our views regarding achievements in the field of Buddhism’s language and philosophy. It is necessary to emphasize that the theory of ‘phenomenological reduction’ can be viewed not only as a Western philosophical concept, but also as a modern means (‘language’) to understand some complex aspects of religious thought worldwide.

Keywords: phenomenological reduction, context, structure, logical-epistemic knowledge, Buddhism, dictionary

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 94–99, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-94-99
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

UDC 929.75

The Title Name: ‘*Ch(T)igin*’ or ‘*Chinggis*’

Ulziibayar Sodnom¹

¹ Ph.D. in History, Institute of History and Archeology, Mongolian Academy of Sciences (77, Jucov St., Ulaanbaatar, 13343, Mongolia). ORCID: 0000-0001-7781-6276. E-mail: ulziibayars@yahoo.com

Abstract. The article examines some versions for the etymology of the title ‘Chinggis’ and notes that the amount and quality of studies on the topic have reached the level when it is necessary to classify and arrange them on the basis of historiographic analysis. Most researchers consider the title of Chinggis Khaan (Genghis Khan) to be a recent one. The most popular opinions regarding the etymology of the title suggest that the word ‘Chinggis’ stems from a number of different lexemes, namely: 1) the word *tengis* (‘ocean’) borrowed from the language of ancient Turks, 2) the word *chin* (‘firm’), 3) the word combination *chingis tengri* related to shamanistic beliefs, 4) the Hunnic title name *chan-yu* (*shaniui*, ‘Son of Heaven’) inherited by the Mongols in a misspelled form to evolve into *Chinggis*.

Still, the paper concludes none of the hypotheses mentioned have been supported with sufficient arguments, and sets forth an original version regarding the origin of the title. The work proposes that the title of the prominent Khan of Mongols stems from the term *chigin* / *tigin* traditionally inherited by Mongolic nomads since the earliest times. In Mongolian, the word *chigin* / *chagan* / *chege* contains the seme ‘white’. The word was first mentioned in written sources describing the states of the Tuoba and the Xianbei — in the form 直勤 ‘Cjichjeni’. It is thus suggested that the title bestowed upon the noble elites (‘the white bone’) in the mentioned states actually meant ‘Tsagaan’ (‘the White (ones)’). Later, ancient Turks kept using the title in the form ‘tegin’, and attributed the title to members of the ruling dynasty who did not inherit the throne. So, the use of the title ‘chigin’ (‘white’) can be traced back to the era of the Tuoba and Xianbei, and is historically determined by the long-lived tradition to refer to the ruling clan elites as ‘the white bone’. And the ancestors of Mongols passed the title down from generation to generation up to Chinggis Khaan’s reign.

Keywords: titles, *chagan-chege*-*j/chigin* (‘white’), *tegin*, *tiini*, *chigins*, Chinggis, Borjigin

N. Mynbayev published the article “On the title and name of Chinggis khan”. He made the conclusion “It is a kazak word ‘Shynkas’. The first syllable of the name Great Chinggiskhana is *shyn-* (reality) that has same meaning of the Mongolian word *Ching* and the second syllable *kas* (real, terrible). So the word Shynkaskhan means “Real great terrible khan”. Lately this name became Shyngys khan. “...he had many titles but the title ‘Chinggis’ that was absent among the steppe titles and honor became his name and the word “Chinggis” comes from Turkish language completely” [Мынбаев 2014]. As this article show there are several researchers who have such meaning. We cannot accept this kind of explanation because words that can explain the reason of the title for our Great Khan and titles with similar pronunciations have kept in the ancient Mongolian language vocabulary. Therefore the author decided to write this article.

First of all it must be said that a weighty analyzes on the works to decode the “secret” of this title are absent. There are many researchers that consider the name *chinggis* as the “Mongolian version of the Turkish word *tengis* (oceanic)” is the best from the different hypothesis on this name¹. There is something to analyze here. Researcher D. Tserensodnom notices that if this title considered to come from the word *tengiz* (tengis (ocean)) it cannot be given to our Great khan because that time very few Mongolian tribes, for example, Merged, Taichuud, Jalairwere integrated. Moreover, he said, “It is controversial and conflictingto consider this title as “Ocean-like khan” or Khan that occupied all world as several researchers think” [Цэрэнсодном 2000: 247]. We support this view. In other words, there have occurred many changes in Mongolian language caused by the vowel “i”.

PM. (*t+i)>AM. (ć+i) Mo. ćinar “chanar”<PM. *tinar;

Mo. aćiy-a “achaa”<PM. *atiyan

Mo. γučin “guch (in)”<PM. *gutin [Шагдарсүрэн 1999:105].

As this examples show the consonant “T” was changed into the consonant “Ch” being influenced by the vowel “i”. However, the word “*tenggis*” cannot be changed as “*chinggis*”.¹

One of the interesting explanations on the title of our Great khan is connected to the root “chin”. As Rashid ad Din explained “in Mongolian *ching* means strong, and *chingiz* is the plural. <...> in Mongolian *chingiz khan* means the same, but even more so because it is a plural. This word is used very much as, for example, *shahanshah* [‘king of kings] is used in Persian” and “the meaning of *ching* is ‘strong’ and ‘hard’, and *chingiz* is the plural — like *gür khan*, which is the great title of the Qarakhitai rulers meaning ‘strong and mighty monarch’” [Rashiduddin 1998, vol. I, p. 1: 90, vol. I, p. 2: 204]. In brief, the suffix of plural has role to strengthen the meaning of the “*chin*” (Ching {g} + s). Abu-l-Gazi explained Shyn +yz or the root of the word means “hard” and “yz” is the suffix of plural [Абу-л-гази 1958:

44]. The word root with meaning of hard and strong is connected with the stone as researcher D. Tserensodnom suggested expanding it with information kept in Mongolian legends, shamans call and folk works as for example praise [Цэрэнсодном 2000: 246–254].

Another version that appreciated by the researchers is the hypothesis connected with the note by D. Banzarov who remembered Khadjir Chinggistenger, the idol of shamans that was among Mongolians in the XIX century. He said that it is the regaining the “*chányú*”, the title in Xiongnu with meaning of son from the heaven [Банзаров 1997: 99]. This explanation in connection with shamanism, the traditional Mongolian belief is supported by the researchers also. The explanations of the title Chinggis suggested in such different ways have one common thing except the connecting it with the *chányú* of Xiongnu. All these explanations do not connected the title with the traditional Mongolian nomadic titles and honors and tried to confirm it a newly thought uptitled depending the given time. They too far deviated from the fact and abstracted deeply as we consider.

The idea by I. Beckwith “The title Chinggis Khan (traditionally, ‘Genghis Khan’, ‘Jenghiz Khan’, etc.) is believed to mean ‘Oceanic

¹ The researchers as G. Ramstedt, I. Rahvels, Ch. Dalai, N. Natsagdorj, J. Boldbaatar and other renowned researchers followed the explanation by B. Vladimirtsov and P. Pelliot as this title is connected to the Turkish word *teniz* (in the Secret history of Mongols *tenggis*).

[universal] Ruler'. This follows Ramstedt and Pelliot (cited by: [Rachewiltz 2004: 460]), who take Chinggis [č̌igis] to be a loanword from Turkic *teiz* (Middle Mongol *tēgis* 'sea' in the Secret History) 'sea, ocean' or a dialect form of it. The vowel of the first syllable reflects a Mongol dialect in which Turkic -e- shifted to -i- as it did in the borrowing of Turkic *tegin* 'prince' as **tigin*, which became Mongol *čigin*, or alternately, the form *č̌igis* derives from a Turkic dialect that already had -i- in the first syllable. The title must have been carefully chosen with a view to other rival rulers past and present. Recently it has been proposed that *č̌igis* here is an adjective meaning 'fierce, hard, tough', and Temüjin's title means 'Fierce Ruler' [Beckwith 2009: 415] aroused our interest a lot. G. Derfer explained the Turkish title "*tegin*" as the prince-descendant or the youngest son of a king. It can be determined by the high governor. *Tegin* cannot have title *kagan* by himself and it is the duty of a high rank state clerk. Moreover, *tegin* is the general name of the "prince" and it is higher than "*shad*" and "*yagbu*" (also princes) [Шервашидзе 1990: 81–82]. On this Turkish title *tegin* B. Batsuren noted: "The Turkish leaders <...> had titles *shad*" and "*yagbu*" that come from Indo-Iranian language when they lived in mountain ranges Altai as it became clear now. It is very interesting after they came to Mongolia their state clerks had Mongolian title and honor as "*khan*" "*khatan*", "*chigin/tigin*" (entered Mongolian language through Toba and Jujan)" [Батсүрэн 2009: 172]. Therefore, the high possibility that name "*tegin*" with the meaning "prince" can enter the Turkish language from Mongolian language as we consider. Therefore, we have to quote several suggestions on the origination and meaning of the title by several researchers.

There were *Xian wang* (贤王 (*smart king*)) in the east and west under the rule of *chányu* <...>. Xiongnu people called the smart people as "*tutsi*" (屠耆 *Tu qí*). Therefore the oldest son of shaniyui was appointed as the east *tutsias* it was written in the sources [Таскин 1968: 40]. There are many explanations on this name and E. Pulliblack considered it as the ancient form of the title "*tegin*" and inherited by toba and ephtalit [Пуллиблэнк 1986: 53–56]. Therefore, as he considers, it comes from Xiongnu. However, Peter A. Boodberg noted that the princes of Toba are called *Chih-chin* (叱斤 *чжицзинь*) 直勤 (or 𪛗) in 95, Sun shu and in 57, Nyantsishu restoring its pronunciation

as *d'əjk-g'əjn* (B. Karlgren. Analytic Dictionary of Sino-Japanese, 1220, 389). It corresponds fully with the *t'ê-chin* (*tetszini*) in the sources of the Tang dynasty period and with 特勤-*d'əjk-g'əjn* — "*tigin, t̃agin* (тигин, тэгин)" of Turkey in Orkhon and also with "*čigin* (чигин)" prince in Mongolia [Boodberg 1936: 172]. Lu Maotsai expanded the research of this title as it became Turkish "*tigin*" that was passed by Toba people in the Jujan period. He also considered Uchida and Gimpū are the *tschi-k'in* [*zhi-qin*] in Jujan and *tsch'i-k'in* [*chi-qin*] is similar to the *t'ê-k'in* (*tegin*). Therefore his consideration is analogical with the explanation by Boodberg [Батсүрэн 2009: 171]. As Ts. Khandsuren considered that the title 直勤 "*Cjichjeni*" used by Toba people also used in the Turk period being inherited thanks to Jujan people that is confirmed by the king title "*tigin*" [Хандсүрэн: 2005: 37]. Moreover, A. Schuessler restored the 直勤 — (*chjitszini, zhi-qin*) as MC. *ɖjək-gjən* (Сүү, Тан МЭ VII) LH. **dik-gin* (latest Han dynasty I–III century AD) [Schuessler 2007: 616, 430]. Therefore, the word "*chigin*" was inherited up to the Turk period almost without serious change. Its pronunciation became firm in the Toba people period but the presence of the title in the Hunnu period is not clear.

Researchers noticed that this title was inherited by Kidan people after Turks. For example, in the work "History of five genesis" by CyueTszuichlen it was said that seven thousand riders were sent to Dinchjou under the command of teligun (*tiini*). It is connected to the *tegin, tigin* that was written with the name of young member of a family in the Orkhon inscription. In the Kidan dictionary this word is explained as "a governor-clerk in the emperor's tribe". The title *tiini* was used by Kidan people until the state formation <...> the title *tiini* is considered as a very high rank position as explained by V. S. Taskin [Таскин 1984: 179, 380].

Yu. Boldbaatar made an interesting explanation of the word *tigin/chigin*. He noticed that "*chigan*" in the name Batachigan in the Secret history of the Mongols and the "*chegeen*" in the chegeen and yellow man in the legend of Alan-goo mother that have meaning "*white*" express genesis of the ancient Mongolian aristocrats that come from the heaven [Болдбаатар 2004: 57]. As he thinks the *tigin/chigin* considered by us means the genesis from heaven, in other words "white" ethnic. From very ancient time the princes in all states of nomads in the territory of Mongolia in different periods considered

that they have high “white” genesis and therefore high rank title *tigin/chigin* have kept stable.

As we mentioned above Rashid-ad Din explained the high rank title Chinggis as ‘chin’ means ‘firm’ and the word ‘Chinggis’ also means ‘firm’ <...> but it is the plural of the word ‘chin’ only the consonant “g” was let in as a separator. Moreover, he confirmed his meaning explaining it is same to the Persian word *shahan shah* or king of kings. The analogical argument is made by H. Beckvit who argued the “*tigin*” in Turk language can be “chigin”, “chinggis” in Mongolian language. As it was mentioned above this “chigin” was appeared among the Toba people and came to Mongolia period being inherited by Jujian, Turk and Kidan people as the title has given to princes, the white high rank aristocrats.

As we know the title CHINGGIS given to our Great khan was created in the way of adding the plural suffix “s” to the word “chigin” that expresses the high rank white ethnic aristocrats of Mongols same to the argument by the big Persian recorder. In brief it is *chigin + s = chigins*{Chinggis}. Its meaning is the whitest from all whites, the highest from all highs and the purest from all pure in other words the highest prince of all high rank princes. Temuulin was 28 years old young “prince” when this high rank title was given to him in the Khurildai in the Basin of Kherlen River in the year of Rooster.

To the purpose, the idea by me about the name of the genesis “borjigin” the suffix “jigin” means “white” as Yu. Boldbaatar decoded. However “bor” {бур, бър, бөр} word root has same meaning with the word “*bürün*” that was written in the Secret history of Mongols many times. As D. Tseerensodnom interpret this word had the following meanings of the axillary verbs: § 59-was, were, §107-to be, § 106- *am/is/are*, § 150-*am/is/are* § 162-was, were, § 196-self, § 201- *am/is/are*, § 202- *am/is/are*, § 203-made, § 227- but, § 276-how and as Sh.Choimaa §107-to be, § 106- *am/is/are*, § 150-*am/is/are*, § 162-was, § 196- *am/is/are*, § 200-being, § 201-*am/is/are*, § 224-burun (was), § 227- *burun* (was), § 228-each, § 276-how. In brief, the word *bürün* means *has been, since* or *really*. For example, in the § 227 *jarliq sonoasqa`asü bürün daba`asu jarliq-un yosu`ar kesik ho`ara`asu kesikten aldaltan boltuqai!* [Rachewiltz 1972] is interpreted as “*Since* *ekhishigten* had order to be in the watch he cannot be absent not to be guilty”. Therefore,

the name of the tribe “borjigin” has meaning *bürün + jigin* in other words, “*real white*”, “*became white (high)*”.

The word *Chigin / tigin* in Mongolian language has meaning “white” and has inherited by Mongolian nomadic states almost without change since the Toda people in the territory of Mongolia as a title given to high rank princes. The title “Chinggis” given to young Temuujin is the plural form of the word *chigin*. In brief, *chigin+s = chigins/chinggis*.

Conclusion:

The title *čigin/tigin* has meaning white and related with the Mongol word *čayan* (white). Beginning from the Toba Wei (386–535) state this title was transferred among the Mongolic-speaking nomadic states, as the title for the high-ranked princes. As we suggest, the title given to young Temüjin, *Činggis* is originated from this old title (plural form of the title *čigin*). In other words, it means ‘many princes’ or ‘the whitest’. *čigin+s = čigins/činggis*

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Абу-л-гази 1958 — *Абу-л-гази*. Родословная туркмен / пер. А. Н. Кононова. М.; Л.: изд-во АН СССР, 1958. 187 с. [Abu Al-Ghazi. *Rodoslovnaya turkmen* [Genealogy of Turkmen]. A. N. Kononov (transl.). Moscow; Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1958. 187 p. (In Rus.)]
- Банзаров 1997 — *Банзаров Д.* Собрание сочинений. 2-е изд., доп. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 1997. 240 с. [Banzarov D. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. 2nd ed. Ulan-Ude: Buryat Scientif. Center (Sib. Branch) of RAS, 1997. 240 p. (In Rus.)]
- Батсүрэн 2009 — *Батсүрэн Б.* Өндөр тэрэгтнүүд ба эртний Түрэгүүд (VI–IX зуун). Улаанбаатар: Соёмбо ХХК, 2009. 252 х. [Batsuren B. *Öndör teregtnüüd ba ertniy Tyregüüd (VI–IX zuun)* [‘Owners of high carriages’ and the Turks (from the 6th to the 9th cc.)]. Ulaanbaatar: Soyombo, 2009. 252 p. (In Mong.)]
- Болдбаатар 2004 — *Болдбаатар Ю.* Боржигин овгийн нэрийн тухай // *IAMS. Mongolica*. Vol. 14 (35). Улаанбаатар: Соёмбо ХХК, 2004. Т. 56–62. [Boldbaatar Yu. On the origin of the name *Borjigin*. *IAMS. Mongolica*. Vol. 14 (35). Ulaanbaatar: Soyombo, 2004. Pp. 56–62. (In Mong.)]
- Мынбаев 2014 — *Мынбаев Н. Ж.* Об имени и титулах Чингисхана // Новые исследования Тувы. Электронный научный журнал. 2014. № 3. С. 197–206. [Mynbayev N. J. About the

- name and titles of Genghis Khan. *The New Research of Tuva*. An online journal. 2014. No. 3. Pp. 197–206. (In Rus.)]
- Пуллиблэнк 1986 — Пуллиблэнк Э. Дж. Язык сюнну // Зарубежная тюркология. Вып. 1. Древние тюркские языки и литературы. М.: ГРБЛ, 1986. С. 53–56. [Pullyeblank E. G. The Xiongnu language. *Zarubezhnaya tyurkologiya* [Foreign Turkic Studies]. Is. 1. Ancient Turkic languages and literatures. Moscow: Vost. Lit., 1986. Pp. 53–56. (In Rus.)]
- Таскин 1968 — Таскин В. С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1. М.: Наука, 1968. 177 с. [Taskin V. S. *Materialy po istorii syunnu (po kitayskim istochnikam)* [Materials on Xionghu history (a case study of some Chinese sources)]. Is. 1. Moscow: Nauka, 1968. 177 p. (In Rus.)]
- Таскин 1984 — Таскин В. С. Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. Введение, перевод и комментарии В. С. Таскина. М.: Наука, 1984. 486 с. [Taskin V. S. *Materialy po istorii drevnikh kochevykh narodov grupy dunkhu* [Materials on the history of the ancient nomadic peoples referred to Donghu ethnic cluster]. V. S. Taskin (transl., comment., etc.). Moscow: Nauka, 1984, 486 p. (In Rus.)]
- Хандсүрэн 2005 — Хандсүрэн Ц. Жужаны хаант улс ба түүхийн зарим судалгаа. Улаанбаатар: Мөнхийн үсэг, 2005. 192 х. [KhandsurenTs. *Zhuzhany khaant uls ba tüükhiiyn zarim sudalgaa* [The Rouran Khanate and some related historical studies]. Ulaanbaatar: Munhiinuseg, 2005. 192 p. (In Mong.)]
- Цэрэнсодном 2000 — Цэрэнсодном Д. Монголын нууц товчоо. Эрдэм шинжилгээний орчуулга, тайлбар. Улаанбаатар: Соёмбо ХХК, 2000. 386 т. [Tserensodnom D. *Mongolyn nuuts товчоо. Erdem shinzhilgeeniy orchuulga, taylbar* [The Secret history of the Mongols: research, translation and commentary]. Ulaanbaatar: Soyombo, 2000. 386 p. (In Mong.)]
- Шагдарсүрэн 1999 — Шагдарсүрэн Ц. Эртний монгол хэлний судлал. Улаанбаатар: Соёмбо ХХК, 1999. 260 х. [ShagdarsurenTs. *Ertniy mongol khelniy sudlal* [Investigating the ancient Mongolian language]. Ulaanbaatar: Soyombo, 1999. 260 p. (In Mong.)].
- Шервашидзе 1990 — Шервашидзе И. Н. Фрагмент древнетюркской лексики. Титулатура // Вопросы языкознания. 1990. № 3. С. 81–83. [Shervashidze I. N. A fragment of the ancient Turkic vocabulary. The titulary (tables). *Voprosy yazykozvaniya*. 1990. No. 3. Pp. 81–83. (In Rus.)]
- Beckwith 2009 — Beckwith Ch. I. Empires of the Silk Road: a history of Central Eurasia from the Bronze Age to the present. Oxford, 2009. 472 p. (In Eng.)
- Boodberg 1936 — Boodberg P. A. The Language of the T'o-pa Wei. *Harvard Journal of Asiatic Studies on JSTOR (HJAS)*. 1936. Vol. 1. No. 2. Pp. 167–185. (In Eng.)
- Rachewiltz 1972 — Rachewiltz, I. de. Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, 1972. 347 p. (In Eng.)
- Rachewiltz 2004 — Rachewiltz, Igor de. The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Two volumes. Brill's Inner Asian Library, vols. 7.1 and 7.2. Leiden: BRILL, 2004. Pp. CXXVII + 1347. (In Eng.)
- Rashiduddin 1998 — Rashiduddin Fazlullah's Compendium of Chronicles. English translation & annotation by W. M. Thackston. Harvard University, 1998. 807 p. (In Eng.)
- Schuessler 2007 — Schuessler A. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu: University of Hawaii Press, 2007. 657 p. (In Eng.)

УДК 929.75

Титул Ch(t)igin или Chinggis

Улзийбаяр Содном¹

¹ кандидат исторических наук, Институт истории и археологии, Академия наук Монголии (13343, Монголия, г. Улан-Батор, ул. Жукова, д. 77). ORCID: 0000-0001-7781-6276. E-mail: ulziibayars@yahoo.com

Аннотация. Автор исследует версии этимологии титула «Чингис» и отмечает, что количество и качество исследований по этому вопросу достигли уровня, когда следует классифицировать и упорядочить их на основе анализа историографии. Большинство исследователей считают титул Чингис-хана новым названием. Наиболее распространены среди исследователей точки зрения, согласно которым титул «Чингис» рассматривается как произошедший: 1) от слова *тэнгис* ('океан'), пришедшего из языка древних тюрков; 2) от слова *чин* ('крепкий'); 3) от словосочетания *чингис тэнгри*, связанного с шаманскими верованиями; 4) от титула *чань-ю* (*шаньюй*) ('сын неба') у хуннов, который был унаследован монголами в искаженном виде и получил форму «Чингис».

Однако, по мнению автора, все перечисленные точки зрения не подкрепляются основательными аргументами. Автор выдвигает собственную гипотезу относительно титула «Чингис». Он считает, что этот титул великого монгольского хана происходит от термина *чигин* / *chigin* (*tigin* / *тигин*), традиционно непрерывно наследуемого монгольскими кочевниками с древних времен. Слово *чигин/чаган/чэгэн* имеет значение «белый» в монгольском языке. Первые упоминания этого слова встречаются в источниках, относящихся к государствам тобасцев и сяньбийцев, в форме 直勤 'Cjichjen'. Автор считает, что титул, которым в этих государствах наделялись представители аристократии (или «белой кости»), обозначал «Цагаан» ('Белый'). Позже древние тюрки продолжали использовать этот титул в форме «тегин» и наделяли этим титулом членов правящей династии, которые не наследовали престол главы государства. Таким образом, присвоение титула «чигин» ('белый') началось со времен тобасцев и сяньбийцев, и обычай этот восходит к традиции именовать представителей «белой кости», т.е. представителей правящей семьи. Этот титул передавался предками монголов из поколения в поколение до периода правления Чингис-хана.

Ключевые слова: титулы, *чаган-чэгэн-ж/чигин* ('белый'), тегин, тийни, чигинс, Чингис, боржигин



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 38, Is. 4, pp. 100–121, 2018
 DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-100-121
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 81'33

Лексема *билцг*: к вопросу о происхождении и семантике (на материале эпоса «Джангар»)*

Виктория Васильевна Куканова¹

¹ кандидат филологических наук, директор, Калмыцкий научный центр РАН (358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8). E-mail: vika.kukanova@gmail.com

Аннотация. В данной статье представлены результаты исследования, проведенного в рамках выполнения проекта «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“». Материалом для изучения послужили 28 эпических песен «Джангара». Объектом исследования выступила лексема *билцг* ‘кольцо; перстень’, включенная в словарь Толкового словаря. Цель работы заключается в рассмотрении этимологии и семантики слова *билцг* ‘кольцо; перстень’.

Изучение тематической группы, обозначающей украшения, во многом не способствует большим открытиям в области как лингвистики, так и истории и этнографии, но все же проливает свет на разрешение вопросов по отдельным сторонам духовной и культурной жизни народа, реконструирует фрагменты архаичной картины мира, сложившейся у народов тюрко-монгольской общности.

Лексема *билцг* является самой малоупотребительной и низкочастотной в эпосе «Джангар»: всего 4 словоупотребления во всех песнях эпоса «Джангар». В результате анализа этимологии лексемы *билцг* ‘кольцо; перстень’ и научной литературы по данному вопросу автор пришел к выводу, что калм. *билцг* нельзя сводить к тюркскому *билезюк*. В монгольских языках использовались два варианта лексем, противопоставленные по своему происхождению. Формы *bilesüg* и *bilüčeg* имеют разную морфемную структуру. Первая форма восходит к тюркскому языку и является сложным словом *bilek* ‘заянцье’ + *üsüg* ‘кольцо’, которое не адаптировалось в монгольских языках в связи с отсутствием регулярного аффикса в указанных языковых системах. Вторая же форма — это образование уже самих монгольских языков: основа *bile-* и аффикс *-čeg*. Данная лексема мотивирована реликтовой основой, от которой были образованы пратюркское **bilek* и пратунгусо-маньжурское **bilen*, при этом в современных языках эта основа не сохранилась. Историческая морфемная структура калмыцкого слова состоит из *бил* + *цг* < **bülü* + *čeg*, где первая часть представляет собой именную или глагольную (?) основу, а вторая часть — аффикс, образующий имена существительные со значением либо результата действия, либо номинации предмета, основной функцией которых выступает то, что названо мотивирующей основой. В эпосе слово *билцг* употребляется в значении «перстень», выполняющий роль символа власти и силы наряду с ролью оберега, который присущ кольцу в традиционной культуре калмыцкого народа.

Ключевые слова: калмыцкий язык, толковый словарь, реконструкция значения, семантика, ювелирные украшения, кольцо, перстень, эпос «Джангар», корпус

* Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» (номер госрегистрации: 114071170020).

Введение

XX век ознаменовался утратой многих элементов материальной и духовной культуры калмыков, в числе материальной — одежда¹ и украшения. Функция и семантика последних практически не изучались в калмыцкой науке. Поиск литературы по данному вопросу еще раз подтвердил этот факт. Следует выделить несколько работ, в которых нашли фрагментарное отражение некоторые этнографические аспекты исследования калмыцких украшений: [Бакаева 2003; 2010; 2017; Гучинова 1997]; а также лингвокультурологические вопросы [Пюрбеев 1996; 2015; Салыкова 2007].

В данной статье представлены результаты исследования, проведенного в рамках выполнения проекта «Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса „Джангар“» (далее — ТСД)². Материалом для изучения послужили эпические песни «Джангара» (28 песен³), которые с лингви-

стической точки зрения являются кладезем редкоупотребляемых, а также устаревших в современной живой калмыцкой речи лексем. А. А. Бурыкин в одной из своих работ, посвященных эпосу «Джангар», неслучайно пишет: «...калмыцкий эпос „Джангар“ не только отражает различные виды народного искусства калмыков и ойратов, но и в определенной степени выступает как средство фиксации и кодификации эстетических норм, характерных для определенного синхронного среза калмыцкой этнической культуры, прежде всего для ее дописьменного состояния» [Бурыкин 2002: 59].

Объектом исследования выступила лексема *билцг* ‘кольцо; перстень’, включенная в словарь ТСД. Цель работы заключается в рассмотрении этимологии и семантики слова *билцг* ‘кольцо; перстень’.

В состав словаря ТСД входит тематическая группа «ювелирные украшения», которая по своему составу не является многочисленной и разнообразной в эпических текстах (см. ниже, где в круглых скобках приведена частотность лексем, обнаруженных в эпосе). Ювелирные украшения, которые встречаются в эпосе, можно разделить на подгруппы⁴:

1) головные:

а) ушные украшения: *сиик* ‘серьги’ (9)⁵, *санжлһ* ‘подвески’ (3);

б) наконечники: *токуг* ‘подвеска к наконечнику’ (7);

2) наручные⁶: *билцг*⁷ ‘кольцо; перстень’ (4).

Лексемы, относящиеся к шейным украшениям, в текстах эпоса не встречаются⁸.

Классификация типов украшений связана прежде всего с представлением древне-

⁴ Систематизация составлена на основе классификации и типологии женских украшений, приведенной в работе М. В. Москвиной [Москвина 2014: 149–151].

⁵ В круглых скобках указана частотность употребления вышеприведенных лексем.

⁶ По мнению известного калмыковеда У. Э. Эрдниева, браслеты как один из видов ручных украшений не получили распространение в быту калмыков [Эрдниев 1985: 155].

⁷ Лексема *билцг* в калмыцком языке имеет два значения: 1) кольцо; 2) перстень [КРС 1977: 100].

⁸ Достоверных источников о том, были ли традиционным украшением для калмычек *кузунэ кеерул* ‘бусы’, не имеется [Гучинова 1997: 100].

¹ Совершенно справедливо устное высказывание А. А. Бурыкина о том, что некогда повседневная национальная одежда у калмыков, как и у других народов, превращается в обрядово-праздничную.

² Цель создания ТСД, разрабатываемого в Калмыцком научном центре РАН с 2014 г., — помочь читателю глубже понять смысл слов, в особенности ключевых (опорных) слов фольклорного текста. Пользователю предлагается максимально подробная информация о всех релевантных свойствах каждого заголовочного слова, получающего системное описание, основной принцип которого состоит в однотипном толковании (в одной модели определений); особое внимание при толковании уделяется характеристике всех различительных признаков лексем. Использование специализированных лексикографических программ TLex и TextAnalyzer [Куканова, Каджиев 2014] позволяет во многом усовершенствовать и ускорить работу над словарем. Проблемы, с которыми столкнулись исполнители ТСД, а также технологии компилирования (составления) словарных статей, основанных на материале эпоса «Джангар», подробно освещены в публикациях В. В. Кукановой [2016а; 2016б], а также С. Е. Бачаевой [2015; 2017], Н. М. Мулаевой [2015; 2017] и др.

³ В словарь ТСД вошли лексемы из текстов эпоса представленных следующими репертуарами и версиями: 1) Малодербетовская версия (3 песни); 2) Багацохуровская версия (3 песни); 3) песня, записанная от сказителя Насанки Балдырова; 4) песня, записанная от сказителя Бадмы Обушинова; 5) репертуар Ээлян Овла (10 песен); 6) репертуар Давы Шавалиева (5 песен); 7) репертуар Мукебюна Басангова (6 песен).

го человека о вертикальном делении мира, которое характерно для тюрко-монгольской общности: верхний мир, срединный мир, нижний мир [Традиционное мировоззрение ... 1988: 16; СИГТЯ 2006: 583–591, 665–733]. Такая мифологическая модель мира находила отражение в вещах, окружающих человека: жилище [Жуковская 1988: 14–23; Бакаева, Сангаджиев 2005: 30], одежда [Дашковский, Карымова 2012: 136], украшения [Шагланова 2005: 18], деревья [см., например: Митиров 1980: 259–264; Хейчиева 2017], гора [Манджиева 2010: 62; Матыева 2010: 22] и т. д.

Изучение тематической группы, обозначающей украшения, во многом не способствует большим открытиям в области как лингвистики, так и истории и этнографии, но все же проливает свет на разрешение вопросов по отдельным сторонам духовной и культурной жизни народа, реконструирует фрагменты архаичной картины мира, сложившейся у народов тюрко-монгольской общности.

Как известно, человек придавал вещам определенный семиотический (знаковый) статус [Байбурун 1981: 217], в том числе и украшениям; в предметной сфере преломляются миф и, следовательно, архаичная картина мира [Байбурун 1981: 226]: кроме прагматического смысла (т. е. эстетической функции, роли маркера пола, возраста), украшениям была присуща охранная (оберегающая) функция и идея плодovitости.

Этимология лексемы *билцг*

Вопросы происхождения лексемы *билцг* не раз становились предметом исследования: [МСМ 1938: 119; ЭСТЯ 1978: 143–145; Цолоо 1992: 25–26; Дыбо 1996: 311; Татаринцев 2000: 225–226; СИГТЯ 2001: 250; Nugteren 2011: 294; и др.]. Вопрос об этимологии лексемы, тем не менее, считается открытым¹. Автор данной работы не претендует на высказывание новой гипотезы в этой области, а лишь попытается в некоторой мере обсудить одно мнение — уже имеющуюся, широко распространенную, если не общепринятую, точку зрения о происхождении лексемы и ее семантики, высказанную В. В. Радловым [Радлов 1911: 1794], и в определенных моментах поставить свои вопросы, связанные с этимологией слова.

Согласно позиции В. В. Радлова, *билезик* является сложным словом, образованным при помощи сращения определительного словосочетания *билек* ‘запястье’ + *йүзүк* ‘кольцо’, т. е. «кольцо для запястья» [Радлов 1911: 1794].

В таблице 1, которая приведена ниже, представлены лексемы, обозначающие «запястье», «браслет», «кольцо», «перстень»², на материале различных языков тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской групп.

Таблица 1. Лексемы, обозначающие «запястье», «браслет», «кольцо», «перстень», на материале различных языков тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской групп¹²

| Язык | Лексемы | | | | | |
|---------|--|---|------------------|---|--------------------------------------|-----------------------------|
| | ‘запястье’ | | ‘браслет’ | | ‘кольцо’ | ‘перстень’ |
| алт. | <i>билек, билегі; кары, карызы</i> | ≈ | <i>билектүүш</i> | ≠ | <i>тегелик, жүстүк</i> | = <i>жүстүк</i> |
| балкар. | <i>бууун</i> | ≈ | <i>бууундукъ</i> | ≠ | <i>джюзюк</i> | = <i>джюзюк</i> |
| кумык. | <i>кьол булан билекни арасындагы бувун</i> | ≈ | <i>билезик</i> | ≠ | <i>гьалкъя, юзюк, дёгерек, минав</i> | = <i>юзюк</i> |
| башкир. | <i>белазек</i> | = | <i>белазек</i> | ≠ | <i>балдак, йөзөк</i> | ≈ <i>кашлы йөзөк</i> |
| татар. | <i>белазек сөяге</i> | = | <i>белазек</i> | ≠ | <i>балдак, йөзөк</i> | = <i>йөзөк, кашлы йөзөк</i> |
| казах. | <i>білек, білезік</i> | = | <i>білезік</i> | ≠ | <i>сақина, жүзік</i> | = <i>жүзік</i> |
| ног. | <i>билек</i> | ≈ | <i>билезик</i> | ≈ | <i>доьньгелек, юзик</i> | = <i>юзик</i> |

¹ Об этимологических словарях см.: [Бурыкин 2016].

² Для полного анализа мы рассмотрели и слова, называющие запястье, поскольку во многом лексемы взаимосвязаны.

| | | | | | | | |
|--------------------|----------------------------|---|-------------------------------|---|----------------------------|---|--------------------------------|
| узб. | <i>bilakka</i> | ≈ | <i>bilaguzuk</i> | ≠ | <i>xalqqa</i> | ≠ | <i>uzuk</i> |
| киргиз. | <i>кырк муун</i> | ≠ | <i>билерик</i> | ≠ | <i>шакек, жүзүк</i> | ≠ | <i>асыл таштуу шакек</i> |
| тув. | <i>билек</i> | ≈ | <i>билектээш</i> | ≈ | <i>билзек</i> | = | <i>билзек, чүстүк</i> |
| азерб. | <i>bilək</i> | ≈ | <i>bilərzik</i> | ≠ | <i>üzük, halqa</i> | | — |
| тур. | <i>bilek</i> | ≈ | <i>bilezik</i> | ≠ | <i>halka</i> | ≠ | <i>yüzük</i> |
| туркм. | <i>goşar; bilek</i> | | <i>bilezik</i> | ≠ | <i>ýüzük, halka</i> | | — |
| уйг. | <i>биләк</i> | ≈ | <i>биләйүзүк (биләк үзүк)</i> | ≠ | <i>үзүк</i> | = | <i>үзүк</i> |
| хакас. | <i>пiлек</i> | ≈ | <i>пiлектöс, пiлектеес</i> | ≠ | <i>нурба</i> | ≠ | <i>чүстүк</i> |
| шор. | <i>пилек</i> | | — | | <i>чүстүк</i> | = | <i>чүстүк</i> |
| чуваш. | <i>сылпи; сулă</i> | = | <i>сулă</i> | ≈ | <i>çёрё</i> | = | <i>çёрё, куçлă çёрё</i> |
| якут. | <i>бэҕэччэк</i> | ≈ | <i>бөбөх</i> | ≠ | <i>биһилэх</i> | = | <i>т а а с т а а х биһилэх</i> |
| бурят. | <i>сарбуу, гарай богто</i> | ≠ | <i>буугас</i> | ≈ | <i>бэһэлиг, бүгжэ</i> | = | <i>бэһэлиг, бүгжэ</i> |
| калм. | <i>баһлцг</i> | ≠ | <i>буһу, буһувч</i> | ≠ | <i>билцг; торгут. бөгж</i> | = | <i>билцг</i> |
| монг. | <i>бугуйвч</i> | = | <i>бугуйвч</i> | ≈ | <i>бөгж</i> | = | <i>бөгж</i> |
| эвенк. | <i>ханңа, билэн</i> | ≠ | <i>нăлэкăптун</i> | ≈ | <i>унякăптун</i> | = | <i>унякăптун</i> |
| эвен. ¹ | <i>билэн</i> | | <i>билэнэн</i> | | <i>унькапан</i> | | <i>унькапан</i> |

* = — лексемы совпадают; ≠ — лексемы не совпадают; ≈ — однокоренные слова

В родственных калмыцкому языках в значении «кольцо; перстень» употребляются следующие слова: халх. *бэлзөг / бэлзэг* 'кольцо; перстень, браслет' (< от письм.-монг. *bülečeg, бүлүйүг*), бурят. *бэһэлиг, бүгжэ* 'перстень; кольцо'. В тюркских языках для обозначения «кольца; перстня» преимущественно используются слово *үзүк* и его фонетические варианты (*жүзүк, йөзек* и др.). По мнению авторов [ЭСТЯ 1989: 262], данное слово, «возможно, образовано от *йүз 'сустав'». Исключение среди тюркских языков составляет тувинский, в который слова *билзек* 'кольцо' и *билек* 'запястье' были заимствованы, по-видимому, из монгольского языка [Татаринцев 2000: 226]. Также к исключению следует отнести и якут. *биһилэх*, которое совпадает с бурятской формой *бэһэлиг*. Лексемы *биларузу* и *узу* были заимствованы и таджикским языком, входящим в иранскую группу языков, и здесь они заменяли таджикские слова *дастпона* 'браслет' и *ангуштарин* 'перстень; кольцо' соответственно [Бобомуродова 2012: 19].¹

¹ В эвенском языке в образовании слов, обозначающих предметы «браслет», «кольцо», участвует аффикс *-птун*, причем в качестве мотивирующей основы в этом случае выступают соматические лексемы *билэн* 'запястье' и *уньякан* 'палец'. См. подробнее об этом аффиксе: [Бурыкин 2000: 17].

В одном из уникальных памятников тюркской диалектологии раннего периода, дающем представление о фонетических и морфологических явлениях и специфике диалектных форм, — «Диван» («Словарь») Махмуда Кашгари — были найдены следующие формы и пример: *baqan* 'кольцо, обруч из металла', *biläk* 'запястье руки', *bu biläzük ol biläk qavıryan* 'этот браслет всегда сжимает запястье' [Кашгари 2010: 330, 320, 412]. В Древнетюркском словаре приводится слово *biläk* 'запястье; предплечье', а также слово *biläzük* 'браслет' [ДТС 1969: 99], хотя в словаре Мукаддимата ал-адаба лексема *bilezük* обозначает «кольцо» [МСМ 1938: 119].

Как видно из таблицы 1, в некоторых языках (азерб., алт., балкар., кумык., ног., тув., тур., туркм., узб., уйг., хакас., эвен., якут.) от слов, обозначающих «запястье», образуются слова со значением «браслет». В других же языках имеет место прямой лексический перенос с одного денотата на другой на основе физической сорасположенности или смежности предметов («запястье», «браслет») — башкир., казах., монг., татар., чуваш.

В третьей группе языков отсутствует какая-либо взаимосвязь внутри языка между значениями «запястье» и «браслет» (бурят., калм., киргиз., эвенк.). Что касается отношений между словами, обозначающими

«запястье» и «кольцо», то здесь также выделяется две группы: 1) лексемы не совпадают вообще: азерб., алт., балкар., башкир., казах., калм., киргиз., кумык., татар., тур., узб., хакас., якут.; 2) лексема со значением «кольцо» мотивирована лексемой со значением «запястье»: бурят., монг., ног., тув., чуваш., эвен., эвенк.

В калмыцком языке имеется четкое противопоставление в обозначении «запястье», «браслет», «кольцо; перстень»: *баһлиц* 'запястье' — *буһу* 'браслет' — *билц* 'кольцо; перстень'. Отметим, что у калмыков не была распространенной традиция ношения браслетов, вероятно, это было связано с тем, что, во-первых, рукава традиционной калмыцкой одежды были большой длины. Во-вторых, обшлаг рукава имел особую форму, символизирующую копыто животного, в чем нашел отражение мифологичес-

кий образ копытного и птицы, связанный с символикой костюма женщины, который состоял из нижнего платья с рукавом и верхней безрукавки [Дугаров 1983; Бакаева 2017: 113–125]. Соответственно обшлага рукавов выполняли защитную функцию, и уже отсутствовала острая необходимость ношения браслетов¹ как оберегов, однако состоятельные калмыки могли себе позволить носить их, в данном случае выполняя и функцию оберега, и социального маркера.

Ниже представлены три карты, в которых показаны несколько групп совпадения звуковой оболочки и семантики слов в различных языках тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской групп, причем лексемы, которые родственны, исходя из схожести звуковой оболочки, в разных группах отмечены в одной цветовой гамме, отличаясь только насыщенностью цвета.

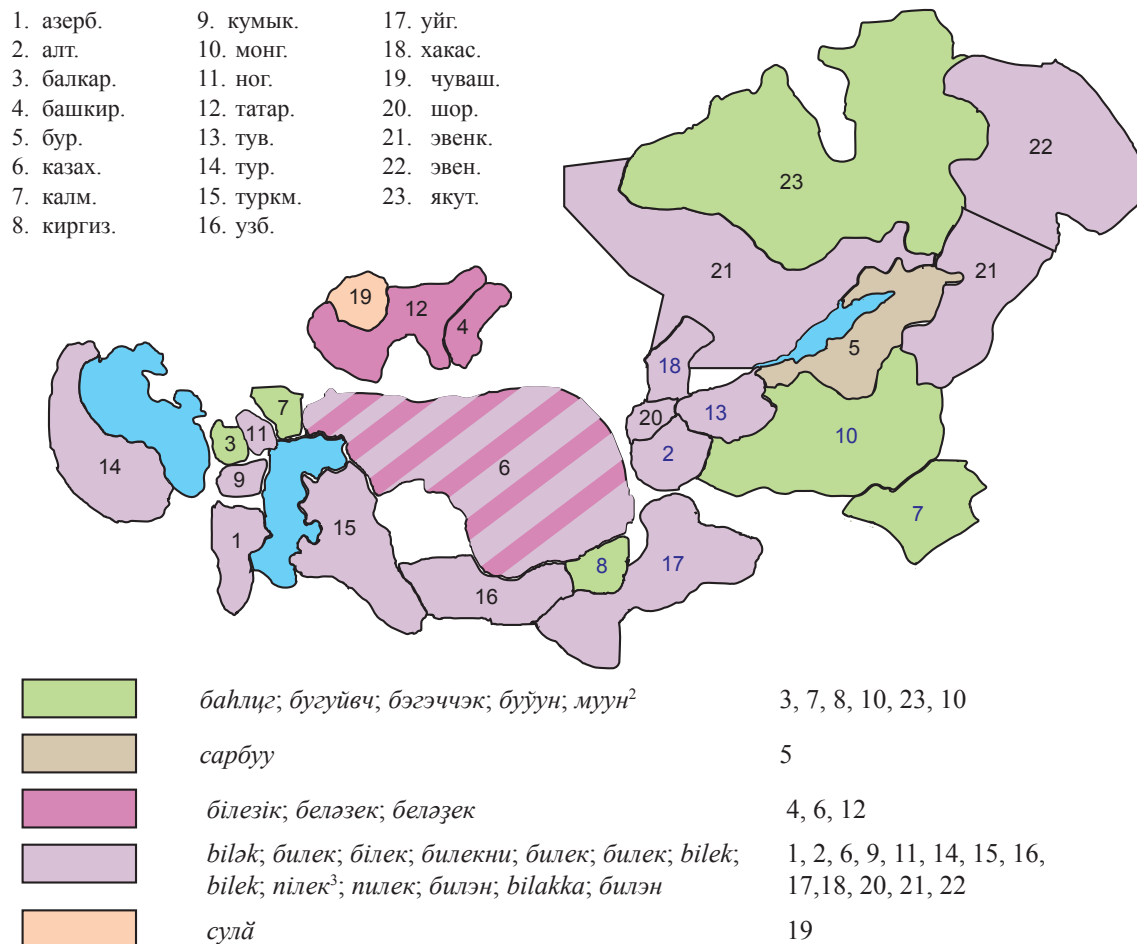


Рис. 1. Карта групп лексем, обозначающих «запястье» в различных языках тюркской, тунгусо-маньчжурской и монгольской групп

¹ Серебряные браслеты, как правило, надевали в лечебных целях.

² Здесь о процессе перехода *b > m* см.: [СИГТЯ 1984: 181].

³ Здесь и далее о процессе перехода *b > p* см.: [СИГТЯ 1984: 181].

- | | | |
|------------|------------|------------|
| 1. азерб. | 9. кумык. | 17. уйг. |
| 2. алт. | 10. монг. | 18. хакас. |
| 3. балкар. | 11. ног. | 19. чуваш. |
| 4. башкир. | 12. татар. | 20. шор. |
| 5. бур. | 13. тув. | 21. эвенк. |
| 6. казах. | 14. тур. | 22. эвен. |
| 7. калм. | 15. туркм. | 23. якут. |
| 8. киргиз. | 16. узб. | |

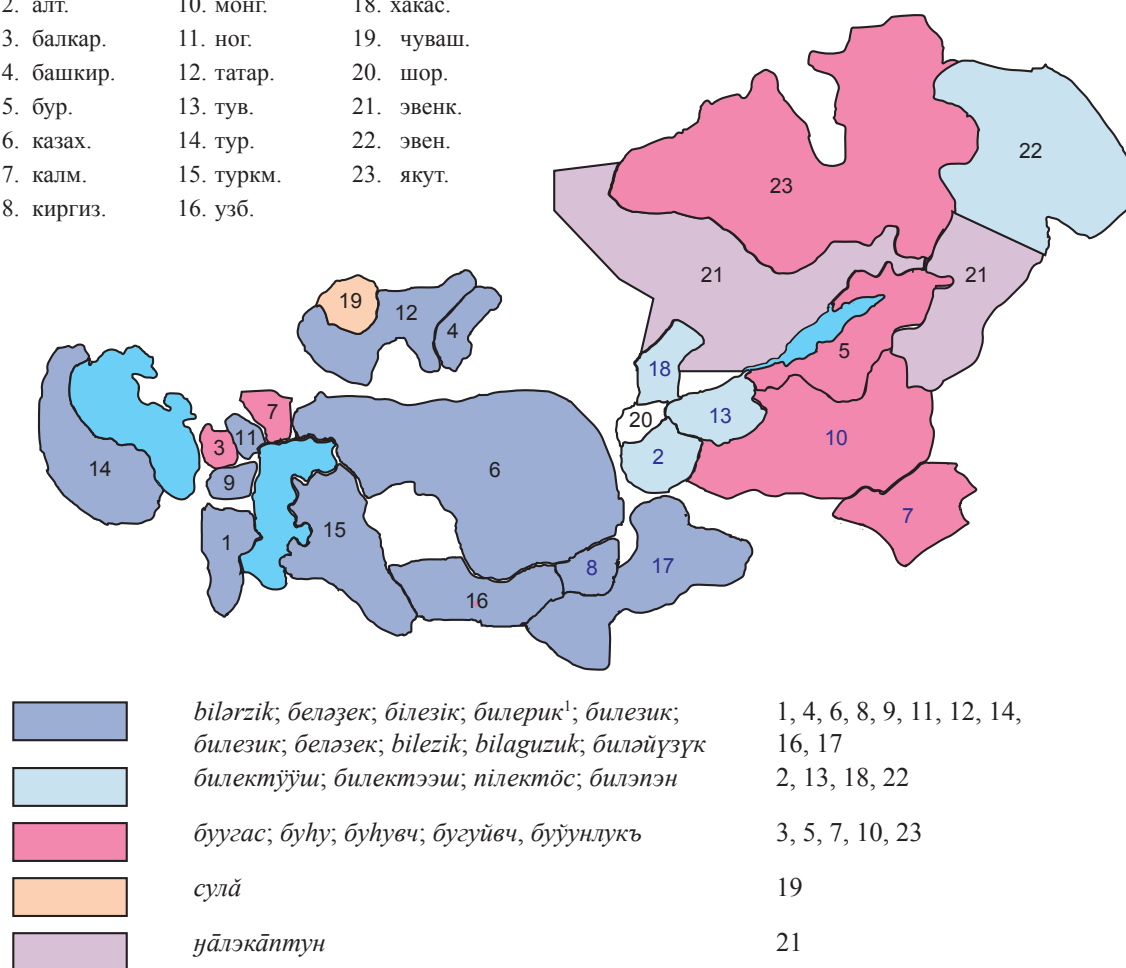


Рис. 2. Карта групп лексем, обозначающих «браслет» в различных языках тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской групп

¹ Здесь и далее о процессе перехода $z > r$ см.: [СИГТЯ 1984: 230].

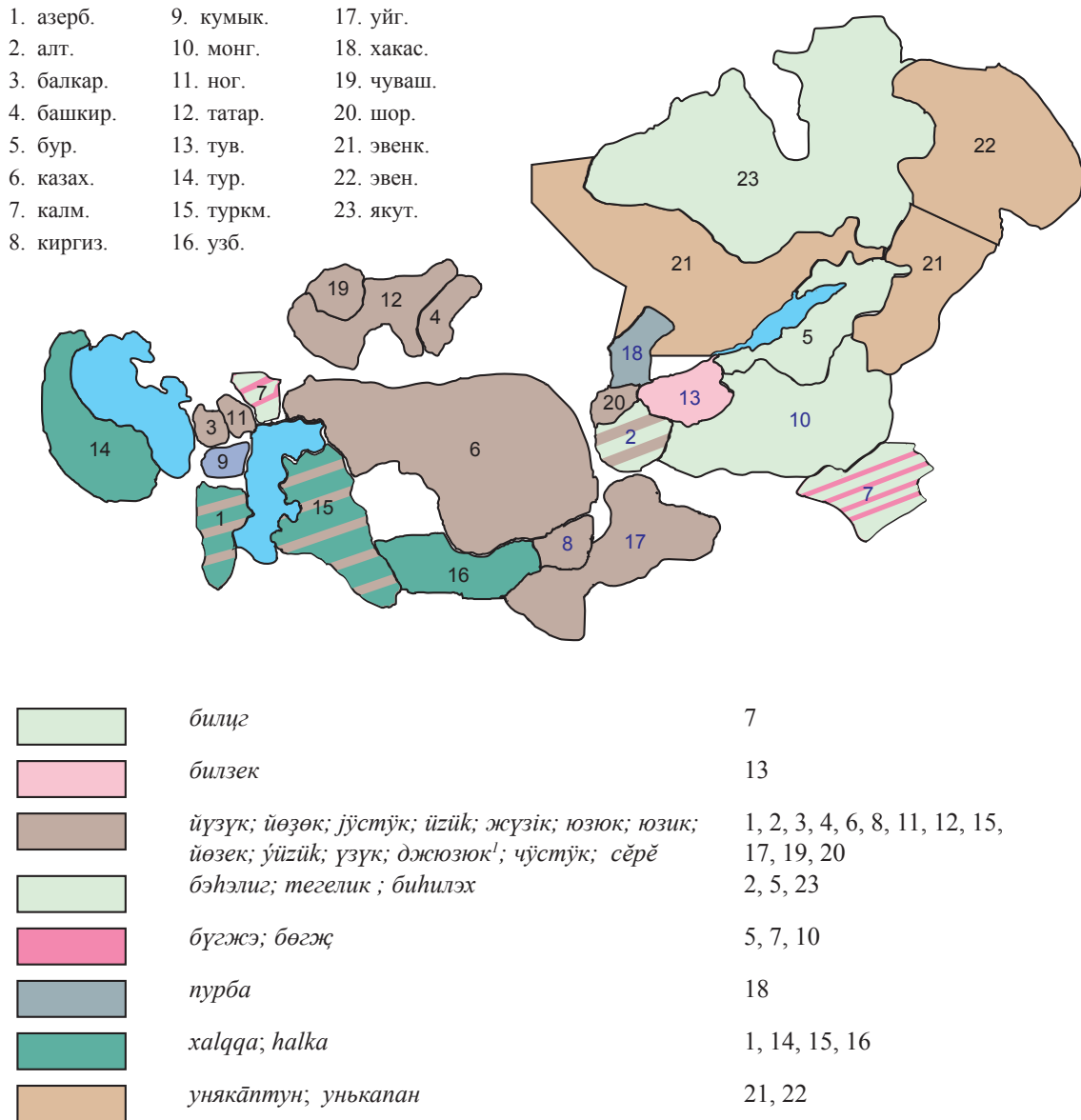


Рис. 3. Карта групп лексем, обозначающих «кольцо» в различных языках тюркской, монгольской и тунгусо-маньчжурской групп

Практически все ученые соглашаются с точкой зрения В. В. Радлова (см. подробно список ученых в: [ЭСТЯ 1978: 144]), и расхождения в вопросе о происхождении этой лексической единицы возникают только при определении первичной основы, от которой было образовано данное слово. Наиболее распространенное мнение заключается в том, что слово *билезик* происходит от слова *билек* 'запястье'. Для соматических терминов тюркских языков характерна «много-

значность, связанная с переносами на названия деталей артефактов, а также на пространственные и ландшафтные термины» [СИГТЯ 2001: 194]. «Считается, что это древнее заимствование из тюркских языков с переносом значения, поскольку в монгольских языках *бэлзэг* означает „перстень, кольцо на палец“» [Цолоо 1992: 26].

Существует также точка зрения Г. Й. Рамстедта, который связывал лексику *билек* со словами, связанными с обозначен-

¹⁷ Здесь о процессе перехода *j > ž > ž* см.: [СИГТЯ 1984: 256–298].

¹⁸ Здесь и далее о процессе перехода *b > t* см.: [СИГТЯ 1984: 181].

нием в калм. *бүлкн* ‘мышечная связка, толстое сухожилие’ [Ramstedt 1935: 45; ЭСТЯ 1978: 146]. Лингвист «ставит под вопросом связь *biläk* с **bil* ~ *bäl* ‘талия’» [ЭСТЯ 1978: 146]. Авторы¹ [СИГТЯ 2001: 250–251] утверждают, что Г. Й. Рамстедт ошибочно соотносил *билек* с *бүлкн* ‘мышечная связка, толстое сухожилие’, основываясь на внешнем сходстве, с чем мы соглашаемся.

Ряд ученых считает, что маловероятна связь слова *билек* с глагольным корнем **bilä-* ‘окружать, охватывать’ [ЭСТЯ 1978: 144]. Другие же, напротив, высказывают мнение, что слово *билцг* происходит именно от глагола **бил-* ‘охватывать(ся)’ [Татаринцев 2000: 224, 225], хотя здесь, видимо, имела место народная этимология с **beil-* ‘пояс, поясница’. К тому же анализ этимологических словарей как тюркских, так и монгольских языков не дал соответствий: отсутствует глагол, который имел бы подобное значение [СИГТЯ 2001: 250].

Жавангийн Цолоо, рассматривая в своей диссертационной работе лексемы, обозначающие в монгольских языках ‘кольцо; перстень’ [Цолоо 1992: 25–26], приходит к выводу, что звуковая оболочка данной лексемы подверглась фонетическим изменениям; все слова, обозначающие в монгольских языках ‘кольцо; перстень’, утверждает он, родственные, в том числе и единица бурятского языка — *бэһэлиг*. Г. Нугтерен также соглашается, что слово *билцг* заимствовано из древнетюркского словосочетания *билек* ‘запястье’ + *йүзүк* ‘кольцо’, т. е. «кольцо для запястья». Лексема в монгольских языках появляется в различных формах, демонстрируя, по его мнению, разные пути заимствования: халх. *bölzög*, бур. *behelig*, калм. *bilcg*, уйг. *pelezäk*, баон. *bälzīg / belzäg* [Nugteren 2011: 294]. В этом ряду форма *behelig*, на наш взгляд, плохо соотносится с остальными вышеназванными лексемами, так как она образована по другой словообразовательной модели — при помощи аффикса *-lig*, имеющего множество значений и фонетических вариантов:

1) может восходить к варианту *-лық*: «название предмета, предназначенного для ...» [ЭСТЯ 1978: 145];

2) может восходить к варианту *-līy / -lig*: «наличие того, что выражено исходной основой» [Каиржанов 2016: 31]; *-līy, -lig, -luq*,

-lūg, -lay, -lāg: «mit etwas versehen; meist adjektivisch <...> (mongol. +*lik* „der mit etwas versehen ist“)»² [Gabain 1950: 61];

3) может восходить к варианту *-liq, -lik, -luq, -lūk*: «Konkrete, Abstrakte, auch Adjektive (ebenso im Mongol)»³ [Gabain 1950: 61].

Видимо, слова *бэһэлиг* и *бүгжэ* в бурятском языке восходят к монгольской лексеме < письм.-монг. *bögeji* ‘скоба’, что весьма точно соотносится с семантикой кольца согласно древним представлениям человека. Кольцо, по мнению этнологов, является тем предметом, что преграждает путь выходу сакральной субстанции, жизни человека [Шагланова 2005: 17–18]. В тюркских языках имеется лексема *бөге-* ‘запруда, затычка, темница, укрепление; перекрывать, загораживать’ [ЭСТЯ 1978: 208–209]. Как нам кажется, лексемы, обозначающие ‘кольцо, перстень’ в бурятском и монгольском языках, восходят не к *билек* ‘запястье’, как считает Г. Нугтерен, а к корню *бөге-* ‘затычка; перекрывать’ (аналогичная точка зрения о происхождении лексемы *бүгжэ* высказывается и авторами этимологического словаря монгольских языков — Г. Д. Санжеев, М. Н. Орловская, З. В. Шевернина [ЭСМЯ 2015: 103]).

Думается, что из этого ряда «выбивается» и форма *билцг*, которая в старописьменных словарях калмыцкого языка зафиксирована следующим образом: *bilitsek* (произносилось как *билицэк*); *bilisek* (*билисэк*); *bilisuk* (*билисук*) [Львовский 1893: 104]; *biliseq* [Смирнов 1857: 43]; *biltsek / bilsek* [Позднеев 1911: 127]; *biltsäg, bülttsäg* [Ramstedt 1935: 45].

В словаре [Lessing 1960: 105] дается форма *bilcyg / бялжиг* (= *bilecyg, biliceg, bilycyg, bilyceg, byleceg, bylycyg*).

В Монгольско-русско-французском словаре О. Ковалевского кольцо переводится лексемами *buqui* (монг. *бугуй* [БАРМС 2001: 279]) ‘кольцо, запястье’ [Ковалевский 1846: 1060], *baqubči* ‘кольцо, запястье, браслет’ [Ковалевский 1846: 1061], *belesüg, belečeq, belütsüg* ‘кольцо, перстень’⁴ [Ковалевский

² В переводе: «с чем-то; главным образом прилагательные <...> (монг. „с чем-то“)» (перевод мой. — В. К.).

³ В переводе: «конкретные, абстрактные прилагательные (также и в монгольском)» (перевод мой. — В. К.).

⁴ В данной словарной статье О. Ковалевским передается произношение слова кириллицей *белцугъ* [Ковалевский 1846: 1142].

¹ Э. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов, А. В. Дыбо, И. В. Кормушин, Л. С. Левитская, О. А. Мудрак, К. М. Мусаев.

1846: 1142], *bülüčüg*, *bülečeg* ‘кольцо на руке’ [Ковалевский 1846: 1237].

В словаре К. Ф. Голстунского зафиксировано следующее: *biličüg*, *bilisüg* ‘кольцо, перстень’ [Голстунский 1894: 232]. Для обозначения кольца в монгольском языке существовали параллельно две лексические единицы, которые различались по происхождению: одна единица тюркского происхождения, другая — монгольского происхождения, причем последняя вытеснила первую. И только в калмыцком языке в группе монгольских языков сохранилась более древняя форма — *билцг*.

Если анализировать слова калмыцкого языка, которые заканчиваются на *-цг*, то появляется масса вопросов. Материалы калмыцко-русского словаря [КРС 1977] содержат небольшое количество слов¹, образованных преимущественно при помощи аффикса *-цг*² и обозначающих предметы [ГКЯ 1983: 84] (ниже приведены примеры слов на *-цг*). Скорее всего, аффикс *-цг* соответствует древнетюркскому аффиксу *-čAq*, который сохранился в ряде тюркских и монгольских языков, где он имеет несколько значений. Согласно грамматикам, первоначально, скорее всего, данный аффикс участвовал в образовании существительных от существительных и прилагательных, затем уже — в образовании существительных от глаголов [Орловская 2010: 53; ГСАЯ 2017: 50–51, 112–113; 53; 60–61; Gabain 1950: 60].

На материале калмыцкого языка выделяются три группы, которые можно объединить общей семантикой:

существительные:

1) части тела живого существа: *бахцг* ‘запястье’, *келцг* ‘короткая шерсть’, *тагцг* ‘голень’, *кемцг* ‘грудина’, *белвэнцг* ‘щиколотка’, *цемцг* ‘хрящи’, *өрцг* ‘овечья лодыжка; альчик’, *сэңгцг* ‘сычуг (жвачных животных)’, *үнгцг* ‘околосердечная сумка (у животных)’ и т. д.;

¹ По [КРС 1977] мы отобрали более 60 единиц, которые заканчиваются на *-цг*. В их число также входят и лексемы, обозначающие степень родства: *элцг* ‘прадед’, *хулцг* ‘прародитель’, *салцг* ‘предок (напр. в пятом поколении)’, *бөлцг* ‘внуки двух сестёр’, *белнцг* ‘троюродные сёстры (по материнской линии)’. Данные лексические единицы не анализируются, поскольку в своем составе имеют аффикс *-нцг* < *nčAq [Орловская 2010: 65].

² В [ГКЯ 1983: 84] приводится как вариант *-цг* аффикс *-чг*.

2) предметы: *хээрцг* ‘ящик, шкатулка’, *торцг* ‘маленький кожаный бурдюк’, *түңгцг* ‘кошелек, кисет’, *шаанцг* ‘пест для толчения в ступе’, *хоңгцг* ‘гроздь; кисть; сосулька; висюлька’, *тоорцг* ‘женская шапочка’, *шуңгцг* ‘штанина’, *моһлцг* ‘шар’, *бомбрцг* ‘шар’, *олнцг* ‘тебеньки (седельные)’, *билцг* ‘кольцо’, *көвцг* ‘седельная подушка’, *яңһрцг* ‘остов седла (без покрытия)’, *тэвцг* ‘цоколь’, *боорцг* ‘лепёшка, жаренная на масле’, *көөрцг* ‘айран (бозо) с молоком (национальное калмыцкое молочное блюдо)’, *товрцг* ‘шишка; грань; выступ’ и т. д.;

прилагательные:

3) «разнородная» в некотором смысле группа: *яңһрцг* ‘пустой; свободный’, *үнгцг* ‘шустрый; проворный’, *дарцг* ‘складчатый; слоистый’, *моһлцг* ‘круглый; шарообразный; комковатый; комкообразный’, *тегцг* ‘расположенный квадратами’, *кавкнцг* ‘низкорослый’, *капканцг* ‘карликовый’, *нохноорцг* ‘толстый; полный; тучный’.

В данный момент еще неизвестно, во всех ли приведенных выше словах, заканчивающихся на *-цг*, имеется аффикс *-цг*, который в процессе своего развития в некоторых случаях лексикализировался, и если да, то от какой основы образована лексическая единица — от глагола или от существительного. Данный вопрос требует отдельного исследования, но мы все же проанализировали несколько слов для того, чтобы проверить гипотезу о том, что элемент *-цг* в слове *билцг* является аффиксом, а не является вторым компонентом сложного слова. Были отобраны несколько слов из группы лексем, обозначающих предметы. Рассмотрим их ниже.

Лексема *көвцг* ‘седельная подушка’ восходит к древнетюркскому слову *köpčük* ‘передняя и задняя подушки седла’, *köpsün* ‘тюфяк’ [ДТС 1969: 478, 437; ЭСТЯ 1997: 115]. Согласно [ЭСТЯ 1997: 115], *köpčük* / *köpsün* образовано от корня *kör-* ‘выпуклость; увеличиваться; распухать’ при помощи аффикса *-čük*. Эту же точку зрения поддерживает и В. Банг [см. по: СИГТЯ 2001: 548], другие же исследователи считают, что *köpčük* возводится к *kör-* ‘подушка’ и образовано при помощи уменьшительно-ласкательного аффикса *-čük* [СИГТЯ 2001: 547].

Лексема *олнцг* ‘тебеньки (седельные)’, скорее всего, восходит к древнетюркской основе *олон* ‘задняя подпруга’, «возможно, что слово вошло в <...> отдельные языки кыпчакского или узбекско-уйгурского аре-

ала из монгольских языков, в которых имеется *олон* (олон/олом?) со значением ‘задняя подпруга’» [ЭСТЯ 1974: 447]. Тебеньки прикрывают пряжки подпруги; скорее всего, по этой причине произошел лексический сдвиг на основе смежности этих двух предметов. В свою очередь *олон* «морфо-семантически можно связать с глаголом *ула* – ‘соединять’» [ЭСТЯ 1974: 447].

Лексема *тоорцг* ‘женская шапочка’ считается исконно монгольской, анализ этимологических словарей тюркских языков не дал результатов точного или даже примерного совпадения с древнетюркскими основами. Х. Няямбуу считает, что лексема восходит к «тогурчуг» или «тобурчаг» [Няямбуу 2002: 264], а корень *тобу-* / *тогу-* является однокоренным слову монг. *товгор* ‘возвышающийся бугром, выпуклый’, калм. *товрцг* ‘шишка; грань; выступ’. Отметим, что в [ДТС 1969: 570–571] было найдено слово *тоу-* ‘появляться, восходить; подниматься, вздыматься’. Кроме того, в [ДТС 1969: 576] было обнаружено слово *тогирли* ‘увенчанный короной (?)’, образованное от корня *тогир-* при помощи аффикса *-ли*, т. е. «обладающий короной». Следовательно, получается, что лексема *тогир-* обозначает «короону». Слово *тогир* [ДТС 1969: 576] отсылает к статье *тін* ‘дыхание, дух; дышать, отдыхать, успокаиваться, обретать покой, останавливаться, прекращаться’ [ДТС 1969: 567]. В традиции монголоязычных народов считается, что головной убор «служит для открытия или прикрытия темени, что, в свою очередь, связывает голову с высшей субстанцией или отделяет ее» [Скрынников 2013: 198].

Итак, мы рассмотрели несколько слов, которые входят в один тематический ряд вместе со словом *билцг*. Реконструируемые лексемы исторически заканчивались на *-čük*: *körčük*, *toqırčük*, *olončük*. Думается, что и слово *билцг* некогда в своей структуре имело аффикс *-čAk*, развившийся впоследствии в *-цг*. На наш взгляд, все же маловероятна связь лексем *билцг* в калмыцком языке с тюркским *билезюк* ‘кольцо для запястья’. Монгольский аффикс *-čAq*, состоящий, по мнению Г. Й. Рамстедта, из *-č* и *-Aq* [Рамстедт 1957: 192], имел параллель и тюркских языках. Эту же точку зрения поддерживает Н. Н. Поппе, который считает, что данный аффикс не именным, а глагольным [Рорре 1927: 93]. Таким образом, существует точка зрения, согласно которой

монгольский аффикс *-čAq* образует имена существительные от именной или глагольной основы, данный морфемный элемент имеет параллели в тюркском языке и является, на наш взгляд, непродуктивной морфемой монгольских языков.

Г. Н. Чимитдоржиева относит *билэ* к разряду общей тунгусо-маньчжурско-монгольской лексики [Чимитдоржиева 2003: 59]. Действительно, в тунгусо-маньчжурских языках сохранились соответствия тюркскому *билек*: эвенк. *билэ* ‘отворот; запястье; локтевая кость’; *билэн* ‘запястье, нагрудное украшение’; *билэптин* ‘отворот (на рукавицах, на унтах)’; *билэптун* ‘браслет’; эвен. *билэн* ‘запястье; лучевая кость’; негид. *билэ* ‘отворот (на рукавицах, на унтах); унты; борт’; уд. *булэ* ‘запястье’, *билэпти* ‘браслет’; ульч. *бишлэ* ‘борт’; орок. *билэ* ‘отворот (на рукавицах, на унтах)’ [ССТМЯ 1975: 83]. Следует также привести лексему халх. *бээлий*, бур. *бээлэй*, калм. *беелэ*, даг. *бэ́ли* ‘рукавицы’ [ЭСМЯ 2015: 82], которые восходят к форме *begelei* < * *bejelej* < * *bele-lej* [EDAL 2003: 343]. Значение «отворота» в указанных языках вторичное, возникшее на основе метонимии [Дыбо 1996: 261] так же, как и значение «рукавицы».

Если отталкиваться от суждения, что структура лексемы исторически выглядела следующим образом: *büle* + *čeg*, *bülü* + *čüg*, где *-čeg* / *-čüg* — это аффикс; тогда спектр значений суффикса выглядит так: 1) уменьшительно-ласкательный аффикс, образующий существительные от существительных; 2) аффикс, обозначающий предмет, который прямо или косвенно мотивирован семантикой мотивирующей основы. Следовательно, *büle-*, *bülü-*, *bile-* — это основа существительного или глагола (?). Она может восходить к пратунгусо-маньчжурской **bile(n)* – ‘запястье; локтевая кость; отворот’. Думается, что лексемы — пратюркское **bilek* и пратунгусо-маньчжурское **bilen* — образованы от одного корня **bil-*. А. В. Дыбо в результате реконструкции разграничивает формы, относя **bilek* ‘запястье, предплечье’ к пратюркскому, а **bilen* — к пратунгусо-маньчжурскому [Дыбо 1996: 311].

В результате всех изысканий, ясным становится лишь одно: калм. *билцг* нельзя сводить к тюркскому *билезюк* и считать его результатом сращения двух слов в процессе развития. На наш взгляд, историческая морфемная структура данного слова состоит из *бил* + *цг* < **bilü* + *čAq*, где первая часть

представляет собой основу существительного или глагола (?). Скорее всего, исходя из данных словарей монгольских языков, функционировало два варианта лексем, противопоставленные по своему происхождению, но связанные в некоторой мере друг с другом. Формы *bilesüg* и *bilüčeg* имеют разную морфемную структуру: первая форма восходит к тюркскому языку, где произошло сращение двух основ *bilek* + *üsüg*, не адаптировавшееся в монгольских языках в связи с отсутствием регулярного аффикса в указанных языковых системах; вторая же форма — это образование уже самих монгольских языков, и она не является композитом, морфемный состав выглядит следующим образом: основа *bile-* и аффикс *-čag*, данная лексема образована от реликтовой основы, родственной тюркскому и эвенкийскому языкам, при этом в современных языках эта основа не сохранилась, а функционирует только с аффиксами.

Действительно, монгольский аффикс *-čak* в их проявлении в тюркизмах монгольских языков крайне труден для идентификации и разграничения, как в случае с лексемой *билцг*.

Семантика лексемы *билцг*

Как известно, кольца у калмыков являлись «обязательным украшением» [Бакаева 2003: 245]. По мнению ученого, семантика колец связана с их формой и со значением части тела, которая им украшается, выполняющая охранительную функцию [Бакаева 2003: 245].

Согласно исследованию О. В. Шаглановой символики женских украшений восточных бурят, родственных калмыцкому народу, «душа, которая по традиционным представлениям могла покинуть тело через выступающие конечности тела — пальцы рук, ног, мочки ушей, глаза, ноздри, рот, удерживалась посредством надевания на них колец, браслетов, которые являлись, согласно традиционным представлением, ее вместилищем» [Шагланова 2005: 17–18]. Ср.: «В поэтике эпоса палец наделяется сущностными свойствами и выступает в качестве квинтэссенции жизни» [Традиционное мировоззрение 1989: 61]. В «Джангаре» мы также можем найти фрагменты, которые репрезентируют древнее представление о сосредоточии силы в пальцах богатыря:

- *Иим аһу ук күчтэ куукиг / Би күрч яһжэ үхмбви, — гиһэд, / Анчи нертэ зүркнэ / Дэвлхэ дотрнэ салдисн, / Арвн цаһан*

хурһнэ / Ханцн дотрнэ салдисн, / Аршан хар нульмсан / Асхрулад уулад сууна. — Девушку, обладающую такой большой силой, / Как же я увижу, — сказал он. / Горячее сердце его / В груди ослабло, / Десять пальцев его / В рукаве ослабли [ШД: II];

- *Анчи нертэ зүркнэ / Дэвлхэ дотрнэ долдалгсн, / Арвн цаһан хурһнэ / Аһхн дотрнэ үүмдэд босв. — Горячее сердце его / Забилося в груди, / Десять белых пальцев его / Сжались в кулак, он встал* [ШД: II].

Интересно то, что в эпосе «Джангар» предмет, который обозначается лексемой *билцг*, всегда золотой, причем упоминается он только в «Песне о женитьбе [богатыря] Азыг Улан Хонгора» («Азг Улан Хоңһрин гер авлһна бөлг») в исполнении Давы Шавалиева (1884–1959), относительно современного сказителя. Приведем ниже все примеры словоупотребления данного слова в эпическом контексте для подтверждения:

- *Алти билцгиг авад, / Кууки хэләһэд, хавтхлад окв. — [Девушка] взяла золотой перстень, осмотрела его, положила в карман* [ШД: II];
- *Азг Улан Хоңһрин нерн тамһта / Алти билцгән тарха һарһад өгв. — Азыг Улан Хонгор с высеченным именем снял свой золотой перстень и отдал ей* [ШД: II];
- «...Эмн цөсн иньг болый гижэ, / Эмн нерн тамһта / Алти билцгән өглэв» гижэ / *Азг Улан Хоңһр келжэ бээнэ. — Чтобы стали друзьями на всю жизнь, дал ей свой золотой перстень, на котором высечены мое имя и клеймо, — сказал Азыг Улан Хонгор* [ШД: II];
- *Эмн иньг болый гижэ, / Алти билцгән өглэ. — Чтобы мы стали друзьями на всю жизнь, дал мне свой золотой перстень* [ШД: II].

Кольцо для калмыков выполняло охранительную функцию, находясь на пальцах, вместилищах души, силы, витальности человека, служило своего рода «преградой». Однако в нашем случае (речь идет о тексте эпоса «Джангар»), судя по контексту, лексема *билцг* используется в значении «перстень», который, помимо вышеназванной функции, выполняет и другую роль. Как отмечает А. Ш. Юсупова, в давние времена кольцо было не только декоративным предметом, но и имело чисто утилитарные функции. В древности существовал обычай носить на пальце печать, равносильную именной подписи и в то же время служившую

украшением. Обычно такие печати носили на указательном пальце правой руки, оттиск такого кольца служил подписью владельца [Юсупова 2012]. Другими словами, кольцо с печатью — это комбинация значений, присущих кольцу как таковому и печати (в данном случае клеймом имени), символом власти и силы.

Думается, что это неслучайно. Золото по своей сути относится к трем мирам: оно спрятано, согласно мифам, в подземном мире¹ [Содномпилова 2009: 16], «благодаря деятельности людей они [речь идет о металлах в целом, в том числе о золоте. — В. К.] обращены на пользу сынов человеческих (т. е. переведены в сферу среднего мира)» [СИГТЯ 2006: 690], но и в то же время неоспорима связь золота с Солнцем, объектом верхнего мира [Содномпилова 2009: 23]. Ср.: «Особое внимание следует уделить факту использования в изготовлении украшений на территории Западной Сибири „желтых“ металлов — бронзы и золота, в общетипологическом плане символизирующих верхний мир, плодородие...» [Умеренкова 2011: 94].

Богатырь в тюрко-монгольской общности всегда мыслится как герой, который связан с верхним миром через свои способности и который может посещать как нижний, так и верхний миры. Исследователи сходятся во мнении, что слово *алтн* древнетюркское [ЭСТЯ 1974: 142]. «Метафоризация *altyn*: ‘золото’, ‘золотой’ → ‘очень хороший’, ‘драгоценный’, ‘благородный’ — возможно, благоприятствовало наличию „чувственно-экспрессивного элемента“ (Буд. I 2001, 93 и сл.²) в этом слове [см. чисто звуковые схождения этого слова со словами *al* ‘алый’, *a:l* ‘шелковая ткань светлого-красного цвета, используемая на знамена и в убранстве верховой лошади’, *alp* ‘герой, богатырь’, *al-* ‘брать, взять’ (ДТС 1969: 32, 32, 36³)]» [СИГТЯ 2006: 692].

¹ Эрлик Номин хан спрятал серебро, золото на радость и горе людям. Эрлик Номин хан — один из тенгриев, который был свергнут в подземный мир. Другими словами, золото и серебро было дано божественным началом людям, поэтому они несут в себе божественное [Содномпилова 2009: 16, 20].

² Речь идет о книге: Будагов Р. А. Язык и культура: хрестоматия в трех частях. Ч. I: Теория и практика. М.: Добросвет-2000, 2001. 192 с. [Будагов 2001].

³ Речь идет о словаре: Древнетюркский словарь / В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, ЛО, 1969. 676 с. [ДТС 1969].

Богатырь Алый Хонгор передает в дар своей будущей супруге Зандан Зула (букв. ‘Сандаловый родничок (= темя)’) три предмета: нож с желтой ручкой, черно-пестрый платок, золотой перстень. Здесь, на наш взгляд, пересекаются два архаичных мотива, которые проявляются в сватовстве, описанном в песне. В данном случае текст весьма показателен в плане отражения традиций сватовства и заключения брака у калмыцкого народа.

Хонгор преподносит нож с желтой ручкой для обозначения состоявшегося сватовства *uahama*⁴ — согласно тексту, несмотря на строгий запрет у калмыков дарения колющих и режущих предметов⁵, существовавший у калмыков. Тем самым вручает будущей супруге самое дорогое, что имеется у него, — жизнь. В калмыцкой свадебной традиции расторжение сватовства и достигнутых договоренностей «сурово осуждалось общественным мнением» [Шараева 2011: 93]. В качестве *хулд* (выкупа) Хонгор дарит черно-пестрый платок⁶, что символизирует установление родственных связей. «... символика *бэл* с платочками на одежде замужних женщин связана с представлением о женщине как хранительнице домашнего очага, матери, покровительнице, связующем звене и между разными родами, породнившимися через свадебные обряды, и между предками и потомками» [Шараева 2015: 179; см. также: Бакаева 2017: 174–177]. Не ясно, почему платок, который дарит Хонгор, черно-пестрый. Как нам кажется, здесь произошло наложение различных понятий. Во-первых, слово *цоохр* может обозначать «окрашенный в разные цвета» и отсылает к платкам различного цвета, подвешиваемым на поясничной части традиционного костюма замужних женщин. Так, Т. И. Шараева в своем исследовании символики платка в традиционной женской одежде у калмыков на материале как опубликованных, так и архивных и полевых материалов приходит к выводу, что платки могли быть разных цветов, цвет платка во многом обусловлен традициями той или иной этнической группы. У дербетов принято носить белый платок [Шараева 2015: 175–178]. Косвенно этот

⁴ Более подробно см. о термине *uahama*: [Шараева 2011: 93–94].

⁵ Существует также запрет передачи таких предметов колющей стороной [Шантаев 2004: 205].

⁶ О семантике платка см.: [Шараева 2015].

факт подтверждается тем, что Хонгор дарит небелый платок своей будущей супруге, это соответствует и не входит в противоречие с тем, что песня была записана от Давы Шавалиева, торгута по своей субэтнической принадлежности. Во-вторых, лексема *хар цоохр* ‘черно-пестрый’ имеет отношение и к предметам с сакральным значением, основная функция которых охранная, оберегающая. Так, например, свитая из двух основ черного и белого цветов волосная веревка, используемая в жилище для крепления составных частей решетчатых стен и служившая оберегом традиционного жилища; свитые вместе черная и белая нити, используемые в обрядах снятия вредоносного влияния извне — *хар кел утлһн* ‘букв. отрезание черного языка’, восходящих к добуддийским верованиям [Очиров 2002; Басангова 2011: 256; Бичеев 2014: 88].

В третий раз Хонгор подносит в дар золотой перстень¹, принимая его, девушка признает права и волю будущего мужа, при этом на перстне высечены имя и клеймо Хонгора. Это золотое кольцо своего рода символ власти, которую передает Хонгор будущей супруге: С. Ю. Неклюдов, изучая фольклорно-мифологические мотивы, пришел к выводу, что, наряду с символикой начала начал, женского начала вселенной, золото ассоциативно связано с властью [Неклюдов; Неклюдов 1980: 65–94]. Тем более, что это не просто перстень, а перстень с высеченными именем и клеймом, т. е. тамгой, «полифункциональным символом»: «...и знаком собственности (тавро), которым метили домашних животных, и геральдическим символом (печать рода), и родовым знаком, связанным в прошлом с тотемом рода» [Шараева 2017: 125–126]. Здесь уже речь идет о предмете, которое напрямую связано с государственностью. Это не только предмет с архаичным смыслом, но и предмет, который символизировал собой государственную власть.

Дефиниция лексемы *билцг*

В текстах песни упоминается вид материала, из которого изготовлен перстень, его внешний вид и форма. Как было сказано выше, перстень изготовлен из золота:

¹ Традиция дарения кольца женихом невесте имеет место у разных народов, в частности у алтайцев [Традиционное мировоззрение ... 1988: 173–174].

Алтн билцгиг авад, күүкн хэлэхэд, хавтхлад окв. ‘[Девушка] взяла золотой перстень, осмотрела его, положила в карман’ [ШД: II]. Описание внешнего вида и формы перстня в тексте эпоса детально не зафиксировано, лишь упоминается, что это перстень с высеченным именем и клеймом: «*Әмн нерн тамһта алтн билцгән өгләв*» — *гигж Азг Улан Хоңһр келж бәәнә*. ‘Дал ей свой золотой перстень, на котором высечены мое имя и клеймо, — сказал Азыг Улан Хонгор’ [ШД: II].

В эпической песне лексема *билцг* используется только в значении перстень-печатка. Следовательно, первое значение «кольцо», которое присуще лексической единице *билцг*, упускается из ТСД, хотя в литературном языке данная семантика первична, но поскольку словарь основан только на текстах эпоса «Джангар», а в вышеуказанном значении слово не употребляется, то мы вынуждены опустить его и привести второе, производное, в качестве единственного значения слова в эпосе.

билцг (4) [bilcʰg] б. н.²

1) перстень-печатка

эзнәнн нерн тамһта билцг

‘кольцо с оттиском, служившим подписью владельца’

□ **алтн билцг** ‘золотой перстень’

▪ *Әмн иньг болый гигж, / Алтн билцгән өглә.* ‘Чтобы мы стали друзьями на всю жизнь, / Дал мне свое золотое кольцо’ [ШД: II]

□ **нерн тамһта алтн билцг** ‘букв. с высеченным именем золотой перстень’

▪ *Азг Улан Хоңһрин нерн тамһта / Алтн билцгән тарха һарһад өгв.* ‘Шелудивец с высеченным именем Азыг Улан Хонгора / Снял свой золотой перстень и отдал ей’ [ШД: II]

Выводы

Лексема *билцг* является одной из малоупотребительных и низкочастотных слов в эпосе «Джангар», как было указано выше, всего 4 употребления во всех песнях эпоса «Джангар». В результате анализа этимологии лексемы *билцг* ‘кольцо; перстень’ и научной литературы по данному вопросу автор пришла к выводу, что калм. *билцг* нельзя сводить к тюркскому *билезюк* и считать его результатом сращения в процессе развития языка двух слов *билек* ‘запястье’ + *йүзүк* ‘кольцо’. В монгольских языках использовались два варианта лексем, противопостав-

² Б. н. — *бәәлһнә нерн* ‘имя существительное’.

ленные по своему происхождению. Формы *bilesüg* и *bilüčeg* имеют разную морфемную структуру. Первая форма восходит к тюркскому языку и является сложным словом *bilek* 'запястье' + *üsüg* 'кольцо', которое не адаптировалось в монгольских языках в связи с отсутствием регулярного аффикса в указанных языковых системах. Вторая же форма — это образование уже самих монгольских языков: основа *bile-* и аффикс *-čAg*. Данная лексема мотивирована реликтовой основой, от которой были образованы пратюркское **bilek* и пратунгусо-маньжурское **bilen*, при этом в современных языках эта основа не сохранилась. Историческая морфемная структура калмыцкого слова состоит из *бил* + *үг* < **bülü* + *čEg*, где первая часть представляет собой именную или глагольную (?) основу, а вторая часть — аффикс, образующий имена существительные со значением либо результата действия, либо номинации предмета, основной функцией которых выступает то, что названо мотивирующей основой.

В эпосе слово *билүг* употребляется в значении «перстень», выполняющего роль символа власти и силы наряду с ролью оберега, который присущ кольцу в традиционной культуре калмыцкого народа.

Благодарности

Автор выражает благодарность и признательность в первую очередь рецензенту, а также доктору исторических наук Э. П. Бакаевой, кандидату исторических наук Т. И. Шараевой, доктору филологических наук, доктору исторических наук А. А. Бурькину, кандидату филологических наук Д. Н. Музраевой за ценные критические комментарии, замечания, высказанные по поводу первой версии статьи и учтенные впоследствии автором.

Сокращения

азерб. — азербайджанский
алт. — алтайский
балкар. — балкарский
баон. — баоньский
башкир. — башкирский
бурят. — бурятский
даг. — дагурский
казах. — казахский
калм. — калмыцкий
киргиз. — киргизский
кумык. — кумыкский
монг. — монгольский

нан. — нанайский
негид. — негидальский
ног. — ногайский
орок. — орокский
татар. — татарский
тув. — тувинский
тур. — турецкий
туркм. — туркменский
уд. — удэгейский
узб. — узбекский
уйг. — уйгурский
ульч. — ульчский
халх. — халхаский
хакас. — хакаский
чуваш. — чувашский
шор. — шорский
эвенк. — эвенкийский
эвен. — эвенский
якут. — якутский

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

ШД: П — «Арг Улан Хонһрин гер авлһна бөлг» («Песня о женитьбе [богатыря] Арыг Улан Хонгора»), песня из репертуара Шавалин Дава (Давы Шавалиева). [*Arg Ulan Khonһrin ger avlһna bөлg* [The Song about Aryg Ulan Khongor's Wedding]. A song from Dava Shavaliyev's repertory. (In Kalm.)]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Байбурин 1981 — Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, ЛО, 1981. С. 215–226. [Bayburin A. K. The semiotic status of things and mythology. *Material'naya kul'tura i mifologiya*. Leningrad: Nauka, 1981. Pp. 215–226. (In Rus.)]
- Бакаева 2003 — Бакаева Э. П. К вопросу о знаковой функции украшений в культуре калмыков // Монголоведение. Вып. 2. Элиста: КИГИ РАН, 2003. С. 238–250. [Bakaeva E. P. Decorative adornments in Kalmyk culture: the semiotic function revisited. *Mongolovedenie*. Is. 2. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2003. Pp. 238–250. (In Rus.)]
- Бакаева 2010 — Бакаева Э. П. Одежда и украшения // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 149–183. [Bakaeva E. P. Clothes and decorative adornments. *Kalmyki* [The Kalmyks]. E. P. Bakaeva, N. L. Zhukovskaya (eds.). Moscow: Nauka, 2010. Pp. 149–183. (In Rus.)]
- Бакаева 2017 — Бакаева Э. П. Семантика традиционного костюма ойратов и калмыков и современные художественные традиции. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 352 с. (ил.).

- [Bakaeva E. P. *Semantika traditsionnogo kostyuma oyratov i kalmykov i sovremennyye khudozhestvennyye traditsii* [The Oirats and Kalmyks: semantics of the traditional costume and modern artistic trends]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 352 p. (In Rus.)]
- Бакаева, Сангаджиев 2005 — Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические и современные приоритеты у калмыков. Элиста: АПП «Джангар», 2005. 196 с. [Bakaeva E. P., Sangadzhiev Yu. I. *Kul'tura zhilisha: etnicheskie i sovremennyye priority u kalmykov* [Culture of dwelling: ethnic and contemporary priorities of the Kalmyks]. Elista: Dzhangar, 2005. 196 p. (In Rus.)]
- БАНРС 2001 — Большой академический монгольско-русский словарь в 4-х томах / под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндэмы. Т. 1: А–Г. М.: ACADEMIA, 2001. 498 с. [*Bol'shoy akademicheskyy mongol'sko-russkiy slovar'* [Great Academic Mongolian-Russian Dictionary]. In 4 vol. A Luvsandendev, Ts. Tsendendamba (eds.). Vol. 1: A–G. Moscow: ACADEMIA, 2001. 498 p. (In Mong. and Rus.)]
- Басангова 2008 — Басангова Т. Г. К вопросу о бытовании у калмыков ритуальных текстов «Отрезание черного языка» // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008. С. 61–74. [Basangova T. G. 'Cutting off of the black tongue': practical application of the ritual texts among the Kalmyks revisited. *Buddiyskaya traditsiya v Kalmykii v XX veke: pamyati O. M. Dordzhieva (Tugmyud-gavdzh)* [Kalmykia's Buddhist tradition in the 20th century: in memory of Ven. O. Dordzhiev (1887–1980)]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2008. Pp. 61–74. (In Rus.)]
- Басангова 2011 — Басангова Т. Г. Жанр проклятий у калмыков и обрядники «отрезание черного языка» // Новые исследования Тувы. 2011. № 1. С. 253–260. [Basangova T. G. The genre of curses among the Kalmyks and collections of ritual texts 'Cutting off of the black tongue'. *Novye issledovaniya Tuvy*. 2011. No. 1. Pp. 253–260. (In Rus.)]
- Бачаева 2015 — Бачаева С. Е. Лексическая сочетаемость имен прилагательных, обозначающих размер и величину (на материале песен эпоса «Джангар» и Национального корпуса калмыцкого языка) // Актуальные проблемы современного монголоведения. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 103–115. [Bachaeva S. E. Lexical compatibility of adjectives denoting size and dimensions (a case study of the *Jangar* epic and Kalmyk National Corpus). *Aktual'nye problemy sovremennogo mongolovedeniya*. Elista: Kalmyk Humanities Research Inst. of RAS, 2015. Pp. 103–115. (In Rus.)]
- Бачаева 2017 — Бачаева С. Е. Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: дефиниции, обозначающие возраст // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2017. № 4 (44). С. 170–178. [Bachaeva S. E. Explanatory dictionary of the language of the Kalmyk heroic epic 'Jangar': definitions denoting the age. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviya*. 2017. No. 4 (44). Pp. 170–178. (In Rus.)]
- Бичеев 2014 — Бичеев Б. А. Обряд «отрезания черного языка»: традиция и современность // Полевые исследования Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 87–101. [Bicheev B. A. 'Cutting off of the black tongue': the ritual in past and present. *Polevye issledovaniya Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. Elista: Kalmyk Humanities Research Inst. of RAS, 2014. Pp. 87–101. (In Rus.)]
- Бобомуродова 2012 — Бобомуродова М. У. Этнолингвистическая характеристика лексики женских украшений в таджикском языке: автореферат дис. ... канд. филол. наук. Душанбе, 2012. 26 с. [Bobomurodova M. U. *Etnolingvisticheskaya kharakteristika leksiki zhenskikh ukrasheniy v tadzhikskom yazyke* [Tajik names of women's adornments: ethno-linguistic characteristics]. A PhD thesis abstract. Dushanbe, 2012. 26 p. (In Rus.)]
- Будагов 2001 — Будагов Р. А. Язык и культура: хрестоматия в трех частях. Ч. I: Теория и практика. М.: Добросвет-2000, 2001. 192 с. [Budagov R. A. *Yazyk i kul'tura: khrestomatiya v trekh chastyakh* [The Language and Culture: a chrestomathy in three parts]. Part I: Theory and practice. Moscow: Dobrosvet-2000, 2001. 192 p. (In Rus.)]
- Буркин 2000 — Буркин А. А. Из сравнительно-исторического словообразования в алтайских языках: монгольский суффикс -bci (калм. -вч) и его эквиваленты в тунгусо-маньчжурских, тюркских и корейском языках // Владимирцовские чтения–IV. Доклады и тезисы Всероссийской научной конференции (г. Москва, 15 февраля 2000 г.). М.: [б. и.], 2000. С. 16–20. [Burykin A. A. Excerpts from comparative-historical Altaic word forming studies: the Mongolic suffix -bci (Kalm. -vch) and its equivalents in Tungus-Manchu,

- Turkic and Korean languages. *Vladimirtsovskie chteniya-IV* [4th Vladimirtsev Readings]. Conf. abstracts (Moscow, 15 Febr. 2000). Moscow, 2000. Pp. 16–20. (In Rus.)]
- Бурыкин 2002 — Бурыкин А. А. Народное искусство калмыков как предмет изображения в разных версиях эпоса «Джангар» (к постановке проблемы «Эпос и несловесные формы искусства») // *Altaica-VII*. М.: ИВ РАН, 2002. С. 47–60. [Burykin A. A. Kalmyk folk arts as content themes depicted in the earliest versions of the *Jangar* epic ('The epic and non-verbal forms of art'). *Altaica-VII*. Moscow: Inst. of Oriental Studies of RAS, 2002. Pp. 47–60. (In Rus.)]
- Бурыкин 2016 — Бурыкин А. А. Тюрко-монгольская проблематика и этимологические словари монгольских и тюркских языков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов: сборник научных трудов. Вып. 4. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 152–167. [Burykin A. A. Turco-Mongolian problematics and etymological dictionaries of Mongolic and Turkic languages. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov* [The Turco-Mongols: challenges of ethnic history and culture research]. Coll. papers. Is. 4. Elista: Kalmyk Scientif. Center of RAS, 2016. Pp. 152–167. (In Rus.)]
- Голстунский 1894 — Голстунский К. Ф. Монгольско-русский словарь. Т. II. СПб.: Литография С-Петербургского университета, 1894. 423 с. [Golstunsky K. F. *Mongol'sko-russkiy slovar'* [Mongolian-Russian dictionary]. Vol. II. St. Petersburg: St. Petersburg University, 1894. 423 p. (In Mong. and Rus.)]
- ГСАЯ 2017 — Грамматика современного алтайского языка. Морфология. Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2017. 576 с. [Grammatika sovremennogo altayskogo yazyka. Morfologiya [Grammar of modern Altaian: morphology]. Gorno-Altaysk: Suzarakov Altaic Research Institute, 2017. 576 p. (In Rus.)]
- ГКЯ 1983 — Грамматика калмыцкого языка: фонетика и морфология. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1983. 336 с. [Grammatika kalmytskogo yazyka: fonetika i morfologiya [Kalmyk grammar: phonetics and morphology]. Elista: Kalm. Book Publ., 1983. 336 p. (In Rus.)]
- Гучинова 1997 — Гучинова Э.-Б. М. О калмыцких ювелирных украшениях // Степь и Кавказ (культурные традиции). Труды Государственного исторического музея. Вып. 97. М.: ГИМ, 1997. С. 100–105. [Guchinova E.-B. M. About Kalmyk jewelry (adornments). *Step' i Kavkaz (kul'turnye traditsii)*. *Trudy Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya*. Is. 97. Moscow: State Historical Museum, 1997. Pp. 100–105. (In Rus.)]
- Дашковский, Карымова 2012 — Дашковский П. К., Карымова С. М. Вещь в традиционной культуре народов Центральной Азии: философско-культурологическое исследование. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2012. 252 с. [Dashkovskiy P. K., Karymova S. M. *Vesch' v traditsionnoy kul'ture narodov Tsentral'noy Azii: filosofsko-kul'turologicheskoe issledovanie* [The thing in traditional Central Asian cultures: a philosophical and culturological study]. Barnaul: Altai State Univ., 2012. 252 p. (In Rus.)]
- ДТС 1969 — Древнетюркский словарь / В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: Наука, ЛО, 1969. 676 с. [Drevnetyurkskiy slovar'] [The Old Turkic dictionary]. V. M. Nadelyaev, D. M. Nasilov, E. R. Tenishev, A. M. Scherbak (eds.). Leningrad: Nauka, 1969. 676 p. (In Old Turk. and Rus.)]
- Дугаров 1983 — Дугаров Д. С. Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская этнография. 1983. № 5. С. 104–113. [Dugarov D. S. The (image of) swan in ornamental patterns of Turco-Mongolic women's costumes. *Sovetskaya etnografiya*. 1983. No. 5. Pp. 104–113. (In Rus.)]
- Дыбо 1996 — Дыбо А. В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. Соматические термины (плечевой пояс). М.: Языки славянской культуры, 1996. 391 с. [Dybo A. V. *Semanticheskaya rekonstruktsiya v altayskoy etimologii. Somaticheskie terminy (plechevoy poyas)* [Semantic reconstruction in Altaian etymology: somatic terms (scapular waist)]. Moscow: Yazyki Slavyanskoey Kul'tury, 1996. 391 p. (In Rus.)]
- Жуковская 1988 — Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. 198 с. [Zhukovskaya N. L. *Kategorii i simbolika traditsionnoy kul'tury mongolov* [Traditional culture of Mongols: categories and symbols]. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 1988. 198 p. (In Rus.)]
- Каиржанов 2016 — Каиржанов А. К. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Астана: ЕНУ имени Л. Н. Гумилева, 2016. 112 с. [электронный ресурс] // URL: <http://www.eni.kz/downloads/nauka/umkd.pdf> (дата обращения: 02.10.2018). [Kairzhanov A. K. *Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov* [A comparative-historical

- grammar of Turkic languages]. Astana: Gamilyov Eurasian National Univ., 2016. 112 p. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 2 Oct. 2018). (In Rus.)]
- Кашгари 2010 — *Махмуд ал-Кашгари*. Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов): в 3 т. / пер. с араб. А. Р. Рустамова; под ред. И. В. Кормушина, прим. И. В. Кормушина, Е. А. Поцелуевского, А. Р. Рустамова. Т. 1. М.: Вост. лит., 2010. 461 с. (Памятники письменности Востока. СХХVIII / редкол.: Г. М. Бонгард-Левин и др.). [Mahmud al-Kashgari. *Dīwān Lughāt al-Turk* [Compendium of the languages of the Turks]. In 3 vol. A. R. Rustamov (transl.); I. V. Kormushin (ed.), etc. Vol. 1. Moscow: Vost. Lit., 2010. 461 p. (In Rus.)]
- Ковалевский 1846 — Монгольско-русско-французский словарь, составленный проф. О. Ковалевским. В 3-х т. Т. 2. Казань: В Университетской типографии, 1846. 595–1545 с. [*Mongol'sko-russko-frantsuzskiy slovar', sostavlennoy prof. O. Kovalevskim* [Mongolian-Russian-French dictionary comp. by prof. O. Kovalevsky]. In 3 vol. Vol. 2. Kazan: Imperial Kazan Univ., 1846. Pp. 595–1545. (In Mong., French and Rus.)]
- КРС 1977 — Калмыцко-русский словарь / отв. ред. Б. Д. Муниев. М.: Русский язык, 1977. 768 с. [*Kalmytsko-russkiy slovar'* [Kalmyk-Russian dictionary]. B. D. Muniev (ed.). Moscow: Russkiy Yazyk, 1977. 768 p. (In Kalm. and Rus.)]
- Куканова 2016а — *Куканова В. В.* Толковый словарь языка калмыцкого героического эпоса «Джангар»: принципы и проблемы составления словарных статей // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования». Мат-лы III Междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 7–12. [Kukanova V. V. A definition dictionary of the Kalmyk heroic epic of *Jangar*: principles and challenges of compiling vocabulary entries. «*Dzhangar*» i epicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya» [The *Jangar* and epic traditions of the Turco-Mongols: problems of preservation and research]. Conf. proc. (Elista, 15–16 Sept. 2016). Elista: Kalmyk Humanities Research Inst. of RAS, 2016. Pp. 7–12. (In Rus.)]
- Куканова 2016б — *Куканова В. В.* Опыт реконструкций значений лексических единиц, употребляющихся в эпосе «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2016. № 4. С. 121–131. [Kukanova V. V. An experiment on reconstruction of the meanings of the lexical items applied in the *Jangar* epic. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2016. No. 4. Pp. 121–131. (In Rus.)]
- Куканова, Каджиев 2014 — *Куканова В. В., Каджиев А. Ю.* Алгоритм работы морфологического парсера калмыцкого языка // Писменото наследство и информационните технологии: Материали от V международна науч. конф. (г. Варна, 15–20 септември 2014 г.) / отв. ред. В. А. Баранов, В. Желязкова, А. М. Лаврентьев. София; Ижевск, 2014. С. 116–119. [Kukanova V. V., Kadzhiev A. Yu. An algorithm for a morphological parser of the Kalmyk language. *Pismenoto nasledstvo i informatsionnite tekhnologii*. Conf. proc. (Varna, 15–20 Sept. 2014). V. A. Baranov, V. Zhelyazkova, A. M. Lavrentiev (eds.). Sofiya; Izhevsk, 2014. Pp. 116–119. (In Rus.)]
- Львовский 1893 — *Львовский М.* Калмыцко-русский словарь. Рукопись 1893 г. // Архив Восточного факультета СПбГУ. [Lvovskiy M. *Kalmytsko-russkiy slovar'*. *Rukopis' 1893 g.* [Kalmyk-Russian dictionary: a manuscript of 1893]. Stored in: Archive of the Faculty of Asian and African Studies (St. Petersburg State Univ.) (In Kalm. and Rus.)]
- Манджиева 2010 — *Манджиева Б. Б.* Символика центра в описании эпической державы (дворец властителя, мировая гора) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 2. С. 60–63. [Mandzhieva B. B. Symbols of the center in descriptions of the epic state (the ruler's palace and World Mountain). *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2010. No. 2. Pp. 60–63. (In Rus.)]
- Матуева 2010 — *Матуева А. Б.* Этнокультурные традиции в освоении образов Мировой горы и Мирового древа в бурятской поэзии // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 10. С. 21–25. [Matueva A. B. Ethnoculture traditions of World Mountain and World Tree in D. Ulzietuev's poetry. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010. No. 10. Pp. 21–25. (In Rus.)]
- Митиров 1980 — *Митиров А. Г.* Древо жизни в эпосе тюрко-монгольских народов // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. М.: Наука, 1980. С. 259–264. [Mitirov A. G. The Tree of Life in Turco-Mongolic epics. «*Dzhangar*» i problemy epicheskogo tvorchestva tyurko-

- mongol'skikh narodov* [The *Jangar* and problems of epic folklore of the Turco-Mongols]. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 259–264. (In Rus.)]
- Москвина 2014 — Москвина М. В. Классификация и типология женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая конца XIX – начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История. Политология. 2014. № 4. С. 148–152. [Moskvina M. V. Classification and typology (of) the Sayan-Altai Turkic peoples' female jewelry in the late 19th – early 20th centuries. *Izvestiya Altayskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya. Politologiya*. 2014. No. 4. Pp. 148–152. (In Rus.)]
- МСМ 1938 — Понне Н. Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб: В 2 ч. Ч. I, II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 452 с. [Poppe N. N. *Mongol'skiy slovar' Mukaddimat al-adab* [Mongolian dictionary 'Muqaddimat al-adab']. In 2 parts. Part I, II. Moscow; Leningrad: USSR Acad. of Sc., 1938. 452 p. (In Mong. and Rus.)]
- Мулаева 2015 — Мулаева Н. М. Дефиниции растений в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Урало-алтайские исследования. 2015. № 3 (18). С. 64–74. [Mulaeva N. M. Definition dictionary of the Kalmyk heroic epic of *Jangar*: names of plants. *Uralo-altayskie issledovaniya*. 2015. No. 3 (18). Pp. 64–74. (In Rus.)]
- Мулаева 2017 — Мулаева Н. М. Титульные лексемы *хан*, *хаан*, *хатн* в Толковом словаре языка калмыцкого героического эпоса «Джангар» // Монголоведение: сб. науч. ст. 2017. Вып. 10. Элиста: КалмНИЦ РАН, 2017. С. 5–16. [Mulaeva N. M. The Title lexemes *khan*, *khaan*, *khatn* in the Definition dictionary of the Kalmyk heroic epic of *Jangar*. *Mongolovedenie*. 2017. Is. 10. Elista: Kalmyk Scientif. Center of RAS, 2017. Pp. 5–16. (In Rus.)]
- Неклюдов — Неклюдов С. Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира [электронный ресурс] // URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov12.htm> (дата обращения: 15.03.2018). [Neklyudov S. Yu. *Veschestvennye ob'ekty i ikh svoystva v fol'klornoy kartine mira* [Physical objects and their properties in the folklore view of the world]. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 15 March 2018). (In Rus.)]
- Неклюдов 1980 — Неклюдов С. Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*, 1980, t. XXIV, zesz. 1. [Neklyudov S. Yu. Notes on mythological and folklore-epic symbolism of the Mongols: symbolism of gold. *Etnografia Polska*. 1980. Vol. XXIV. Part 1. (In Rus.)]
- Нямбуу 2002 — Нямбуу Х. Монгол хувцасны түүх. Түүх, угсаатны зүйн шинжилгээ [История монгольского костюма. Историко-этнографическое исследование]. Улаанбаатар: «Монголын суу билэгтэн» сан, 2002. 400 с. [Nyambuu Kh. *Mongol khuvtsasny tüükh. Tüükh, ugsaatny zүйн шинжилгээ* [History of the Mongolian costume: a historical and ethnographic study]. Ulaanbaatar: Mongolyn Suu Bilegten, 2002. 400 p. (In Mong.)]
- Орловская 2010 — Орловская М. Н. Очерки по грамматике языка древних монгольских текстов. М.: Вост. лит., 2010. 303 с. [Orlovskaya M. N. *Ocherki po grammatike yazyka drevnikh mongol'skikh tekstov* [Essays on the grammar of ancient Mongolian texts]. Moscow: Vost. Lit., 2010. 303 p. (In Rus.)]
- Очиров 2002 — Очиров Н. Йорэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» у калмыков // Избранные труды Номто Очирова. Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 33–36. [Ochirov N. *Yöräls, kharals and the related ritual 'cutting off of the black tongue' of the Kalmyks*. *Izbrannye trudy Nomto Ochirova* [Nomto Ochirov: selected works]. Elista: Dzhangar, 2002. Pp. 33–36. (In Rus.)]
- Позднеев 1911 — Позднеев А. М. Калмыцко-русский словарь в пособие к изучению русского языка в калмыцких начальных школах. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1911. 306 с. [Pozdneev A. M. *Kalmytsko-russkiy slovar' v posobie k izucheniyu russkogo yazyka v kalmytskikh nachal'nykh shkolakh* [A Kalmyk-Russian dictionary to be included in the Russian language textbook for Kalmyk primary schools]. St. Petersburg: Imperial Acad. of Sc., 1911. 306 p. (In Kalm. and Rus.)]
- Пюрбеев 1996 — Пюрбеев Г. Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1996. 140 с. [Pyrbeev G. Ts. *Tolkovyy slovar' traditsionnogo byta kalmykov* [A definition dictionary of traditional Kalmyk household activities]. Elista: Kalm. Book Publ., 1996. 140 p. (In Rus.)]
- Пюрбеев 2015 — Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (=Жаңһр дуулвр: сойл болн келн) / на русском и калмыцком языках. 2-е изд., перераб. Элиста: НПП «Джангар», 2015. 280 с. [Pyrbeev G. Ts. *Epos «Dzhangar»: kul'tura i yazyk (=Janyhr duulvr: soyl boln keln)* [The *Jangar* epic: culture and language]. 2nd ed., rev. Elista: Dzhangar, 2015. 280 p. (In Rus.)]

- Радлов 1911 — Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. IV. Ч. 2. СПб., 1911. 1117–2230 с. + 107 с. [Radlov V. V. *Opyt slovarya tyurkskikh narechiy* [An exemplary dictionary of Turkic dialects]. Vol. IV. Part 2. St. Petersburg, 1911. Pp. 1117–2230 + 107 p. (In Turk. and Rus.)]
- Рамстедт 1957 — Рамстедт Г. Й. Введение в алтайское языкознание. Морфология. М.: Изд-во иностр. лит., 1957. 225 с. [Ramstedt G. J. *Vvedenie v altayskoe yazykoznanie. Morfologiya* [Introduction to Altaic linguistics: morphology]. Moscow: Inostr. Lit., 1957. 225 p. (In Rus.)]
- Рыкин 2015 — Рыкин П. О. Особенности употребления аффрикат в среднемонгольском языке и их значение для реконструкции (до)протомонгольских аффрикат // *Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований*. 2015. Т. 11. № 3. С. 399–443. [Rykin P. O. Affricates in Middle Mongolian: usage peculiarities and their role in reconstructing (pre-)Proto-Mongolic affricates. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy instituta lingvisticheskikh issledovaniy*. 2015. Vol. 11. No. 3. Pp. 399–443. (In Rus.)]
- Салыкова 2007 — Салыкова В. В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Элиста, 2007. 34 с. [Salykova V. V. *Leksiko-stilisticheskie osobennosti yazyka sin'tsyan-oyratskoy i kalmytskoy versiy eposa «Dzhangar»* [The language of the Xinjiang Oirat and Kalmyk versions of the *Jangar* epic: lexical and stylistic peculiarities]. A PhD thesis abstract. Elista, 2007. 34 p. (In Rus.)]
- СИГТЯ 1984 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика. М.: Наука, 1984. 485 с. [Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. *Fonetika* [A comparative-historical grammar of Turkic languages: phonetics]. Moscow: Nauka, 1984. 485 p. (In Rus.)]
- СИГТЯ 2001 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2001. 822 с. [Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. *Leksika* [A comparative-historical grammar of Turkic languages: lexis]. 2nd ed., suppl. Moscow: Nauka, 2001. 822 p. (In Rus.)]
- СИГТЯ 2006 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М.: Наука, 2006. 908 с. [Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. *Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dan-nym yazyka* [A comparative-historical grammar of Turkic languages. The Proto-Turkic source language. The linguistic picture of the world as revealed from the language]. E. R. Tenishev, A. V. Dybo (eds.). Moscow: Nauka, 2006. 908 p. (In Rus.)]
- Скрынникова 2013 — Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. Изд. 2-е перераб., доп. и испр. СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2013. 384 с. [Skrynnikova T. D. *Kharizma i vlast' v epokhu Chingiskhana* [Charisma and power in Genghiskhan's era]. 2nd ed., rev. and suppl. St. Petersburg: EVRAZIYA, 2013. 384 p. (In Rus.)]
- Смирнов 1857 — Смирнов П. А. Краткий русско-калмыцкий словарь (в пер.). Казань: Тип. Казанского Университета, 1857. 127 с. [Smirnov P. A. *Kratkiy russko-kalmytskiy slovar' (v per.)* [A brief Russian-Kalmyk dictionary]. Kazan: Imperial Kazan Univ., 1857. 127 p. (In Rus. and Kalm.)]
- ССТМЯ 1975 — Сравнительный словарь тунгусо-маньжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. 1: А – Н. М.: Наука, ЛО, 1975. XX с. + 672 с. [Sravnitel'nyy slovar' tunguso-man'zhurskikh yazykov. *Materialy k etimologicheskomu slovari* [A comparative dictionary of Tungus-Manchu languages: materials for the etymological dictionary]. Vol. 1: A – N. Moscow: Nauka, 1975. XX p. + 672 p. (In Tung. and Rus.)]
- Содномпилова 2009 — Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с. [Sodnompilova M. M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoy deyatel'nosti mongol'skikh narodov* [The world in traditional views and activities of the Mongols]. Ulan-Ude: Buryat Scientif. Center (Sib. Branch) of RAS, 2009. 366 p. (In Rus.)]
- Татаринцев 2000 — Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. I: А–Б. Новосибирск: Наука, 2000. 341 с. [Tatarintsev B. I. *Etimologicheskii slovar' tuvinskogo yazyka* [An etymological dictionary of Tuvan]. Vol. I: A–B. Novosibirsk: Nauka, 2000. 341 p. (In Tuv. and Rus.)]
- Традиционное мировоззрение ... 1988 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, Сиб. от-ние, 1988. 225 с. [Traditsionnoe miro-

- vozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veschnyy mir [Traditional worldviews of South Siberian Turks. Space and time. The outer world]. I. N. Gemuev (ed.). Novosibirsk: Nauka, 1988. 225 p. (In Rus.)]
- Традиционное мировоззрение 1989 — Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемюев. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1989. 243 с. [Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoy Sibiri. Chelovek. Obschestvo [Traditional worldviews of South Siberian Turks. Man. Society]. I. N. Gemuev (ed.). Novosibirsk: Nauka, 1989. 243 p. (In Rus.)]
- Умеренкова 2011 — Умеренкова О. В. К проблеме изучения мировоззрения древних сообществ (на примере украшений эпохи бронзы Западной Сибири) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 2 (15). С. 89–97. [Umerenkova O. V. Studies of worldviews of ancient societies: problem formulation revisited (a case study of Bronze Age adornments from Western Siberia). *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*. 2011. No. 2 (15). Pp. 89–97. (In Rus.)]
- Хейчиева 2017 — Хейчиева А. Б. Сакральные места (объекты) в культуре калмыков: одинокий тополь // Монголоведение. Вып. 11 (11). Элиста: КалмНИЦ РАН, 2017. С. 91–101. [Kheichieva A. B. Sacred places (objects) in Kalmyk culture: the Single Poplar. *Mongolovedenie*. Is. 11 (11). Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. Pp. 91–101. (In Rus.)]
- Чимитдоржиева 2003 — Чимитдоржиева Г. Н. Исторические связи бурятского и эвенкийского языков: на примере лексики: дисс. ... канд. фил. наук. Улан-Удэ, 2003. 195 с. [Chimtdorzhieva G. N. *Istoricheskie svyazi buryatskogo i evenkiyskogo yazykov: na primere leksiki* [Historical ties between the Buryat and Evenki languages: a case study of the vocabularies]. A PhD thesis. Ulan-Ude, 2003. 195 p. (In Rus.)]
- Цолоо 1992 — Цолоо Жавзангийн. Сравнительное исследование диалектной лексики монгольского языка: автореф. дисс. ... д-ра фил. наук. Улан-Удэ, 1992. 38 с. [Tsoloo Zhavzangiyn. *Sravnitel'noe issledovanie dialektnoy leksiki mongol'skogo yazyka* [A comparative study of Mongolian dialectal words]. A ScD thesis abstract. Ulan-Ude, 1992. 38 p. (In Rus.)]
- Шагланова 2005 — Шагланова О. В. Символика женских украшений восточных бурят: автореферат дис. ... кандидата исторических наук. Улан-Удэ, 2005. 19 с. [Shaglanova O. V. *Simvolika zhenskikh ukrasheniy vostochnykh buryat* [The Eastern Buryats: symbolism of women's adornments revisited]. A PhD thesis abstract. Ulan-Ude, 2005. 19 p. (In Rus.)]
- Шантаев 2004 — Шантаев Б. А. Отношение к острым предметам в традиционной культуре калмыков // Молодежь в науке. Вып. 1. Элиста: КИГИ РАН, 2004. С. 198–206. [Shantaev B. A. Attitudes towards sharp objects in Kalmyk culture. *Molodezh' v nauke*. Is. 1. Elista: Kalmyk Humanities Research Inst. of RAS, 2004. Pp. 198–206. (In Rus.)]
- Шараева 2015 — Шараева Т. И. Семантика платка в традиционной женской одежде у калмыков // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов: сборник научных трудов. Вып. III. Элиста: КИГИ РАН, 2015. С. 165–185. [Sharaeva T. I. Semantics of the kerchief in Kalmyk women's traditional garments. *Problemy etnicheskoy istorii i kul'tury tyurko-mongol'skikh narodov*. Is. III. Elista: Kalmyk Humanities Research Inst. of RAS, 2015. Pp. 165–185. (In Rus.)]
- Шараева 2011 — Шараева Т. И. Обряды жизненного цикла калмыков (XIX – нач. XXI в.). Элиста: ЗАОР «НПП «Джангар», 2011. 223 с. [Sharaeva T. I. *Obryady zhiznennogo tsikla kalmykov (XIX – nach. XXI v.)* [Life cycle rituals of the Kalmyks: 19th – early 20th cc.]. Elista: Dzhangar, 2011. 223 p. (In Rus.)]
- Шараева 2017 — Шараева Т. И. Этнические маркеры калмыков: исследование и материалы. Элиста: КалмНИЦ РАН, 2017. 288 с. [Sharaeva T. I. *Etnicheskie markery kalmykov: issledovanie i materialy* [Ethnic markers of the Kalmyks: a case study and related materials]. Elista: Kalmyk Scientific Center of RAS, 2017. 288 p. (In Rus.)]
- Эрдниев 1985 — Эрдниев У. Э. Калмыки: историко-этнографические очерки. 3-е изд., перераб. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во. 1985. 282 с. [Erdniev U. E. *Kalmyki: istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Kalmyks: historical and ethnographic essays]. 3rd ed., rev. and suppl. Elista: Kalm. Book Publ., 1985. 282 p. (In Rus.)]
- ЭСМЯ 2015 — Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В. Этимологический словарь монгольских языков: в 3 т. / гл. ред. Г. Д. Санжеев, ред. Л. Р. Концевич, В. И. Рассадин, Я. Д. Леман. Том I. А–Е. М.: ИВ РАН, 2015. 224 с. [Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. *Etimologicheskiy slovar' mongol'skikh yazykov* [An etymological dictionary of Mongolic languages]. In 3 vol. G. D. Sanzheev, L. R. Kontsevich, V. I. Rassadin, Ya. D. Leman (eds.). Vol. I. A–E. Moscow:

- Inst. of Oriental Studies of RAS, 2015. 224 p. (In Rus. and Mong.)]
- ЭСТЯ 1978 — Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Б»). М.: Наука, 1978. 349 с. [*Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov (Obschetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy «B»*] [An etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic stems beginning with 'B']. Moscow: Nauka, 1978. 349 p. (In Rus. and Turk.)]
- ЭСТЯ 1974 — Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. 768 с. [*Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov (Obschetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnye)*] [An etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic stems beginning with vowels]. Moscow: Nauka, 1974. 768 p. (In Rus. and Turk.)]
- ЭСТЯ 1989 — Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й»). М.: Наука, 1989. 292 с. [*Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov (Obschetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy «Ж», «Ж», «Й»*] [An etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic stems beginning with 'Ж', 'Ж', 'Й']. Moscow: Nauka, 1989. 292 p. (In Rus. and Turk.)]
- ЭСТЯ 1997 — Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы «К», «К»). М.: Наука, 1997. 364 с. [*Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov (Obschetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy «К», «К»*] [An etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic stems beginning with 'К', 'К']. Moscow: Nauka, 1997. 364 p. (In Rus.)]
- Юсупова 2012 — Юсупова А. Ш. Тематическая лексика «наряды» в двуязычных словарях XIX века [электронный ресурс] // Сохранение и развитие родных языков в условиях многонационального государства: проблемы и перспективы. Казань: Отечество, 2012. С. 358–362. URL: https://kpfu.ru/staff_files/F2026807567/elabuga._1_.pdf (дата обращения: 03.07.2018). [Yusupova A. Sh. The thematic section 'Garments' in bilingual dictionaries of the 19th century. *Sokhranenie i razvitie rodnykh yazykov v usloviyakh mnogonatsional'nogo gosudarstva: problemy i perspektivy*. Kazan: Otechestvo, 2012. Pp. 358–362. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 3 July 2018). (In Rus.)]
- EDAL 2003 — Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. An Etymological Dictionary of Altaic Languages. Koninklijke, 2003. 1556 p. (In Eng.)
- Gabain 1950 — Gabain, Annemarie von. Alt-türkische Grammatik: Mit Bibliographie, Lestücken und Wörterverzeichnis, auch Neutürkisch. Mit vier Schrifttafeln und sieben Schriftproben. Ser.: Porta Linguarum Orientalium, 23. Leipzig: Harrassowitz, 1950. 357 p. [Gabain, Annemarie von. Old Turkic Grammar ... (In Germ.)]
- Lessing 1960 — Mongolian-English Dictionary. F. Lessing (ed.). Berkeley and Los Angeles, 1960. 1086 p. (In Mong. and Eng.)
- Nugteren 2011 — Nugteren H. Mongolic Phonology and the Qinghai-Gansu Languages. Utrecht, 2011. 563 p. (In Eng.)
- Poppe 1927 — Poppe N. Die Nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen // Keleti Szemle. Revue orientale. Vol. XX. Budapest, 1927. Pp. 89–126. (In Germ.)
- Ramstedt 1935 — Ramstedt G. J. Kamükisches Wörterbuch. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935. 560 s. [Ramstedt G. J. Kalmyk Dictionary. Helsinki: Finno-Ugric Society. 1935. 560 p. (In Kalm. and Germ.)]

The Lexeme *Biltsg*: Etymology and Semantics Revisited (a Case Study of the *Jangar* Epic)

Victoriya V. Kukanova¹

¹ Ph.D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Director, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista, 358000, Russian Federation). E-mail: vika.kukanova@gmail.com

Abstract. The article presents results of a study conducted within the project framework 'A Definition Dictionary of the Language of the Kalmyk Heroic Epic of *Jangar*'. 28 *Jangar* epic songs have been investigated, the object of research being the lexeme *biltsg* '(signet) ring' included in the word list of the Definition Dictionary. So, the paper attempts to examine the etymology and semantics of the mentioned word.

Analysis of the thematic group of adornments can hardly introduce any critical discoveries in linguistics or history and ethnography, but it does facilitate solving questions on separate aspects of spiritual and cultural life of people, helps reconstruct fragments of the archaic view of the world once developed by the Turco-Mongols.

The lexeme *biltsg* is one of the most rarely used words of the epic: only 4 patterns discovered in the whole of the *Jangar*. The analysis of the etymology — with due regard of related scholarly literature — concludes that the Kalmyk *biltsg* '(signet) ring' cannot be reduced to the Turkic *bizeltiq*. Still, two etymologically opposing variants of the lexeme were used in Mongolic languages. Thus, the forms *bilesüg* and *bilüčeg* have differing morphemic structures. The first one is a compound word and stems from — as aforementioned — the Turkic *bilek* 'wrist' + *üsüg* 'ring' which was actually never adopted by Mongolic languages due to the absence of a corresponding regular affix in the mentioned language systems. The second form is a completely Mongolic word structure, namely: the stem *bile-* + affix *-čEg*. The lexeme is determined (motivated) by a relict stem to have constituted the basis of the proto-Turkic **bilek* and that of the proto-Tungus-Manchu **bilen*; though the stem is no longer to be traced in modern languages. The historical morphemic structure of the Kalmyk word consists of *бул* + *үз* < **bülü* + *čEg* where the first part is a nominative or verbal (?) stem, and the latter one is an affix applied to form nouns with meanings of either result or object nomination, their main function being that what is denominated by the motivating stem. The epic uses the word *biltsg* in the meaning of 'signet ring' which serves as a symbol of power and strength, also acting as a protective amulet which is typical for traditional culture of the Kalmyks.

Keywords: Kalmyk language, Definition Dictionary, semantic reconstruction, semantics, jewelry, ring, signet ring, *Jangar* epic, Corpus



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 122–127, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-122-127
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 811.58'37

Прототипическое значение китайского глагола направления движения 上 SHÀNG

Александра Альбертовна Шахаева¹

¹ кандидат филологических наук, доцент, кафедра лексикологии английского языка, факультет английского языка, Московский государственный лингвистический университет (119034, Россия, г. Москва, Остоженка, 38, стр. 1). ORCID: 0000-0003-0888-0383. E-mail: shakhaevaal@gmail.com

Аннотация. Проблемы лексической семантики привлекают внимание многих исследователей в силу своей неоспоримой актуальности. С 1980-х гг. в науке о языке одним из ведущих направлений выделилось когнитивное изучение языка, в связи с этим семантика лексических единиц уже не рассматривается как описание статических связей между значениями и фиксация общих и дифференциальных семантических компонентов, на сегодняшний день описание семантики слова неразрывно связано с когнитивными связями и процессами мышления, обусловленными способами познания человеком, анализируя которые выявляются механизмы появления новых значений лексической единицы.

Отечественными и зарубежными исследователями в китайском языке выделяется особая группа глаголов, обладающих специфичными семантическими и грамматическими особенностями — группа глаголов направления движения. Глаголы данной группы характеризуются тем, что в их семантике содержится сема «маршрут движения». В представленной статье с точки зрения когнитивного подхода рассматривается семантика китайского глагола направления движения 上 shàng, который обладает разветвленной семантической структурой. В статье на основе диахронических данных выявляются компоненты прототипической ситуации и прослеживается их взаимосвязь с графической формой знака. Для описания семантики глагола используется набор параметров, выделенных когнитологом Л. Талми. Материалом исследования послужили данные словарей и корпуса китайского языка.

Ключевые слова: когнитивная семантика, семантическая структура, прототипическое значение, многозначность, глагол направления движения, китайский язык, иероглифический знак

Семантика китайских глаголов направления движения, в частности, глагола 上 shàng, к сожалению, не была объектом специального изучения. Ряд зарубежных исследователей в своих работах затрагивали вопросы, связанные с когнитивным аспектом семантики глаголов данной группы, но в фокусе их исследований, в большинстве своем, были базовые глаголы направления движения 来 lái и 去 qù или семантика глаголов с позиций их функционирования в качестве модификаторов направления.

В данной статье ставится цель, опираясь на диахронические данные, описать компоненты прототипической ситуации глагола 上 shàng и определить его мотивирующее значение.

Значение иероглифического знака 上 shàng связано с представлениями о пространстве, пространственными отношениями. Пространство и время — это основные категории в процессе познания мира, соответственно, слова с пространственным и временным значением относятся к самому раннему пласту лексики в языке.

Исходя из истории и особенностей китайской иероглифической письменности, необходимо обратиться к исходной форме и значению иероглифического знака 上 shàng, который в современном китайском языке, наряду со значениями существительного-директива, передает значение направленного движения вверх.

Производное значение предполагает первичное в качестве своей предпосылки, в связи с этим, изучая семантику слова, на современном этапе необходимо обращаться к диахроническим данным. Китайский язык, в силу своей иероглифической природы, при рассмотрении семантики той или иной лексической единицы требует тщательного подхода и обращения к первоначальной форме и значению иероглифического знака.

На сегодняшний день отечественные исследователи в своих работах обращали внимание на этимологию и развитие графической формы иероглифического знака 上 shàng.

Ю. В. Бунаков трактует значение пиктограммы 上 следующим образом: точка или короткая линия над горизонталью, то есть нечто над горизонтом. Автор также отмечает, что данный знак обладает диффузным, нерасчлененным конкретно-абстрактным понятием [цит. по: Готлиб и др. 2014: 118].

В работе отечественного исследователя В. П. Васильева «Анализ китайских иероглифов» (1866) встречается два знака с одинаковым чтением *шан*¹ и одинаковым значением «верхний»: 上 и 上 [цит. по: Готлиб 2014: 10, 13]. Исследователь относит знак 上 к указательной категории знаков (к данной категории знаков В. П. Васильев относит имена прилагательные, глаголы и числительные), которые выражают «не существующий предмет, а только относящееся к нему или извлекаемое из начертания понятие» В. П. Васильев также пишет о том, что глагольное значение «подниматься» у знака появилось позднее на базе первоначального значения «верх» [цит. по: Готлиб 2014: 13].


М. В. Софронов, объясняя значение знака, пишет: «Горизонтальная линия обозначала числительное „один“, но в составе сложных знаков семантика горизонтальной линии связывалась с некоторой поверхностью. Знак „верх“ представляет собой две горизонтальные линии, из которых верхняя короче нижней. Очевидно, что нижняя линия означала поверхность, а верхняя — любой предмет на ней. Вертикальная линия не выступает в качестве самостоятельного знака. В составе сложных знаков семантика вертикальной линии менее очевидна» [Софронов 2007: 475].


Основываясь на данных словарей Шовэнь цзецзы [Шовэнь цзецзы 1985], электронной версии словаря Шовэнь цзецзы и электронной версии иероглифического словаря Ханьюй цзыдянь [Ханьюй цзыдянь], можно сделать вывод о том, что иероглифический знак, который в современном китайском языке имеет написание 上, восходит к пиктограмме с гадательных надписей на костях и панцирях черепах 𠂇, которая состояла из двух горизонтальных черт, расположенных одна над другой, где нижняя, горизонтальная, символизировала Землю, верхняя — Небо, таким образом, пиктограмма передавала статическое значение, связанное с направлением к Небу.

В онлайн-словаре пиктограмм Сянсин цзыдянь, составленном на основе ведущих этимологических словарей китайского языка (Ханьюй дацзыдянь «汉语大字典», Шуфа цзыдянь «书法字典», Цзягувэнь цзыдянь «甲骨文字典» и др.), дается подробное описание этимологии и изменений графической формы знака. Составители словаря

¹ Чтение знака приводится в трактовке В. П. Васильева.

пишут о том, что древний знак, состоящий из одной горизонтальной черты, передавал значение первозданного хаоса, который, по представлениям древних китайцев, являлся великим началом.

Две горизонтальных черты, расположенные одна над другой и имеющие одинаковую длину, обозначали две противоположности: небо и землю, которые возникли из хаоса, верхняя горизонтальная обозначала небо, нижняя, соответственно, землю. С древними представлениями о небе и земле тесно связана пиктограмма , которая также состоит из двух горизонтальных линий, но верхняя горизонтальная линия в данном знаке короче, чем нижняя. Данная пиктограмма в гадательных надписях на костях и панцирях черепах обозначала Небо или направление к Небу.

Наряду с данным знаком в гадательных надписях существовал знак , где, наоборот, нижняя горизонтальная линия короче верхней, он обозначал Землю или движение в направлении к Земле [(Сянсин цзыдянь) 象形字典].

По данным словаря, следующий этап изменения графической формы знака произошел в эпоху Чжоу, когда ритуальные послания переместились на бронзовые сосуды. В надписях на ритуальных бронзовых сосудах уже встречается измененная графическая форма знака; для того чтобы отличать его от цифры два (которая записывалась также двумя горизонтальными линиями — одна над другой), у знака появляется вертикальная черта, обозначающая направление  [(Сянсин цзыдянь) 象形字典]. До наших дней иероглифический знак дошел именно в указанной графической форме. Следует сказать, что знак претерпел некоторые графические изменения в стилях письма: в стиле дачжуань у знака исчезает верхняя горизонтальная , в стиле чжуань знак имеет написание .

Китайский исследователь Ли Сюйпин отмечает, что значение иероглифа в древних гадательных надписях содержало и статический, и динамический компоненты, иероглиф употреблялся и как существительное, и как прилагательное, то есть мог выражать как локативное, так и пространственное значение. Ли Сюйпин пишет и о глагольном значении данного иероглифического знака, которое, по его мнению, передавало значение «направленного движения в пространстве по направлению с нижней

точки вверх или статическое значение длительности» [Li 2006:15].

Ма Юнься на основе анализа письменных памятников древнего Китая, начиная с гадательных надписей, пришел к выводу о том, что глагольное значение изначально не было характерно для рассматриваемого иероглифа — в гадательных надписях рассматриваемый иероглифический знак принадлежал к категории существительного. Исследователь отмечает, что в доциньскую эпоху глагольное употребление знака было сравнительно небольшим, в основном знак использовался как существительное или прилагательное. По наблюдениям Ма Юнься, в конфуцианском трактате «Лунь Юй» («论语») знак 上 shàng в глагольном значении встречается три раза, а как существительное и прилагательное — девятнадцать раз, в трактате «Мэнцзы» («孟子») в именном и качественном значениях — пятьдесят два случая, а в глагольном значении иероглиф встречается только один раз [(Ма Юнься) 马云霞 2008: 70]. Изучение случаев употребления иероглифа 上 shàng в трактатах позднего периода приводит исследователя к выводу о том, что, начиная с эпохи Западная Хань (206 г. до н. э.), 上 shàng в глагольном значении стал употребляться чаще, например, в трактате «Луньхэн» («论衡») рассматриваемый иероглиф в глагольном значении встречается двадцать восемь раз, в остальных — сто семнадцать.

В современном китайском языке глагол 上 shàng является многозначным глаголом. В словаре современного китайского языка Сяндай ханьюй цыдянь [(Сяндайханьюй цыдянь) 现代汉语词典 2008] у глагола 上 shàng зафиксировано 14 значений. К. В. Антонян в монографии «Морфология результативных конструкций в китайском языке», основываясь на данных словаря «Dongci yongfa cidian», говорит о 12 значениях глагола, что свидетельствует о широких полисемантических связях рассматриваемого слова [Антонян 2003: 112].

По мнению А. М. Плотниковой, многозначное слово является концептуальной структурой, которая обуславливает образование новых значений в процессе определенных операций, осуществляемых говорящим на основе существования в его сознании исходного когнитивного сценария [Плотникова 2009: 10]. О том же пишет Г. И. Кустова: «Основное, базовое, исходное значение слова, связанное с про-

тотипической ситуацией, включает в себе определенный способ концептуализации этой ситуации и предоставляет говорящим своего рода ментальную схему (семантическую модель) для осмысления других типов ситуаций. И эта схема лежит в основе как метафорических, так и неметафорических значений» [Куцова 2004: 122].

Таким образом, концептуальная схема является тем потенциалом, который реализуется в производных значениях лексической единицы, и непосредственно связана с прототипической ситуацией, что объясняет некое семантическое единство многозначного слова.

Выяснив этимологию и развитие значений рассматриваемого иероглифа, можно пролить свет на характеристики компонентов прототипической ситуации, лежащей в основе базового значения глагола направленного движения 上 shàng.

Под прототипической ситуацией вслед за Г. И. Куцовой [Куцова 2004] нами понимается когнитивная модель ситуации, с которой связано базовое значение языковой единицы. Опираясь на такие параметры ситуации движения, как фигура, фон, маршрут, движение, выделенные Л. Талми [Talmy 1985], когнитивная модель китайского глагола 上 shàng, на наш взгляд, включает в себя информацию о том, что фигура движется по маршруту из точки А в направлении к фону — точке Б, которая находится выше точки начала движения.

Исходя из диахронного подхода к рассмотрению графической формы и значению иероглифического знака 上 shàng, который был представлен выше, можно заключить, что первоначальное базовое значение иероглифа носило сакральный смысл и было связано с идеей неба и направления к нему. В связи с этим, на наш взгляд, важной чертой семантики глагола направленного движения 上 shàng в современном китайском языке является изменение местоположения, которое и выступает целью движения, т. е. важным аспектом характеристики компонента фона, или точки Б, является его позиция относительно начальной точки маршрута, так как цель движения фигуры — занять более высокое место по сравнению с тем, которое было в начале маршрута.

Китайские иероглифические знаки, относящиеся к идеограммам, представляют собой определенную идею, представленную изображением. М. В. Софронов пишет:

«Каждая идеограмма представляла собой, как правило, остроумное описание смысла знака в целом. Оно было текстом, единицами которого выступали элементарные знаки письма. Эти элементарные знаки в целом составляли семантический код, т. е. набор пиктограмм, которые регулярно обозначали некоторый смысл во многих идеограммах. Этот комбинаторный смысл мог отличаться от того значения, который они имели при самостоятельном употреблении» [Софронов 2007: 478].

Таким образом, можно сказать, что данный тип знаков представляет собой ментальную картину, концептуализирующую понятие окружающего мира, то есть представляет собой образ-схему ситуаций, которая отражена в семантике знака. Следовательно, китайские иероглифические знаки-идеограммы, в силу своей природы, эксплицитно содержат компоненты прототипической ситуации, которая является ресурсом семантической деривации.

Исходя из вышесказанного, мы предполагаем, что все компоненты прототипической ситуации направленного перемещения, которая содержится в базовом значении глагола, описанного выше, также эксплицитно представлены в графической форме знака 上 shàng, где нижняя горизонтальная обозначает начальную точку движения, точку А; вертикальная же черта представляет собой маршрут в направлении к фону — точке Б, которая находится выше точки начала движения и в иероглифическом знаке обозначена короткой горизонтальной.

Китайские идеограммы представляют собой ментальную картину, концептуализирующую понятие окружающего мира, то есть представляют собой образ-схему ситуации, которая отражена в семантике знака. Исходя из анализа графической формы и значений пиктограммы, послужившей прообразом современной идеограммы 上 shàng, можно сделать вывод о том, что когнитивная модель ситуации, которая лежит в основе базового значения многозначного китайского глагола направленного движения 上 shàng, мотивирована значением пиктограммы из гадательных надписей 𠂇, передающей значение направления к высшей силе — небу, а компоненты прототипической ситуации, которая содержится в базовом значении глагола, так же экспли-

цитно представлены в графической форме знака 上 shàng, где нижняя горизонтальная обозначает начальную точку движения — точку А; вертикальная черта представляет собой маршрут в направлении к фону — точке Б, которая находится выше точки начала движения и в иероглифическом знаке обозначена короткой горизонтальной. Этим и объясняется цель движения фигуры по заданному маршруту — занять местоположение, которое выше положения исходной точки движения.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Антонян 2003 — Антонян К. В. Морфология результативных конструкций в китайском языке. М.: Муравей, 2003. 268 с. [Antonyan K. V. *Morfologiya rezultativnykh konstruktсий v kitayskom yazyke* [Morphology of Chinese resultative constructions]. Moscow: Muravey, 2003. 268 p. (In Rus.)]
- Готлиб и др. 2014 — Готлиб О. М., Кремнев Е. В., Шишмарева Т. Е. Отечественные труды в области грамматики китайской письменности второй половины XIX – первой половины XX вв.: В. П. Васильев, С. М. Георгиевский, Ю. В. Бунаков, И. М. Ошанин. Иркутск: МГЛУ ЕАЛИ, 2014. 283 с. [Gotlib O. M., Kremnev E. V., Shishmareva T. E. *Otechestvennye trudy v oblasti grammatologii kitayskoj pis'mennosti vtoroy poloviny XIX – pervoy poloviny XX vv.: V. P. Vasil'ev, S. M. Georgievskiy, Yu. V. Bunakov, I. M. Oshanin* [Grammatology of the Chinese writing system: domestic works of the 1850s–1950s authored by V. P. Vasilyev, S. M. Georgievsky, Yu. V. Bunakov, I. M. Oshanin]. Irkutsk: Moscow State Linguistic Univ., Eurasian Linguistic Institute, 2014. 283 p. (In Rus.)]
- Кустова 2004 — Кустова Г. И. Типы производных значений и механизмы языкового расширения. М.: Языки славянской культуры, 2004. 472 с. [Kustova, G. I. *Tipy proizvodnykh znacheniy i mehanizmy yazykovogo rasshireniya* [Types of derivative meanings and language expansion mechanisms]. Moscow: Yazyki Slavyanskoj Kul'tury, 2004. 472 p. (In Rus.)]
- Плотникова 2009 — Плотникова А. М. Когнитивное моделирование семантики глагола (на материале глаголов социальных действий и отношений): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2009. 38 с. [Plotnikova A. M. *Kognitivnoe modelirovanie semantiki glagola (na materiale glagolov sotsial'nykh deystviy i otnosheniy): avtoref. dis. ... dokt. filol. nauk*. [Cognitive modeling of verb semantics (a case study of verbs denoting social actions and relations)]. A ScD thesis abstract. Yekaterinburg, 38 p. (In Rus.)]
- Софронов 2007 — Софронов М. В. Китайский язык и китайская письменность. Курс лекций. М.: АСТ, Восток–Запад, 2007. 638 с. [Sofronov M. V. *Kitaiskiy yazyk i kitayskaia pis'mennost'*. *Kurs lektsiy* [The Chinese language and its writing system. A series of lectures]. Moscow: AST, Vostok-Zapad, 2007. 638 p. (In Rus.)]
- Talmy 1985 — Talmy L. Lexicalization patterns: Semantic structure in lexical forms. *Language typology and syntactic description, second edition*. Shopen T. (ed.) Vol. III: Grammatical categories and the lexicon. New York: Cambridge Univ. Press., 1985. Pp. 57–149. (In Eng.)
- Li 2006 — Li Xuping. A lexical semantic model of verb-directional construction in Chinese — A case study of V-shang. A MA thesis. Singapore: National University of Singapore, 2006. 89 p. (In Eng.)
- Ма Юнься 马云霞 2008 — 马云霞. 汉语路径动词的演变与位移事件的表达 = Эволюция китайского глагола пути и выражение события смещения. 北京: 中央民族大学出版社 = Пекин: Центральный университет национальной прессы, 2008. 264 с. Ma, Y. *Hanyulujingdongcideyanbianyuweiyishijian de biaoda*. [The evolution of Chinese path verbs and the expression of displacement events. Beijing: Central University of National Press, 2008. 264 p. (In Chin.)]
- Сяндайханьюй цыдянь 现代汉语词典 2008 — 现代汉语词典 第5版 = Современный китайский словарь. 北京: 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编商务印书馆 = Пекин: институт языка Китайской академии общественных наук, 2008. 1870 с. [Modern Chinese Dictionary. 5th ed. Beijing: Institute of Linguistics, Chinese Academy of Social Sciences, 2008. 1870 p. (In Chin.)]
- Шовэнь Цзецзы 说文解字 1985 — Шовэнь Цзецзы 说文解字 = Разговариваем по-английски. У цэ 五册. 北京: 中华书局出版社 = Пекин: Китайск. кн. изд-во, 1985. 534 с. [(Chinese) Definition dictionary. Vol. 5. Beijing: Zhonghua Book Inc., 1985. 534 p. (In Chin.)]
- Шовэнь Цзецзы 说文解字 — Шовэнь Цзецзы 说文解字. [электронный ресурс] URL: <http://www.shuowen.org/view/6> (дата обращения 19.01.2018). [(Chinese) Definition dictionary. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 19 January 2018). (In Chin.)]

- Ханьюй цзыдянь 汉语字典 — Ханьюй цзыдянь 汉语字典 = Китайский словарь [электронный ресурс] URL: <http://dict.iguci.cn/dictionary/dcontent/index/word/上> (дата обращения 06.02.2018). [Dictionary of Chinese. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 6 February 2018). (In Chin.)]
- Сянсин цзыдянь 象形字典 — Сянсин цзыдянь 象形字典 = Словарь иероглифов [электронный ресурс] URL: <http://vividict.com/WordInfo.aspx?id=2040> (дата обращения 30.01.2018). [Pictographic dictionary. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 30 January 2018). (In Chin.)]

UDC 811.58'37

The Prototypical Meaning of the Chinese Directional Verb 上 *Shàng*

*Aleksandra A. Shakhaeva*¹

¹

Ph.D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Associate Professor, Department of English Lexicology, Faculty of English Language, Moscow State Linguistic University (38/1, Ostozenka St., Moscow, 119034, Russian Federation). ORCID: 0000-0003-0888-0383. E-mail: shakhaevaal@gmail.com

Abstract. Chinese characters — ideograms — represent a mental picture conceptualizing the notion of the surrounding world, that is, they represent an image-schema of the situation which is reflected in the semantics of the sign. The article describes components of the prototypical situation of the Chinese verb and determines its motivating significance with evidence from analysis of diachronic data. The paper reveals that the prototypical situation of the verb 上 *shàng* is motivated by the meaning of the pictogram from divinatory inscriptions containing the meaning of direction towards the higher power — the sky (Heaven). A hypothesis set forth that components of the prototypical situation contained in the basic meaning of the verb are also explicitly represented in the graphic form of the 上 *shàng* sign, and the components of the prototypical situation contained in the basic meaning of the verb are also explicitly represented in the graphical form of the sign where the lower horizontal sign indicates the starting point of the movement — point A; the vertical line is the route towards the background — point B, which is above the starting point of the movement and is indicated by a short horizontal line in the hieroglyphic sign. This explains the purpose of moving the figure along the given route — to take a position higher than the position of the starting point of the movement.

Keywords: cognitive semantics, prototypical situation, basic meaning of a verb, image-schema, Chinese directional verb, Chinese characters

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 128–134, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-128-134
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398.21

Сюжет «Кот в сапогах» (ATU 545 B) в сказочной традиции башкир

Хусаинова Гульнур Равиловна¹

¹ доктор филологических наук, заведующий, отдел фольклористики, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, 71). ORCID: 0000-0002-0290-1844. E-mail: bashfolk@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена башкирским сказкам международного сюжета «Кот в сапогах» (ATU 545 B), относящимся к жанру волшебных. В комментариях к тому башкирских волшебных сказок отмечены 5 вариантов рассматриваемого сюжета, опубликованы три текста на башкирском и русском языках. Выявлены и вводятся в научный оборот еще 5 вариантов сюжета. Сказки в основном записаны в 60–70-е гг. XX в., за исключением сказки «Старик и сын», записанной Бессоновым в конце XIX – начале XX в. Они делятся по содержанию на 3 группы: 1) «Умный кот и Плешивый», «Кот и Плешивый», «Красный Ильяс и лиса», «Дарвиш», где присутствует звено уплаты калыма дикими животными; 2) «Старик и сын», «Как лиса сделала Бездомного богатым», в которых герой по велению лисы два раза берет у царя весы якобы для взвешивания золота, серебра — мол, есть чем калым платить; 3) «Лиса и егет», «Тимергалип», «Лиса и Запечник», в которых звено об уплате калыма отсутствует. В сказках третьей группы волшебный помощник после знакомства с героем сразу везет его жениться, т. е. сюжет сокращается из-за отсутствия событий, связанных с уплатой калыма.

Сюжет «Кота в сапогах» в башкирской сказочной традиции имеет характерные черты: в нем отражаются особенности национального быта, свадебные обычаи башкир; герой отличается своей непосредственной близостью к природе, к миру животных, обитает в лесу, занимается охотой. Сравнительное изучение существующих башкирских сказок на сюжет «Кота в сапогах» показал, что схема сюжета у них в основном совпадает, однако в каждом варианте события развиваются по-своему.

Ключевые слова: сюжет, международный, сказка, башкирская, варианты, архивный, кот, лиса

В башкирском фольклоре волшебные сказки составляют значительную часть духовного наследия народа. Они в определенной степени бытуют и в настоящее время, особенно у юго-восточных, восточных башкир, и, как показывают полевые записи 2003–2014 гг., более устойчиво сохраняются сказки о мачехе и падчерице [Хусаинова 2014: 27–39].

Среди широко распространенных в национальном фольклоре сказок можно назвать и сюжет АТУ 545В «Кот в сапогах», который до настоящего времени не привлек внимания башкирских исследователей за исключением автора этих строк при сравнительном изучении с турецкими сказками [Хусаинова 2014: 152; Турецкие сказки 1960], этнографов А. Ф. Илимбетовой, Ф. Ф. Илимбетова, упоминающих сказку «Умный кот и Плешивый» при рассмотрении темы «Кошка в мифопоэтических воззрениях башкир» [Илимбетова 2012: 230, 234].

В Сравнительном указателе сюжетов (далее — СУС) краткое содержание сюжета заключается в следующем: «Кот (лиса) помогает герою — мнимому барину или пану с вымышленной фамилией (Попяловский, Копчинский, Коцкий) — жениться на царевне; уговаривает пастухов и прочих выдавать себя за слуг героя и добывать для него дворец у великана» [СУС 1976: 154]. Как отмечают фольклористы Л. Г. Бараг и М. Х. Мингажетдинов, «история всемирно известного сюжета АТУ 545В связана с литературными итальянскими и французскими сказками Страпаролы (XVI в.) и Базиле, Перро (XVII в.), особенно сказкой последнего „Кот в сапогах“». Сказки данного типа относятся отчасти к волшебным, а отчасти — к сказкам о животных, потому что главную роль в них играет отнюдь не чудесный кот или лиса» [БНТ 1976: 340].

На сегодня в башкирском фольклоре известны 12 вариантов данного сюжета. Это сказки «Акыллы бесэй менэн таз» [БНТ 1976: 97–99] («Умный кот и Плешивый» — [БНТ 1989: 187–190]), «Төлкө менэн егет» [БНТ 1976: 99–101] («Лиса и егет» — БНТ 1989: 190–191), «Бабай менэн егет» [БНТ 1983: 104–106] («Старик и сын» — БНС 1941: 286–288]), «Төлкө менэн карт» [НА. Ф.3. Оп. 65/3] («Лиса и старик»), «Төлкө менэн Мейесбай» [Там же] («Лиса и Мисбай-Запечник»), «Төлкө менэн Йорттотмас» [ФФ БГУ: 1967] («Лиса и Бездомный»), «Төлкө

Йорттотмасы нисек бай иткән» [ФФ БГУ: 1960] («Как лиса сделала Бездомного богатым»), «Мейесхан» — [ФФ БГУ: 24], «Бесэй менэн Таз» [НА. Ф.3. Оп. 47/21. С. 133–137] («Кот и Плешивый»), «Кызыл Ильяс менэн төлкө» [ФФ ИИЯЛ: 1972] («Красный Ильяс и лиса», «Тимергалип» [ФФ БГПУ: 1996. — Паспорт неизвестен], «Дәрүиш» (Дарвиш) [НА. Ф.3. Оп. 73. Д. 25. Л. 15–19].

В основном все тексты записаны в 60–70-е гг. XX в. в разных районах Республики Башкортостан (Ишимбайский, Давлекановский, Стерлитамакский, Дюртюлинский, Илишевский, Салаватский) и Челябинской области, что дает основание думать о довольно широком распространении сказок на рассматриваемый сюжет.

Они делятся по содержанию на 3 группы: 1) «Умный кот и Плешивый», «Кот и Плешивый», «Красный Ильяс и лиса», «Дарвиш», где присутствует звено уплаты калыма дикими животными; 2) «Старик и сын», «Как лиса сделала Бездомного богатым», в которых герой по велению лисы два раза берет у царя весы якобы для взвешивания золота, серебра; 3) «Лиса и егет», «Тимергалип», «Лиса и Запечник», в которых звено об уплате калыма отсутствует. В сказках третьей группы волшебный помощник после знакомства с героем сразу везет его жениться, т. е. сюжет сокращается из-за отсутствия событий, связанных с уплатой калыма.

Содержание башкирских сказок на сюжет АТУ 545В «Кот в сапогах» сводится к тому, что в них кот (лиса, старик) сватает царевну за бедняка (Ученый-печеный купец, Урманбай, Янгыз ул (Одинокый сын), Мисбай, Мейесхан, Кызыл Ильяс, Йорттурмас (Бездомный), Дарвиш), хитростью добивается согласия царя (богача, хана); заставляет их одеть будущего зятя в роскошную одежду; бедный жених (мнимый богач) и царевна справляют свадьбу; свадебный поезд направляется на родину жениха; по научению кота (лисы, старика) пастухи говорят проезжающим гостям, что все стада в степи принадлежат жениху; волшебный помощник разными способами избавляется от хозяев дома, где должны будут жить молодожены (что-то сжигает под столом сена, просит уйти из дома, уничтожает); во дворце (доме) кот (лиса, старик) устраивает торжественный прием свадебного поезда.

Широкоизвестный у многих народов мира сюжет «Кот в сапогах» в башкирской сказочной традиции имеет свои отличительные черты: в нем отражаются особенности национального быта, свадебные обычаи башкир; герой непосредственно близок к природе, к миру животных: обитает в лесу, занимается охотой (в варианте «Лиса и егет»), рыболовством (в сказке «Красный Ильяс и лиса»).

В восьми из перечисленных выше сказках волшебным помощником героя выступает лиса, в трех — кот, лишь в одном — старик. Во всех сказках герой пассивен, за него все делает волшебный помощник — кот (лиса, старик).

Лиса в башкирских сказках, особенно в сказках о животных, — отрицательный персонаж, в частности, в сказке «Лиса, волк, перепел» [БНТ 1976: 33–34], а кошка с собакой всегда выступают помощниками героя: «Йэшмәташ» («Яшма»), «Серле йөзөк» («Волшебный перстень»), «Һунарсы Байғужа» («Охотник Байғужа») — возвращают хозяину яшму (перстень), исполняющую любые желания [БНТ 1976: 102, 107, 111].

В первой сказке кот приходит к герою с улицы, во второй — он живет с ним, в третьей герой покупает его за сто рублей у старика, в четвертой — покупает за сто рублей у мучителей, чем спасает ему жизнь.

В сказках на сюжет АТУ 545В встреча героя с другом происходит по-разному: в сказках «Умный кот и плешивый», «Дарвиш», «Лиса и егет» кот и лиса сами приходят в дом героя; в варианте «Лиса и Мисбай» лиса приходит просить у героя хлеб; «Лиса и Плешивый» — кот достается герою в наследство от отца; в сказке «Как лиса сделала Бездомного богатым» герой спасает лису от преследователей, а в варианте «Старик и сын» — они случайно встречаются на дороге; в сказке «Кот и Плешивый» младшему сыну после смерти отца достается кот; в сказке «Тимергалип» лиса постоянно ворует хлеб и попадает в капкан хозяина, и за свое освобождение она обещает женить его на царевне. Надо полагать, помощник — тотемное животное, как и корова в сказках на сюжет АТУ 511 «Чудесная корова» [БНТ 1976: 224, 227, 228], помогающая герою в трудную минуту, или как муж-животное в сказках «Үгез» («Бык») — бык, «Йылан батыр» («Змей-богатырь») — змей, «Котлөбикә менән Котляяр» («Кутлубика и Кутляяр») — кот и т. п.

Считается, что родовые подразделения ряда башкирских племен происходят от кошки, что свидетельствует о восхождении их генетических корней к тотемистическим воззрениям [Илимбетова 2012: 231]. В пример они приводят упомянутую и нами сказку «Кутлубика и Кутляяр», в которой лесной кот требует от старика выдать за него замуж одну из трех дочерей и женится на его младшей дочери. Исследователи отмечают, что «башкиры в прошлом <...> допускали возможность их сожителства как мужа и жены» и что «у башкир сложились представления о разрешении женщин котятками и происхождении отдельных групп людей от кошек» [Илимбетова 2012: 230–231].

Свое одиночество герой сказки «Умный кот и плешивый» объясняет тем, что у него «өстә күлдәк-ыштан, башта түбәтәй юк» («ни рубахи, ни штанов, ни тюбетейки нет») [БНТ 1976: 97], т. е. он беден, поэтому не женится, так как не сможет отдать выкуп за невесту. (По обычаям башкир, как и у других народов, жених должен был платить *mähär* (выкуп) за невесту. Он был не под силу беднякам, иногда они продолжали платить его долгие годы после женитьбы). Кот (лиса, старик) представляет жениха богатым, способным выплатить выкуп за невесту.

В сказках «Умный кот и Плешивый» и «Кот и Плешивый» царь требует выкуп: «ун төлкө, ун айыу, ун бүре, ун куйан» («десять лис, десять медведей, десять волков, десять зайцев») [БНТ 1976: 97], а в сказке «Дарвиш» — по 100 лис, медведей, волков, зайцев; в сказке «Старик и сын» — сто пудов золота и т. д. Кот плутовством легко справляется с задачей: в первой сказке встречающимся на пути диким животным говорит: «Батша кызын биргән. Аш та һыу. Шунда булдым. Һез зә барып һыйланығыз. Тик унау булып барығыз» («Царь свою дочь замуж выдает. Еды много. Там я был. И вы идите, угощайтесь. Только вдсятером идите») [БНТ 1976: 98], а в сказке «Кот и Плешивый» кот отправляет зверей в царский сад с железными стенами, чугунными воротами, убедив, что там уготовлено 50 батманов меда для 10 медведей, 100 голов овец и 50 гусей для 10 волков; 100 индюков, 100 гусей, 150 кур для 10 лис; морковь для 10 зайцев; в сказке «Красный Ильяс и лиса» лиса уговаривает богача выдать дочь за Красного Ильяса — мол, жених даст большой выкуп зайцами, лисами, скотом.

Иным способом убеждают царя в богатстве жениха в других вариантах: в частности, в сказке Бессонова старик велит егету два раза брать у царя безмен, якобы взвешивать золото, затем — серебро, третий раз старик идет уже сватать царевну. Каждый раз на вопрос царя, почему тот так долго держал безмен, отвечает, что еле закончили взвешивать¹.

В сказке «Как лиса сделала Бездомного богатым» лиса находит медную, серебряную, затем золотую монеты и каждый раз бежит к царю с просьбой дать ему посуду для монет. Убедив царя в том, что егет богат, старик сватает за него царевну. Далее события развиваются, как в международном сюжете: кот (лиса, старик) велит герою залезть в воду, а царю отправляет гонца с вестью: «Без һыуға баттык, кейемдәр ағып бөттө. Йәһәт кенә килеп етегез» ('Мы тонем, одежда жениха уплыла. Скорей на помощь') [БНТ 1976: 98]; их забирают во дворец царя, они там несколько дней остаются, а на обратном пути, по предупреждению кота, пастухи встретившихся им табуна коней, стад овец, коров на вопрос «Кем көтөүе?» ('Чьи стада') отвечают: «Ученай-печеная купис, Урманбай, Мейесбай, Яңғыз ул, Йортотмас, Ильяс агай, Тимергалип, Дарвиш» [БНТ 1976: 99]. Завершение сказки своеобразное: кот (лиса, старик), примчавшись раньше свадебного поезда в дом богатых старика со старухой (старухи с дочкой, старухи, дива), кому принадлежали стада, которых они повстречали в пути, велит им спрятаться под соломой, напугав их якобы приближающимся войском, затем поджигает стог и их заодно (просит уйти в лес, уничтожает). Молодожены с гостями приезжают в дом, подготовленный котом для них, справляют свадьбу, а царь радуется: «кызым бай кейәүгә барзы / кызым бик бәхетле булды былай булғас / Бик бай икән Мейесбай кейәү» ('Моя дочь вышла замуж за богатого жениха / Слава богу, дочка будет счастлива / Очень богатым оказался зять Мисбай» [БНТ 1976: 99, 100], «Бабайы бик кәнәгәт булды» ('Тесть очень доволен остался') — «Красный Ильяс и лиса».

¹ Мотив весов для взвешивания отсутствующего золота имеет место и в бытовых сказках «Закир и Шакир», «Превращение муллы в шайтана» [БНТ 1981: 296–299; 212–217]. В них, в отличие от сказок на сюжет «Кота в сапогах», герой на донышке весов (ведра) как будто невзначай оставляет золотую монету, чтобы те поверили, что он на самом деле взвешивал золото.

В вариантах имеют место отличительные моменты. Например, занятие героя известно в сказках «Красный Ильяс и лиса»: «балык тотоп кына гүмер иткән» ('рыбу ловил, тем и жил'); «Лиса и егет»: «урманда, куян атып, куян ите ашап, куян тиреһенән кыуыш короп йәшәгән. Хатта кейгән кейемәнә тиклем куян тиреһенән тегелгән, ти» ('жил в лесу, бил зайцев, ел зайчатину, шалаш тоже был сделан из шкурок зайцев. Даже одежда, которую он носил, была сшита из заячьих шкур'). В последнем варианте отсутствует звено, в котором помощник героя пытается уверить царя в том, что жених богат (то же и в варианте «Лиса и Запечник»). Надо полагать, информант просто забыл его, о чем свидетельствует предложение в тексте: «төлкө улай итеп — былай итеп байзы күндерзе, ти» ('лиса кое-как уговорила богача'). Далее все идет по схеме, но в конце сказки события принимают неожиданный оборот, и лиса велит своему подопечному в случае ее смерти похоронить под нарами. Условие не выполняется, и притворившаяся мертвой лиса выгоняет егета с молодой женой из дома и возвращает бывшую хозяйку дома с дочкой. В отличие от других вариантов, в которых хозяин дома уничтожается, здесь просто хозяева изгоняются в лес. Конец сказки напоминает сюжет АТУ 155 («Старая хлеб-соль забывается»), т. е. происходит контаминация сюжетов. По утверждению Л. Г. Барага, мотив мести неблагодарному человеку не отмечен в восточнославянских и западноевропейских вариантах [БНТ 1976: 341].

Осетинский исследователь Д. В. Сокаева, комментируя эпизод разборки героя сказки и лисы, пишет: «Осетинская волшебная сказка подчеркивает конфликт между главным персонажем и лисой в конце сказки, акцентируя внимание тем самым, на наш взгляд, на происхождении героя: трикстер не есть демон. В западноевропейской сказке лиса заменена „котом в сапогах“, что является отличительным признаком определенной, в культурном отношении продвинутой среды» [Сокаева 2018: 244].

В сказке «Красный Ильяс и лиса» привлекает внимание эпизод, когда герой «тонет». В этом варианте события происходят весной во время ледохода, что более убедительно, в отличие от других вариантов, когда помощник велит герою притворяться тонущим и для убедительности ломает мост. В этом варианте появляется дополнитель-

ное звено до свадьбы, когда помощник приводит героя во двор и показывает богатство: один склад полон мяса, второй — бочками меда, третий — кадками топленого масла, четвертый — мешками круп. В доме добра оказалось тоже много: одна комната забита добротной одеждой, вторая — сундуками с золотом и серебром, в третьей комнате — шкафы из золота, а в них лежат золотые кольца, браслеты. В данном варианте хорошо отражается представление народа о богатстве: это склады, полные продуктов, дом — полная чаша, имеются стада животных.

Этиологический мотив имеет конец сказки «Кот и Плешивый»: «*Бесэй бер бик һэйбәт мейес башына менеп ятты, ти. Бына шуна бирле бесэй мейес башында рәхәтләнеп ята, ти*» ('Кот залез, говорят, на лежанку хорошей печи. С тех пор кот припеваючи живет на лежанке печи').

Так, во всех вариантах изучаемого сюжета устойчивыми являются следующие места: бедность парня, появление друга (кот, лиса, старик) и сватовство царевны (байской / ханской дочери), получение согласия отца невесты, сцена утопления, приход людей царя с одеждой за женихом, удивление жениха от одежды, гостевание в доме тестя и возвращение «домой», встречающиеся стада и ответ пастухов по научению кота (лисы, старика): «эти стада принадлежат зятю царя», вера царя в то, что добытый хитростью кота (лисы, старика) богатый дом принадлежит его зятю.

Таким образом, в башкирской сказочной традиции рассмотренный сюжет «Кот в сапогах» оказался довольно популярным. Сравнительное изучение башкирских вариантов названного сюжета показало, что, несмотря на незначительные отличия, сюжет у них довольно устойчив, но в каждом варианте события развиваются по-своему, что делает каждую сказку оригинальной и интересной. В перспективе возможно сравнительное изучение башкирских сказок со сказками других народов на сюжет ATU 545 B (Кот в сапогах).

ИСТОЧНИКИ / SOURCES

НА УФИЦ РАН — Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Ф. 3. Оп. 73. Д. 25. Л. 15–19. [*Nauchnyy arkhiv Ufmskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra RAN* [Scientific Archive of Ufa Federal Research Center of the RAS]. F. 3. Op. 73. D. 25. Pp. 15–19.]

СУС 1976 — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1976. 438 с. [*Sravnitel'nyy ukazatel' syuzhetov: Vostochnoslavianskaya skazka* [A comparative index of plots: the East Slavic tale]. L. G. Barag, I. P. Berezovsky, K. P. Kabashnikov, N. V. Novikov (comp.). Leningrad: Nauka, 1976. 438 p. (In Rus.)]

ФФ БГУ 1967 — Фольклорный фонд Башгосуниверситета: 1967. [*Fol'klorny fond Bashgosuniversiteta: 1967* [Folklore Fund of Bashkir State University: (files of) 1967].]

ФФ БГУ: 1960 — Фольклорный фонд Башгосуниверситета: 1960. [*Fol'klorny fond Bashgosuniversiteta* [Folklore Fund of Bashkir State University: (files of) 1960].]

ФФ ИИЯЛ 1972 — Фольклорный фонд Института истории, языка и литературы: 1972. [*Fol'klorny fond Instituta istorii, yazyka i literatury: 1972* [Folklore Fund of the Institute of History, Language and Literature: (files of) 1972].]

ФФ БГПУ 1996 — Фольклорный фонд Башкирского государственного педагогического университета: 1996. [*Fol'klorny fond Bashkirskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta: 1996* [Folklore Fund of Bashkir State Pedagogical University: (files of) 1996].]

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

БНТ 1976 — Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая / сост. М. Х. Мингажетдинов, А. И. Харисов; автор вступит. ст. М. Х. Мингажетдинов; авторы комментариев Л. Г. Бараг и М. Х. Мингажетдинов; отв. ред. Н. Т. Зарипов. Уфа: Башкиргоиздат, 1976. 376 с. (на башк. яз.). [*Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Skazki. Kniga pervaya* [Bashkir folk art. Fairy tales. Book One]. M. Kh. Mingazhetdinov, A. I. Kharisov (comp.). L. G. Barag (comm.), M. Kh. Mingazhetdinov (foreword and comment.). N. T. Zaripov (ed.). Ufa: Bashkir Book Publ., 1976. 376 p. (In Bash.)]

БНТ 1983 — Башкирское народное творчество. Сказки. Книга пятая / сост. А. М. Сулейманов. Авторы комментариев Л. Г. Бараг и А. М. Сулейманов; отв. ред. С. А. Галин. Уфа: Башкиргоиздат, 1983. 390 с. (на башк. яз.). [*Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Skazki. Kniga pyataya* [Bashkir folk art. Fairy tales. Book Five].

- A. M. Suleymanov (comp.). L. G. Barag, A. M. Suleymanov (comm.). S. A. Galin (ed.). Ufa: Bash. Book Publ., 1983. 390 p. (In Bash.)]
- БНС 1941 — Башкирские народные сказки / ред., введ. и примеч. проф. Н. К. Дмитриева. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1941. 368 с. [*Bashkirskie narodnye skazki* [Bashkir folk tales]. N. K. Dmitriev (ed., introd., notes). Ufa: Bash. Book Publ., 1941. 368 p. (In Rus.)]
- БНТ 1989 — Башкирское народное творчество. Том IV. Волшебные сказки и сказки о животных / сост. Н. Т. Зарипов; автор вступит. ст. Н. Т. Зарипов; авторы комментариев Л. Г. Бараг и Н. Т. Зарипов; отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. 512 с. [*Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo. Tom IV. Volshebnye skazki i skazki o zivotnykh* [Bashkir folk art. Vol. IV. Magic fairy tales and tales about animals]. N. T. Zaripov (comp., foreword). L. G. Barag, N. T. Zaripov (comm.). L. G. Barag (ed.). Ufa: Bash. Book Publ., 1989. 512 p. (In Bash. and Rus.)]
- Илимбетова 2012 — Илимбетова А. Ф., Илимбетов Ф. Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: Гилем, 2012. 704 с. (С. 230–268.) [Ilimbetova A. F., Ilimbetov F. F. *Kul't zivotnykh v miforitual'noy traditsii bashkir* [The mytho-ritualistic tradition of Bashkirs: a cult of animals]. Ufa: Gilem, 2012. 704 p. (Pp. 230–268.) (In Rus.)]
- Сокаева 2018 — Сокаева Д. В. Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст: дисс. ... д-ра филол. наук. М., 2018. 555 с. [Sokaeva D. V. *Sakral'nye personazhi i simvoly fol'klornoy prozy osetin: genezis, semantika, etnograficheskiy kontekst* [Sacral characters and symbols of Ossetian folklore prose: genesis, semantics, ethnographic context]. Sc.D. thesis. Moscow, 2018. 555 p. (In Rus.)]
- Турецкие сказки 1960 — Турецкие сказки / сост. Р. Аганин, А. Алькаева, М. Каримов; предисл. Р. Моллова. М.: Вост. лит., 1960. 286 с. [*Turetskie skazki* [Turkish fairy tales]. R. Aganin, A. Alkaeva, M. Karimov (comp.). R. Mollov (foreword). Moscow: Vost. Lit., 1960. 286 p. (In Rus.)]
- Хусаинова 2014 — Хусаинова Г. Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. Уфа: Гилем, 2014. 216 с. [Khusainova G. R. *Bashkirskie volshebnye skazki: poetika i tekstologiya* [Bashkir magic fairy tales: poetics and textology]. Ufa: Gilem, 2014. 216 p. (In Rus.)]

The Bashkir Fairy-Tale Tradition: Plot '*Puss in Boots*' (ATU 545 B)

Gulnur R. Khusainova¹

¹ Ph.D. in Philology (Doct. of Philological Sc.), Head of Folklore Research Department, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Centre of the RAS (71, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-0290-1844. E-mail: bashfolk@yandex.ru

Abstract. The article aims to attract the attention of researchers to the subject matter considering — at this stage — the existing Bashkir variants, with a view to examine same within other ethnic fairy-tale traditions.

In all the variants considered the following components are stable enough: the boy's poverty, appearance of a friend (cat, fox, old man) and match-making of a princess (a *bay's* / Khan's daughter), consent of the bride's father, the drowning scene, arrival of the king's men with the groom's clothes, the groom's surprise over the clothes, a guest at the father-in-law's house and a way home, the herds and shepherds' response prompted by the cat (a fox, an old man), the king's determination — due to the cat's trick (that of the fox, old man) — that the luxurious house belongs to his son-in-law.

All the fairy tales end with a wedding, and only the fairy tale '*The Fox and the Eget*' has a small continuation: for some time afterwards the fox lives with the newly married. One day it tells time has come for her to pass away, and requests that they bury it under the bunk. Soon the man finds it dead and throws across the fence. The fox, it turns out, only pretended to have been dead to check the *eget*. It comes to the guy, speaks its mind freely, and expels him and his young wife from the house. After the marriage of the main character to a daughter of a rich man, the fox neutralizes evil.

The story '*Puss in Boots*' known worldwide has its own peculiarities in the Bashkir fairy tale tradition: it mirrors features of national lifestyles, wedding customs of the Bashkirs; the main character is distinguished by his close proximity to nature, to the world of animals, dwells in the forest, being engaged in hunting ('*The Fox and the Eget*'), fishing ('*Red Ilyas and the Fox*'). In eight of the above mentioned tales, the magical assistant of the main character is a fox, in three — a cat, and only in one — an old man.

A comparative study of the Bashkir variants of plot ATU 545 B ('*Puss in Boots*') shows that most of the content options are similar in that the main character's assistant leads the bride's father to 10 animals; only '*The Old Man and the Eget*' recorded by Bessonov in the late 19th — early 20th cc. differs in that the old man at the prospective father-in-law takes scales several times to somewhat weigh gold and silver. In both cases, the bride's father gets convinced that the future son-in-law is very rich. A common feature traced in the two tales is that on the way to the main character's house they meet a herd of horses, herds of cows and sheep that supposedly belong to the newly appointed son-in-law which serves as another proof of his wealth.

This indicates that further comparative studies of other peoples' tales based on plot ATU 545 B ('*Puss in Boots*') are necessary enough.

Keywords: plot, international, fairy tale, Bashkir, variants, archive, cat, fox

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
 Humanities of the Russian Academy of Sciences)
 Has been issued as a journal since 2008
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
 Vol. 38, Is. 4, pp. 135–155, 2018
 DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-135-155
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398.21+398.22+801.83

Критерии характеристики жанра богатырской сказки и основные отличия богатырских сказок от образцов эпоса*

Алексей Алексеевич Бурякин¹

¹ доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел монгольской филологии, Калмыцкий научный центр РАН (358000, Россия, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, д. 8). ORCID: 0000-0002-9119-2698. E-mail: albury@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения героического эпоса и богатырской сказки. Эти две формы фольклора во многих традициях весьма близки друг другу и проявляют множество черт сходства. Поставленная проблема является значимой в равной мере для жанровой идентификации отдельных образцов текстов и для обсуждения исторических взаимосвязей богатырской сказки и эпоса. Как принято считать, богатырская сказка могла быть такой формой, которая непосредственно предшествовала ранним формам эпоса или представляла собой одну из таких форм.

В настоящее время ученые отмечают, что богатырская сказка в отдельных примерах является собой результат позднейшей трансформации эпических форм, обусловленной ослаблением позиций эпоса в традиции, сокращением количества собственно эпических образцов, постепенной утратой техники эпического песенного исполнения и т. д. Автор придерживается мнения, согласно которому эпос и сказка, в частности и богатырская сказка, существовали изначально как самостоятельные формы, различающиеся по отношению к изображаемой реальности: сказка — заведомый вымысел по определению, эпос — возможная, потенциальная правда.

Издание объемного собрания калмыцких богатырских сказок (М., 2017) позволяет более отчетливо представить себе основные признаки жанра богатырской сказки и, главное, определить содержательные отличия этого жанра от образцов эпоса, конкретно — от «Джангара».

Внутри калмыцкой фольклорной традиции богатырские сказки показывают существенные отличия от песен «Джангара», с которыми такие сказки сопоставимы по сюжетам и мотивам. Автор обращает внимание как на общие жанровые отличия «Джангара» и богатырской сказки, так и на различия этих форм в калмыцкой традиции.

По итогам исследования, богатырская сказка как жанровая группа текстов в целом сохраняет структуру волшебной сказки, определяемую по проповедским функциям, герой богатырской сказки отличается от эпического героя индивидуальностью действий и личными целями действия, в отличие от Джангара, он не имеет социоорганизующей функции.

Ключевые слова: фольклор, фольклористика, жанры, эпос, сказки, богатырские сказки, калмыки

*Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект "Фольклор монголо-язычных народов: тексты и исследования" (регистрационный номер АААА-А17-117030910099-8).

Проблема отношений между собственным эпосом и богатырской сказкой, как кажется, относится к числу сложнейших проблем современной фольклористики. Названная проблема, во-первых, представляет собой одну из фундаментальных проблем эпосоведения в характерологическом отношении — в отношении жанровой идентификации текстов; во-вторых, она же значима и для исторической типологии эпоса, поскольку по умолчанию до недавнего времени архаические формы эпоса связывались по происхождению, или по существу отождествлялись с богатырской сказкой. В-третьих, проблема богатырской сказки как ранней формы эпоса затрагивает основы сказковедения в сфере классификации жанровых разновидностей сказки и классификации сказок как жанра в целом.

В существующей довольно объемной литературе вопрос о соотношении героического эпоса и богатырской сказки оказался запутанным за счет целого ряда теоретических построений историко-типологического и стадийно-типологического характера, в рамках которых для характеристики разных форм эпоса и сказки различными исследователями принимались разные решения. Кроме этого, принципиально важно иметь в виду разграничение формы эпоса и богатырской сказки в разных этнических традициях, где необходимо принимать во внимание как сложившуюся номенклатуру произведений у исполнителей и слушателей, так и объективные характеристики текстов по сюжетам, мотивам, поэтике, а также процессы взаимодействия этих жанров. Конкретизируем нашу мысль: каждый сказитель знает, что именно он рассказывает; каждый слушатель знает и понимает, что он слушает, но не всегда составители и исследователи отдают себе отчет в том, что именно они издают и что именно они изучают.

В формальном отношении отграничение богатырской сказки от эпоса для большинства известных нам традиций в Евразии, конкретно — в центральной Азии и связанных с ней историко-культурных областях — выглядит достаточно просто. Главное различие сказки и эпоса — то, что богатырская сказка рассказывается прозой или, что встречается нечасто, содержит песенные или стихотворные вставки. В то же время эпическое сказание поется той или иной формой пения или же исполняется чередованием прозы в повествовании и стихов — в диалогах персонажей.

Между формами эпоса и богатырской сказки наблюдается любопытная жанроидентифицирующая зависимость: если в эпосе проза чередуется со стихами, то сказка рассказывается прозой; если эпос поется, тогда богатырская сказка может чередовать прозу со стихами и тем выделяется по своей поэтике из других групп сказок (впрочем, например, у тунгусских народов песенные диалоги встречаются в сказках о животных).

Традиционная номенклатура, используемая исполнителями и знатоками — это весьма распространенный и достаточно хороший критерий разграничения эпоса и богатырской сказки. Казалось бы, если эпос и сказка называются разными терминами, и богатырская сказка не выделяется из других групп сказок, то интересующая нас проблема отсутствует вообще. Однако этот критерий не всегда эффективен тогда, когда эпос и сказка называются одним термином, как *нимкан* у эвенов и *нимгакан* у эвенков (разграничение *нимгаканма* *нимгакан* и *гумэ нимгакан* выявлено весьма поздно); даже под термин *олонхо* в якутской и зависимых от нее традициях подводятся разные фольклорные формы — эпическое произведение и сказка, а названия собственно сказок *кэпсээн* и *остуорууа* не различаются [Смирнов 2008: 22]. Первый термин в данном случае — собственно якутский, второй — русское заимствование, что не удивительно, если иметь в виду довольно заметное русское влияние на сюжетику и структуру якутских сказок [Дьяконова 1990].

Если рассматривать личность исполнителя в приложении к проблеме эпоса и богатырской сказки, между типами и группами исполнителей отмечается существенная разница. Эпический сказитель как личность всегда масштабнее сказочника и всегда имеет в социуме какие-то особые функции (см. [Функ 2005; Дампилова 2008]). Если исполнителям эпоса посвящены специальные монографии и разделы монографий [Лорд 1994: 24–42; Райхл 2008: 106; Путилов 1997; Чичеров 1982], и они выделяются в особую категорию в социуме как олонхосуты, манасчи, джангарчи и т. п., то исследование личности исполнителя сказок сопряжено с невероятными трудностями и охватит круг лиц от исполнителя одной сказки до исполнителя группы сказок, попавшей в «авторский» сборник сказок. «Авторские» сборники сказок — жанр, известный немногочисленными образцами в

русской традиции (сборники А. К. Барышниковой (Куприянихи), Ф. П. Господарева, И. Ф. Ковалева, М. М. Коргуева, А. Н. Корольковой, М. А. Сказкина) и почти исключительный в традиции народов Севера (книга эскимосских сказок «Сказочник Кивагмэ» К. С. Сергеевой [Сергеева 1968]; здесь не учитываются авторские сборники в самозаписи, имеющие широкое распространение). В начале XXI в. эта форма стала распространенной в издании калмыцких сказок по архивным материалам, а также образцов повествовательного фольклора хантов и манси в местных изданиях¹.

Посмотрим для сопоставления на список исполнителей тувинских сказок и преданий, собранных Эрикой Таубе: «15 пастухов (один из них, бывший шаман, занимался еще и кузнечным делом), 3 столяра, 6 доярок, 2 мастера молокозавода, 1 сплавщик, 1 полевая сторожиха, 1 охотник (бывший лама), 1 учитель, 1 студент, 3 ученика, 1 старик (когда-то был один из самых богатых людей Цэнгэла), 2 домашние хозяйки» [Сказки и предания 1994: 25].

Любопытные перспективы обещает выявление различий в образцах героического эпоса и богатырских сказок на уровне формальной структуры текста разных жанров, однако это направление исследований «фольклорные жанры как типы текстов» [Бурыкин 1990] в применении к нарративным текстам развивается очень медленно. Даже анализ сказки по пропповским функциям, знакомый каждому исследователю и много обещающий даже современным фольклористам, как-то потерялся во времени и не имеет продолжения, публикации по этой проблеме очень немногочисленны: см., например: [Кербелите 1995; Неклюдов 1995; Рафаева 1995; 1998; Цийль 1995; Структура волшебной сказки 2001].

В отечественной литературе по фольклористике в какой-то момент возоблада-

ло мнение В. М. Жирмунского, согласно которому богатырская сказка объявляется предшественницей героического эпоса, хотя и у автора идеи имелись на этот счет оговорки в отношении эволюционирующих сюжетов, внутрижанровой динамики эпических повествований и преобразования целых традиций [Жирмунский 1974: 201–223]. С мнением В. М. Жирмунского солидаризируется Е. М. Мелетинский [Мелетинский 2004: 77–78, 80, 85, 87, 92 и мн. др.; см. однако: [Мелетинский 2004: 230, 354]. Ученый пишет: «Богатырская сказка, вырастающая из недр первобытного сказочного фольклора, не всегда и не везде выделяется в особую жанровую разновидность. В период начинающегося разложения первобытнообщинного строя появляются мотивы одиночества героя, действующего без участия рода. Эти мотивы создают специфический фон для более яркой обрисовки исключительных богатырских сил центрального персонажа. Часто богатырская сказка выделяется песенной формой исполнения и некоторыми стилистическими чертами, предвосхищающими эпический стиль. <...> богатырская сказка — это также еще не героический эпос, поскольку общественное, коллективистское значение подвига богатыря ограничено выполнением им в индивидуальном деянии общественных родовых норм. В богатырской сказке отсутствует настоящий эпический фон, изображение общенародных судеб» [Мелетинский 2004: 91].

Нам придется здесь остановиться, чтобы избавиться от социологических фантомов прошлого века, на которых держалась методология исследования. Вчитаемся во фразу: «...общественное, коллективистское значение подвига богатыря ограничено выполнением им в индивидуальном деянии общественных родовых норм. Изучение материала преподносит нам десятки и сотни текстов, где отсутствуют какие-либо иные персонажи, не предусмотренные „шестеркой Проппа-Греймаса“» [Пропп 1928: 88–89; Структурализм 1975: 451]. Данный набор из шести персонажей (к нему уже В. Я. Проппом был добавлен ложный герой [Пропп 1928: 89] — позиция, весьма перспективная для обсуждения увеличения персонажей нарратива). У нас нет инструментов, чтобы при анализе акциональности героя отличить действия, направленные на его собственное жизнеобеспечение (куда входят и поиски брачного партнера)

¹ Подобный тип изданий удобен тем, что он дает в руки исследователям новые материалы и позволяет исследовать особенности исполнительской практики каждого носителя традиции. Однако при работе с такими изданиями учеными трудно согласовать как раз жанровые и сюжетные особенности новых текстов с теоретическими решениями специалистов и особенностями фольклорной традиции в целом, ибо «исполнительские» сборники фиксируют в основном поздние состояния традиции, материал которой вызывает сомнения [Рафаева 2007].

и на личную безопасность, от действий с социальной мотивацией. Змееборческие, драконоборческие мотивы тоже не являются социально мотивированными: это как бы преобразованная охотничья практика. Вхождение героя в сеть потестарных связей (женитьба на дочери высокопоставленного лица) — мотив, свидетельствующий скорее против «рода», чем в его пользу. В общем, с некоторой иронией можно сказать, что «род» как древняя социальная единица, ни отцовский, ни материнский, в «шестерке Проппа–Греймаса» не находит себе места.

С. Ю. Неклюдов полагает, что богатырские сказки могут как предшествовать эпосу, так и при определенных условиях представлять собой позднейшую стадию в его эволюции [Неклюдов 1975; 1984: 48 (со ссылкой на Д. Кара), 132 (со ссылкой на Л. Лёринца)], о переходе улигеров — образцов эпоса в сказки говорят и другие авторы [Бардаханова 2011: 20]. В. Т. Сарангов считает калмыцкие богатырские сказки продуктом своеобразной эрозии одной из форм эпоса [Сарангов 1997], этот тезис в калмыцкой фольклористике выглядит принципиально новым по сравнению с исторической концепцией эпоса у А. Ш. Кичикова.

Недавно высказана весьма оригинальная точка зрения, предполагающая независимый (в жанровом отношении) генезис эпоса и богатырской сказки из единого источника: «Первоначальным истоком их (произведений о богатырях. — А. Б.) являются, очевидно, всевозможные легенды и мифологические рассказы о первобытных великанах-богоборцах (ср. трагическую судьбу народа Ад, широко отраженную в Коране), которые в глубокой древности были хорошо известны у многих народов, и не только у тюркоязычных или мусульманских. В гораздо более поздние эпохи на этой основе возникают и формируются богатырские сказки или богатырские поэмы, на базе которых формируются хорошо нам известные раннесредневековые и средневековые сказания об Алпамыше» [Урманче 2015: 22]. Сходная точка зрения высказана по калмыцким материалам Ц. Б. Селеевой [Селеева 2015: 154].

Значимость противопоставления эпоса и богатырской сказки для общей исследовательской концепции явствует из того, что как в научных классификациях, так и в исполнительских характеристиках различаются две разных формы эпоса. К их числу от-

носятся сжатые и пространные формы эпоса [Хойслер 1960: 317], длинный и короткий эпос [Райхл 2008: 128]; «пешая» и «конная» формы эпоса [Функ 2005: 37], «малый эпос» или «краткий эпос» в противоположность собственно эпосу (Ринчиндорж) (см. [Сказки и предания 1994: 46]).

В тунгусской, конкретно в эвенкийской, фольклорной традиции стало принятым различать такие формы, как *нимнгакама нимнгакан* ('поющий/ся нимнгакан') и *гумэ нимнгакан* ('рассказываемый нимнгакан') [Варламов, Варламова 2011: 38], при этом появляется возможность сравнивать образцы разных жанровых форм, имеющие один и тот же сюжет [Варламов, Варламова 2011: 39].

В русской и шире славянской традиции, где былевой эпос и сказки четко противопоставлены по всем параметрам, богатырские сказки выделяются из массива сказок по характеристикам персонажей. Богатырскими в славянской традиции считаются сказки, «героями которых являются люди, наделенные необыкновенной силой» [Востоочнославянский фольклор 1993: 314]. То же можно, вероятно, сказать и о сказках народов Балтии (латыши, литовцы).

А. Ш. Кичиков, характеризуя калмыцкую эпическую традицию и оценивая ее как фольклорист, отмечает: «Как видим, термины „тууль“ и „улигер“ имеют прямое отношение к древнеойратскому, древнекалмыцкому эпосу, определяя и характер его бытования, и специфику его исполнения. Все это дает нам возможность обозначить эпический жанр, предшествовавший «Джангару», рабочим термином тууль-улигер, или тууль-улигерный эпос, учитывая при этом употребительность компонентов данного определения у современных родственных калмыкам народов — ойратов и монголов (тууль) и бурят (улигер)» [Кичиков 1992: 11]. Однако далее А. Ш. Кичиков в своем исследовании обращается не к калмыцким богатырским сказкам (которых известно довольно много), а к реконструкции «тууль-улигеров» [Кичиков 1992: 13]. Это совсем иная исследовательская задача, нежели определение характеристик богатырской сказки даже в применении к калмыцкой фольклорной традиции.

Д. А. Функ пишет: «Богатырская сказка — наиболее часто отделяется от героического эпоса по меньшей степени историчности, наличию волшебного, мифоло-

гического фона сюжетов и образов и менее широкой общественно-политической, народной и государственной перспективы, не выходящей за рамки патриархальной семьи и рода, либо по „особому“ тематическому диапазону и сюжетной структуре. Встречается и иное определение: богатырская сказка — это позднейшее сказочное переложение эпических сюжетов» [Функ 2005: 36]. Сказанное абсолютно верно, но при чем тут патриархальная семья и род — опять, как и в случае с Е. М. Мелетинским, непонятно. Обратим внимание, что по какой-то причине никто из исследователей до сих пор не начал выявлять и описывать темы рода и патриархальной семьи в богатырской сказке, и даже чисто «женские» фольклорные и уже — эпические сюжеты, в небольшом количестве присутствующие почти всюду), до сих пор не удостоены должного внимания со стороны эпосоведов. Возможно, причина этого заключена в осознаваемой бесперспективности социального конструирования на словесном материале.

М. Ф. Бухуров отмечает: «богатырской сказкой мы будем называть прозаические эпические художественные произведения, основанные на нарочитом вымысле, где главным героем является богатырь, достигающий сказочной цели, благодаря, прежде всего, физической силе. При этом роль чудесного богатырского коня, оружия и других чудесных предметов оценивается как подчиненная и второстепенная по отношению к физической силе героя» [Бухуров 2015: 32; Закирова 2017: 31].

Если исследования по составу образцов якутского эпоса олонхо ведутся весьма успешно, то якутская богатырская сказка пользуется гораздо меньшим вниманием ученых. История собирания якутских сказок освещена в литературе [Смирнов 2008], где особо отмечен вклад П. А. Ойунского в изучение якутского фольклора, однако богатырские сказки, сходные по персонажам и мотивам с олонхо, требуют внимания, во-первых, в контексте якутской фольклорной традиции, во-вторых, в сфере взаимодействия якутского фольклора и фольклора эвенков и эвенов.

Яркий образец якутской богатырской сказки — сказка «Удюргай-Батыр»: «На зелёной мураве, около речки быстротечной, среди белых берёзок стоял ветхий домик. В этом домике жили старик со старухой» [Харузина 1898: 174]. Далее рассказывается о

рождении у героев младенца из березового нароста (откуда имя героя), о том, как он, не имея глаз, обретает две пары глаз от змеи и орла, по-разному показывающие мир, видит истинную сущность богача и змеи [Харузина 1898: 174–193].

Вот начало якутской сказки «Сордохай-Богатырь»: «В то время, когда существовали на земле беспутные неразумные якуты, жил славный храбрый богатырь по имени Сордохай. Он был великан, в плечах шире сажени, высотой до трех с половиной сажени. Его золотистые кудрявые волосы вились из-под шапки. Дом его был построен из чистого золота. <...> Сордохай жил один; у него не было ни жены, ни детей. Он обходился без всякой прислуги. В углу стоял большой очаг, в котором горел постоянный огонь, о котором никто не заботился» [Овчинников 1908: 1]. Хорошим примером якутской богатырской сказки является текст «Славный богатырь и злая Нэгэй-тугут» [Якутские сказки 1990: 47–64].

Вместе с тем сказки «Энгкээбил и Сээкэрэ» и «Старик Букуйдаан с гнутой-согнутой рогатиной» [Якутские народные сказки 2008: 283–289, 289–291], хотя и содержат весьма редкие мотивы, но по форме весьма кратки для подлинных богатырских сказок — можно сказать, что это какой-то вид пародий на богатырские сказки, своего рода фольклорный образец сервантесовского «Дон-Кихота»¹.

Хорошо известны богатырские сказки в бурятском фольклоре. Исследователи, не стремясь к теоретизированию, тонко подмечают: «Возникновение и формирование таких сказок в известной мере несомненно связано с угасанием улигеров, их жанровой трансформацией (процесс разрушения бурятских улигеров был отмечен в начале XX в. Ц. Ж. Жамцарано). Отдельные повествования о баторах стали передаваться в прозе. Происходил процесс постепенного перехода части улигерных сюжетов в сказочный жанр. Но было неверно усматривать в богатырских сказках только переделку

¹ Здесь на конкретном материале просматривается закономерность, выразительно различающая богатырскую сказку и эпос — богатырская сказка допускает любое отношение к своему тексту, включая пародирование, причем как внутри фольклора, так и за его пределами (ср. некоторые сказки М. Е. Салтыкова-Щедрина или «Песню про дикого вепря» В. С. Высоцкого. Эпос не пародируется в принципе.

улигеров. Есть основания считать, что богатырские повествования — издавна существующая традиционная разновидность бурятских сказок. У них во многом общий с улигерами арсенал художественно-изобразительных приемов и мотивов» [Бурятские волшебные сказки 1993: 19]. С. С. Бардаханова пишет также: «Богатырские сказки, которые возникают в наши дни на основе улигерных сюжетов, в современном бытовании представляют собой в основном прозаические повествования. Однако редко, но все же встречаются стихотворные сказки, как, например «Гэсэр Богдо-хубун», в исполнении эхиритского сказителя С. Сонтхонова. Данная сказка, органически связанная с улигером, отличается от него лаконичностью сюжета, стройностью композиции. В ней действует предельно ограниченное число персонажей: Гэсэр и три его богатыря» [Бардаханова 2011: 20]. Наблюдения бурятских фольклористов показывают, что эпос и богатырские сказки заметно различаются по такому параметру, как темп действия, определяющий формально объем повествования — значительный для эпического произведения (законченное сказание или песнь в составе, например, такого эпоса, как «Джангар»).

Аналогичные явления, по-видимому, определяющие характер взаимоотношений между определенными формами эпоса и сказкой, характерны для фольклорной традиции алтайцев. Т. М. Садалова высказывается так: «Взаимодействие сказок с героическими сказаниями также имеет свою специфику. Например, первоисточниками отдельных сюжетов сказок стали „разрушенные“ произведения из жанра сказаний (№ 31 „Санаа-Мерген“). Или же, наоборот, их первоисточниками были сказки, которые затем усложнились до более развернутых произведений и обрели жанровые черты богатырских сказок. Так, в одном из вариантов сказки „Брат Боодой-Кёкшин и сестра Боодой-Коо“ ... наблюдаем „облачение“ сказочного сюжета в поэтическую ткань эпического сказания (ФМ273 (11)). Текст сказки имеет стихотворную форму» [Алтайские народные сказки 2002: 37].

Не вполне понятна ситуация с местом богатырских сказок среди жанров фольклора у тувинцев. В одном из сборников в отдельную группу выделены две богатырские сказки «Богатырь Тевене-Мёге и конь его Демир-Шилги» и «Бесстрашный Хан-

Хулюк» [Тувинские народные сказки 1971: 13–55], однако Эрика Таубе отмечает, что сами тувинцы не различают волшебных и богатырских сказок [Сказки и предания 1994: 31]. В имеющемся материале богатырские сказки имеют заповные слова «Ааалаяний! Жил однажды маленький мальчик с серой лошастью-двухлеткой, с которой ключьями свисала прошлогодняя шерсть, маленький мальчик с кудлатыми волосами и зубками, как гниды» [Сказки и предания 1994: 54]. Начало некоторых богатырских сказок сходно с зачинами эпоса: «Давным-давно, в те времена, когда возник весь мир в своей красе и совершенстве, с молодыми деревьями в тридцать саженей высотой, с травой осокой в три сажени длиной, жил да был некий хан» [Сказки и предания 1994: 134], такие же экспозиции встречаются в волшебных сказках: «Это было тогда, / Когда внешнее море было еще болотом; / Это было тогда, / Когда гора Сюмбер была еще холмом; / Это было тогда, / Когда пышное сандаловое дерево было еще листиком — / жили тогда старик со старухой. До пятидесяти лет не было у них детей» [Сказки и предания 1994: 216].

Анализируя группу богатырских сказок алтайских тувинцев, Эрика Таубе отмечает: «Довольно жесткая схема связывает содержание богатырских сказок с отдельными фазами шаманских ритуалов. 1. Случается несчастье. 2. Герой отправляется на поиски врага, чтобы победить и уничтожить его. 3. Преодолев множество препятствий и избежав множество опасностей — иногда и после временного поражения, он побеждает врага. 4. Герой возвращается, и восстанавливается первоначальное состояние» [Сказки и предания 1994: 43]. Напомним, что Е. С. Новик предлагала выводить форму волшебной сказки в целом из шаманского ритуала [Новик 1984].

Как сообщают новейшие издания, в калмыцкой фольклористике принято подразделять сказки на *ахр туульс* ‘короткие сказки’, к которым относятся сказки о животных и бытовые сказки, и *ут туульс* ‘длинные сказки’ — в эту группу входят богатырские сказки (*баатрлг тууль*) и волшебные сказки (*сидтэ тууль*) [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 7].

До недавнего времени богатырские сказки калмыков привлекали внимание исследователей, в основном фольклористов-калмыковедов, лишь спорадически и в основном в связи с проблемами эпосоведения

[Борджанова 1980; 1987; Сарангов 1989; 1990а; 1990б; 1997; 2015; Манджиева 2015а; 2015б].

В процессе работы над томом свода (см. [Манджиева 2017в]) и в рамках изучения эпоса «Джангар» получила освещение история изучения и издания богатырских сказок [Манджиева 2015в], формулы эпоса и богатырской сказки [Манджиева 2016а, 2017б; Селеева 2004], структурные элементы эпоса «Джангар» и богатырской сказки в связи с проблемой сказочных и эпических формул и тем [Манджиева 2001; 2004; Хабунова 2006], отдельные мотивы, общие для эпоса и богатырских сказок [Мутляева 1978; 1982; Селеева 2008; Манджиева 2015г; 2015д; 2016а; 2016б; 2017а], анализ отдельных текстов [Манджиева 2017в]. Новые перспективы для сравнительных исследований калмыцкого эпоса «Джангар» и богатырских сказок открывает указатель тем эпоса «Джангар» в разных версиях [Селеева 2012; 2013; 2017].

Издание фундаментального собрания калмыцких богатырских сказок значительно продвинуло вперед изучение этого интереснейшего жанра, находящегося на грани сказки и эпоса. К большому сожалению, в рамках концепции Свода калмыцкого фольклора в данном томе помещены лишь 25 текстов богатырских сказок, представляющих в основном образцы, не известные ранее. Вместе с тем за пределами этого тома остались многие богатырские сказки, изданные в переводах на русский язык: «Батыр Дамбин-Улан и храбрый конь его Давшурин-Хурдун-Хара» [Медноволосая девушка 1964: 11–25], «Эрин-Сян-Сеняка» [Медноволосая девушка 1964: 25–37], «Богатырь Шарада» [Калмыцкие народные ... 1978: 48–52], «Добрый Овше» [Калмыцкие народные ... 1978: 38–43], «Храбрый Мазан» [Калмыцкие народные ... 1978: 126–130], «Хан Бюрюн Тегес» [Сандаловый ларец 2003: 46–56], «Гэсэр» [Сандаловый ларец 2003: 94–97], «Младший сын хана Арджи-Бурджи» [Сандаловый ларец 2003: 98–104], «Богатырь Хорца», «Легенда о том, как завладел Эдг царством хана Джаным», и некоторые другие. Ряд текстов богатырских сказок, не вошедший в наш перечень, рассмотрен В. Т. Саранговым [Сарангов 2015].

У ойратов Синьцзяна зафиксированы такие богатырские сказки: «Babuq batur» («Бабуг-батыр»); «Malzan Ulān batur» («Батыр Малзан Улан»); «Bam ulān batur hortu

moγoi-du bariqdaqsan-ni» («О том, как Бам Улан-батыр поймался ядовитой змее»); «Ere sēr batur» («Эр Сер-батыр»); «Yabuγan Mergen» («Йобогон Мерген») и др. Наряду с этими образцами Б. В. Меньев находит в образцах фольклора синьцзянских калмыков «тууль улигеры»: тууль-улигеры «Arban tabutai Aral Mergen» («Пятнадцатилетний Арал Мерген»), «Cereq-in sayān xān» («Белый хан войска»), «Üküši ügei töröqsen Üren tüben xān» («Бессмертный Урен Тубинхан»), «Xān Cenggel tayiji» («Хан Ценгел тайджи»), «Γang xara tebke» («Ган Хара Тебке»), «Ezen sayin zērde moritai ere-in sayin Mimilseq» («Лучший из мужей Мимилсег с рыжим конем») [Меньев 2016]. Этот массив текстов существенно увеличивает массив богатырских сказок, бытующих у калмыков и ойратов, что весьма важно для общей характеристики богатырских текстов в традиции — для сравнения отметим, что богатырские сказки в якутском фольклоре крайне немногочисленны.

А. Ш. Кичиков выделил для богатырской сказки следующие 12 «конструктивных элементов»: 1) бездетные престарелые хан и хатун [старик и старуха]; 2) вымаливание бездетными супругами ребенка; 3) чудесное рождение сына-богатыря; 4) наречение чудеснорожденного младенца; 5) чудесный рост и необыкновенное детство будущего героя; 6) получение героем вести о суженой; 7) нахождение и укрощение предназначенного герою коня; 8) богатырская поездка юного героя за невестой; 9) участие его в состязаниях за невесту; 10) женитьба, получение приданого и обратный путь; 11) поход героя в страну мангузов [захватчиков] за угнанными в плен родителями [народом]; 12) истребление героем мангузов [захватчиков] и возвращение с освобожденными родителями [народом] [Кичиков 1992: 12; Калмыцкие богатырские сказки 2017: 13]. Те же элементы для богатырской сказки отмечают В. Т. Сарангов и Б. Б. Манджиева [Сарангов 2015; Манджиева 2015д], и они же использованы Е. Э. Хабуновой для анализа поэтических констант «Джангара» [Хабунова 2007].

Если говорить о логике исследования и применять дедуктивный подход, исходя из теории вопроса, это построение безупречно, а сами элементы богатырской сказки, о которых писал А. Ш. Кичиков, примерно соответствуют тем единицам, которые ныне известны как «темы» А. Лорда [Лорд

1994: 83; Селеева 2006], «стилевые константы» [Хабунова 2006: 147] и — при сложной структуре — «тематические блоки» [Селеева 2017]. Однако если исследователь обратится к анализу текстов и будет классифицировать их по признаку присутствия или отсутствия перечисленных элементов, он попадает в весьма затруднительное положение. Здесь достаточно указать на то, что, по наблюдению В. Т. Сарангова, калмыцкие богатырские сказки делятся на две группы: 1) сказки с сюжетообразующими мотивами сватовства героя, а также освобождения захваченных противниками родных героя и их подданных; 2) сюжеты, где герои сами, отправляясь на подвиги, выезжают в стан врага и побеждают его [Сарангов 2015]. Ожидаемо для богатырских сказок, как и для отдельных песен эпоса, противопоставление «герой-завоеватель» и «герой-защитник», с включением героя в разные группы мотивов.

Действительно, мы встречаем богатырские сказки, весьма похожие на модель, выстроенную А. Ш. Кичиковым: «Это случилось давно, очень давно. Жил на земле хан Довджк-Цаган, который семь поколений не воевал. Был у него табун в один миллион голов, который мирно пасся при свете луны. Был у него другой табун в семь миллионов голов, который в сиянии солнца резвился в вольной степи. И был в том табуне один жеребец. Длинные уши и черные губы были у того жеребца. Но не имел наследника старый великий хан.

И вот, наконец, родился прекрасный сын у седовласого хана Довджк на склоне лет. Через сутки сын-богатырь вырос так, что не хватило овчины, чтобы его завернуть. На вторые сутки не хватило и двух овчин, на третьи сутки было мало и трех овчин, на четвертые — четырех овчин, а на пятые сутки — пяти овчин не хватало, чтобы его завернуть. <...> Мать принесла оружие и доспехи его. Надел богатырь сапоги, которые шила тысяча мастеров. Надел на себя семьдесят крепких бешметов один за другим, слева короткую саблю повесил, справа — стальной кинжал. В правую руку взял сплетенную из бычьей шкуры тяжелую плетть. Рукоятку сандаловую сжал, и по пальцам его потек светлый сандаловый сок (Батыр Дамбин-Улан и храбрый конь его Давшурун-Хурдун-Хара) [Медноволосая девушка 1964: 11–12, 17]. По иронии судьбы эта сказка не попала в том Свода, объе-

диняющий калмыцкие богатырские сказки.

Посмотрим начальные формулы текста других образцов калмыцких богатырских сказок:

«Давно это было. В нутке одного хана жили бедные старик со старухой, и были у них трёхногий сивый бык и сын, лежавший в железной колыбели. <...> (сын говорит:)

— Вот придёт кто-нибудь и спросит моё имя, пусть плохим именем, но нареки меня, — сказал он своему коню» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 79–80].

В этой сказке мотив чудесного рождения опущен, однако в целом начало текста соответствует ожидаемой структуре.

Однако мы находим — и едва ли не чаще — тексты богатырских сказок, имеющие совершенно иное оформление:

«Давно это было. Жил-был хан Арджи-Бурджи. У него был конь Аавин Аксак Улан. [Этого] Аавин Аксак Улана коня длинный чёрный человек с единственным глазом на макушке украл» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 33].

Здесь при типичном начале богатырской сказки, приоритетность которого показана собранием Свода, деактуализирована тема бездетных супругов.

«Когда-то, в такие же давние времена, владения семидесяти пяти ханов верхнего мира вере своей подчинив, жил богатый хан по имени Дала Цецен, имевший двоих сыновей» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 47]. Здесь начало перекликается с экспозицией эпоса, и отсутствует не только тема родителей героя, но и чудесное рождение.

«Давно это было. Жил Месин Аавы сын, звали его Менкен Харин Чилденгом. Был у него без усталости скакавший поджарый [конь] Хара. В чехле находясь, сияние семи светил затмевающее, если вынуть его из чехла, сияние семидесяти светил затмевающее, когда с криком ударишь им, скалу разрушающее, сверкающее, словно лёд, стальное копьё было [у Харин Чилденга]. В трёхлетнем возрасте лишился отца он, в четырёхлетнем возрасте лишился матери он. <...> В трёхлетнем возрасте отца потеряв, в четырёхлетнем возрасте мать потеряв, в семь лет, чтобы найти с кем повоевать, отправился он в путь» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 241].

Герой-сирота в богатырской сказке, в отличие от эпоса, теоретически не предусматривался, хотя это противоречило бы

единству типа эпического героя и героя богатырской сказки — впрочем, это единство выглядит умозрительным, и к этой проблеме еще придется вернуться. Происхождение богатырского копья героя в тексте не показывается, только плеть герою была изготовлена при жизни его родителей, однако (это понятно из калмыцкого оригинала [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 240]) не ими, а кем-то другим.

«Жил богатырь по имени Харти Хара Кюкюл, у которого был косматый буланый скакун. Был у него старший брат Чилдер-Билдер, у которого был скакун без клочка шерсти. Были у него две птицы — скопы и две собаки — Хасар и Басар. Что по земле пробегало — две собаки его ловили, что наверху пролетало — две птицы его ловили. Старший брат его женатым был» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 281]. И старший брат, и животные-помощники появляются в экспозиции при отсутствии первых пяти (!) составляющих богатырской сказки: действие начинается с того, что младший брат покидает дом, после того как он прикоснулся к голове жены старшего брата. Нам не очень хорошо известно, как регламентировались у калмыков отношения младших братьев к женам старших братьев, однако, судя по известным запретам для невесток [Эрдниева 1985: 211–212] и наличию института левирата у калмыков [Батыров 2015], младший брат, как кажется, не допустил ничего недозволенного в сравнении с младшими братьями в реальности и в фольклоре народов Сибири. М. М. Батмаев описал ситуацию, когда старший брат (Дондук-даши) отнял жену Церен-Джал у своего младшего брата Яндыка [Батмаев 1993: 344–345], что по сибирским нормам отношений между старшим и младшим братьями невозможно.

Богатырский пир в литературе по калмыцким богатырским сказкам не называется в числе «обязательных» элементов сказки. Однако этот мотив в их финале нередок: «[Аг-Сахал Богдитин] Сто пять вебрей-богатырей своих вызвав, приказал им: «Созовите всех подданных, устроим большое пиршество. Немедленно отправляйтесь, старшего брата и невестку моих доставьте. Из своих кочевий-родов лучших мужчин и женщин пусть они приведут с собой.

Так все собрались, прибыли и бедные, и сирые. Все пировали, вкушая чай и борцоки, большое пиршество устроив, семью-семь — сорок девять суток большим праздничным

становищем жили. Десятилетней выдержки арзу распивая, двадцатилетней выдержки хорзу распивая, большие игры, празднества и торжества устроив, пребывали они» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 77]. В этом тексте налицо детали, характерные для эпического пира, однако последний, похоже, отражает некоторые поздние реалии [Бурыкин 2014].

В других сказках финальное описание пира более лаконично: «К поселившемуся у истока реки Буята дядюшке Буянта Цагану вернувшись, справили свадьбу, сорок девять дней под звуки гармонии и хура все веселились и счастливы были» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 17].

Финальный пир может быть только обозначен: «Семьдесят дней подряд пировал он, [затем] в спокойствии счастливо жил» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 253].

Встретилось необычное решение сказочного финала, где после пира герой-богатырь занимается дипломатией: «Ехали-ехали, домой приехали, собрали народ со всего своего кочевья, устроили большой пир, семью-семь — сорок девять дней, не разбирая день или ночь, шумно пировали. Попировав, Буджин Дава хан взял с собой богатыря Балым Улана, отправился в кочевья пятидесяти [богатырей] Тенгрин Тёгя [Бюса], собрал там множество народа и провозгласил богатыря Балым Улана ханом бывших владений пятидесяти [богатырей] Небесного Тёгя [Бюса]. Объявив ханом богатыря Балым Улана, Буджин Дава хан вернулся домой, оставшись в своих кочевьях-владениях, жил в счастье и благоденствии» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 129]. Здесь герой — Буджин Дава хан выступает в роли строителя нового государства — той роли, которая описывается для Джангара, главного персонажа одноименного эпоса в известных калмыцких версиях [Селеева 2015: 152–153].

Однозначно не вписывается в конструируемые некоторыми авторами социальные мотивы следующий финал сказки: «Когда он вошел, к нему бросились, причитая: „Родной человек все равно ведь приходит!“ — мать и младшая сестра. „О том, что ты придешь за семь дней я узнала“, — так говоря, мать его плакала. Уладжин Мерген: „В этом скверном месте нельзя оставаться, поедем. Свейте веревку“, — сказал и заставил дочь и мать вить веревку. Когда они заканчивали, из табуна своего семьдесят

необъезженных коней привести попросив, к хвостам семидесяти коней привязал их крепко-накрепко — мать с дочерью разорвало на семьдесят частей. Кочевье свое, не упустив даже желтой собаки, виляющей хвостом, собрав, большого черного муса владения своим сахаром сделав, счастливо он жил» [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 339]. Здесь финальный пир отсутствует по понятным причинам: не всякая победа является торжеством.

В некоторых определениях богатырской сказки, претендующих на обобщение, подчеркивается, что герой сказки одерживает победы благодаря собственной физической силе [Бухуров 2015: 32; Закирова 2017: 21–22], хитрость называется как положительная черта эпического героя [Бухуров 2015: 25]. Думается, такая характеристика более подходит для эпического героя, в сфере действия которого сверхъестественные персонажи и их действия занимают намного меньшее место, нежели в богатырских сказках, и как раз эпические герои, даже наделенные какими-либо иррациональными качествами, как богатыри Джангара, по существу не пользуются хитростями в борьбе с врагами. Посмотрим на тексты: «Тогда он <Тегя Бюс>, поверив словам жены, стал входить в дом, но тут спрятавшийся Аман Цаган изловчился и отрубил ему голову, потом столкнул в яму. Так он расправился с ним. Настало время сна. „Я с отцом лягу спать, давно я не спал с отцом“, — сказал Аман Цаган и лег спать с отцом Тёгя Бюса. Поднявшись ночью, он убил отца Тёгя Бюса. Так же он покончил с братьями Тёгя Бюса и его семьями, а сам со своей женой пребывал в счастье и благоденствии [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 85]. Еще пример: «„Если можете, аава, утром не вставайте“, — сказал. Богатырь Барс Мерген у дверей вырыл огромную, как в преисподней, яму. — Почему утром коров не выгоняешь! — так ругая мужчину, [один из мусов явился]. — Или ты решил, что вернулся твой богатырь Барс Мерген?... — [мус] хотел было ворваться, но богатырь Барс Мерген срубил ему голову и столкнул в ту огромную яму. Двух братьев его точно так же уничтожил. Пошёл и убил их трех жен» (Калмыцкие богатырские сказки 2017: 105).

Необычным по крайней мере для двух рассмотренных калмыцких сказок является то, что в обоих случаях интересующее нас

действие — сооружение ямы-ловушки осуществляется в помещении или в соседстве с входом в помещение. В эпосе такие ситуации, как кажется, невозможны.

Вопрос, который не может не привлечь нашего внимания, — соотносительность композиции эпических произведений и образов богатырских сказок. Такие явления, как несоотносительность линейной организации текста с хронологией элементов повествования, характерны для песен «Джангара» — биографии богатырей размещены внутри песен, а не в их начале, и родители, и предки богатырей не играют роли в повествовании. В отдельных песнях «Джангара» отмечается смена «точки зрения» повествователя — в тех случаях, когда противник героя сам приходит в ставку Джангара с целью отнять жену, коней и богатырей [Бурыкин 2004]. В калмыцких богатырских сказках случаи смены точки зрения не отмечены. Однако примеры таких текстов встречаются в других традициях: такова алтайская сказка «Башпарак»: «Раньше на Алтае жила семиголовая Дьелбеген. [У нее] одна голова смеется, одна голова плачет, одна голова поет, одна голова спит, одна голова сторожит, одна голова наблюдает, одна голова убивает. Все они были прожорливые.

Однажды, когда человек по имени Башпарак на своей белой лошади распахивал пашню, к нему пришла мошенница Дьелбеген с покачивающимися семью головами» (далее действие совпадает с русской сказкой о Бабе-Яге) [Алтайские народные сказки 2002: 163–173].

Основное внимание исследователей, изучавших проблему соотношения калмыцкого героического эпоса и богатырской сказки, было привлечено к проблеме сходства образцов этих жанров и соответственно — потенциального взаимодействия эпоса и богатырской сказки. Неслучайно это приводит к воспроизведению небесспорной, на наш взгляд, идеи генезиса эпоса из богатырской сказки [Селеева 2016]. В то же время состояние проблемы, начиная с жанровой квалификации отдельных текстов и заканчивая дифференцирующими признаками близких жанровых форм, требует большего внимания не к сходствам, достаточно тривиальным как для сказки, так и для эпоса, а к различиям, которые сплошь и рядом оказываются нетривиальными и не лежащими на поверхности.

Попробуем посмотреть соотношение кам, которые были указаны А. Ш. Кичиков богатырской сказки и эпоса по тем призна- вым (см. табл. 1).

Таблица 1. Соотношение тем в калмыцких богатырских сказках и эпосе

| Темы | Богатырская сказка | «Джангар» |
|---|---|--|
| 1) бездетные престарелые хан и хатун [старик и старуха] | Встречается довольно редко | Отсутствует |
| 2) вымаливание бездетными супругами ребенка | Встречается, но не является обязательным элементом | Отсутствует |
| 3) чудесное рождение сына-богатыря | Встречается при наличии темы 1 | Отсутствует: почти всегда указывается возраст матери героя-богатыря |
| 4) наречение чудеснорожденного младенца | Присутствует при наличии тем 1 и 3 | Отсутствует |
| 5) чудесный рост и необыкновенное детство будущего героя | Присутствует при наличии тем 1 и 3 | Присутствует |
| 6) получение героем вести о суженой | Присутствует в группе сказок о добывании жены | В отдельной песне о женитьбе (?) |
| 7) нахождение и укрощение предназначенного герою коня | Присутствует тогда, когда герой по ходу повествования должен обрести коня | Отсутствует: у богатырей кони имеются до начала действия. |
| 8) богатырская поездка юного героя за невестой | Присутствует в сказках о добывании жены (группа 1 по В. Т. Сарангову) | Присутствует как единичный эпизод |
| 9) участие его в состязаниях за невесту | Присутствует в сказках о добывании жены (группа 1 по В. Т. Сарангову) | Состязания связаны с другими событиями: герой не выигрывает невесту на состязаниях |
| 10) женитьба, получение приданого и обратный путь | Присутствует в сказках о добывании жены (группа 1 по В. Т. Сарангову) | Присутствует как единичный эпизод во всем эпическом повествовании |
| 11) поход героя в страну мангусов [захватчиков] за угнанными в плен родителями [народом] | Присутствует в сказках о нападении врага (врагов) (группа 2 по В. Т. Сарангову) | Составляет сюжет отдельных песен |
| 12) истребление героем мангусов [захватчиков] и возвращение с освобожденными родителями [народом] | Присутствует в сказках о нападении врага (врагов) (группа 2 по В. Т. Сарангову) | Составляет развитие сюжета отдельных песен с темой 11 |

Уже по этому набору характеристик богатырской сказки и эпоса видно, что эти жанры имеют между собой больше различий, нежели сходств. Частично соотношение этих черт сказки и эпоса отмечались

ранее [Бурыкин 2016]. Такие наблюдения можно продолжить на материале композиционных особенностей богатырской сказки и эпоса (см. табл. 2).

Таблица 2. Соотношение характеристик калмыцких богатырских сказок и эпоса

| Темы | Богатырская сказка | «Джангар» |
|---|--|---|
| Фоновая экспозиция | Обычно формула «Давно это было», в других традициях — краткие эпосоподобные эскизы хронотопа; развернутые экспозиции в тувинских богатырских сказках | Пролог к версии Ээлян Овла, описания мира во многих олонхо и эвенкийских сказаниях (см. [Бурыкин 2017]) |
| Локус действия | Как в жилище, так и на открытой местности: перемещения по горизонтали и по вертикали (между мирами) равно возможны | В основном на открытой местности: перемещения по горизонтали и по вертикали (между мирами) равно возможны |
| Генеалогия основных героев | Не обязательна, и не дальше +1 поколения (родители героя) | Генеалогия богатырей до +3 или +4 колена. |
| Характер женских персонажей (мать, сестра, жена) | Активная роль в повествовании при их присутствии | Относительно статичная роль: участие в эпизодах |
| Обстоятельства рождения героя (при реализации темы) | Рождение у пожилых родителей: чудесное рождение или обретение | Герой — первый или единственный сын у женщины в расцвете сил: богатырская евгеника — уникальная черта «Джангара» |
| Роль потомков героев | Отсутствует: о детях героя богатырской сказки обычно ничего не говорится | Сыновья богатырей Джангара уступают отцам в богатырских качествах (эпическая константа) [Баркова 2003] |
| История коня — постоянного помощника героя | Наследование или чудесное появление | «Благородное происхождение», с указанием на возраст кобылицы-матери |
| Описание подготовки к походу, надевание одежды и доспехов | Описания отсутствуют или очень кратки | Описания пространны и значимы, содержат множество деталей и развернутые эпитеты |
| Богатырское оружие | Меч, копье (всего в 5 текстах Свода), лук. Поэтические описания нетипичны. Распространен мотив меткой стрельбы из лука на состязаниях, нет чудесных стрел. Нет эпизодов использования лука в бою | Мечи, копья, другие виды холодного оружия с подробными описаниями в тексте. У предметов вооружения имеются имена. Искусством стрельбы из лука владеют немногие, есть стрелы с особыми свойствами. Богатырь может быть ранен стрелой, но не убит |
| Развернутые описания как поэтический прием | Мало, в основном в подражание эпосу | Основа поэтики эпоса |
| Место мотивов в структуре текста | Фиксированное: в соответствии со структурой сказки | Нефиксированное: мотив не привязан к месту в повествовании |
| Изображение среднего, нижнего и верхнего миров — асимметричное — симметричное, зеркальное | Асимметричное: верхний и нижний миры не имеют определенной организации | Симметричное, зеркальное: миры изоморфны |
| Инвертированная композиция: «герой встречает врага»/ «Враг приходит к герою» | В калмыцких богатырских сказках не отмечено; единичные примеры в других традициях; смена «точки зрения» отсутствует | Отдельные песни «Джангара»: смена «точки зрения». |
| Свойства, качества, способности героя | Одноплановые, есть «герои-специалисты», помощники главного героя | Способности и дарования героя разнообразны |
| Социальный статус героев — разный — относительно одинаковый для изображаемого социума | Социальный статус героев различен до контраста и конфликта: действия героев направлены на восстановление или приобретение высшего статуса | Социальный статус героев с одинаковыми функциями однороден |

| | | |
|--|---|---|
| Система персонажей — жестко сказочная — открытая: множество героев с одинаковыми функциями | Система персонажей сходна с пропповской системой персонажей волшебной сказки | Система персонажей открытая: умножение персонажей приводит к разветвлению сюжета во времени или на одном синхронном срезе |
| Отношение к реальности: вымысел — квазиреализм, возможная правда | Заведомый вымысел | Полуправда: изображение возможного |
| Сфера действия героя | Герой действует в своей сфере, контакты с другими персонажами производны от функций этих персонажей | Герой выступает как социоорганизующий персонаж (глава государства) с потестарным потенциалом (наличие подданных) |
| Превращения героя | Распространенное действие героя, в том числе превращения вместе с конем | Способность отдельных персонажей превращаться в животных и предметы: превращения вместе с конем |
| Культовые объекты, поклонения, обряды | Постройка сюе, бурханы — в единичных случаях, в нескольких текстах — ламы, хурулы, названия служителей, «Дорджи джодва». Следы добуддийских культов отсутствуют | Присутствуют в разных формах, как буддийские, так и добуддийские |
| Описание богатырского лечения | Сложный мотив добывания лекарства | Описание очень кратко: богатырь имеет снадобье при себе |
| Победа героя над врагом | Любыми средствами, часто хитростью | Богатырским оружием и собственной силой |
| Финальный пир | Присутствует нерегулярно. Как правило, финал повествования | По существу обязателен. Постоянный эпизод, финал отдельных песен |
| Социальные мотивы в сцене пира | Отмечаются как единичный случай | Заложены однажды стандартом, воспроизводящим реальность императорского двора времен Цин |
| Включение исполнителя в повествование («И я там был»). | Встречается довольно редко | Невозможно. В песнях «Джангара» этот эпос исполняет один из героев. |

Как мы отмечали, исследователи, об-суждая проблемы эпоса и богатырской сказ-ки, по большей части отмечали сходства ге-роев, мотивов, формул и т. п. Однако разли-чия между этими фольклорными формами, причем такие различия, которые касаются фундаментальных свойств эпоса и богатыр-ской сказки и не характерны для отдельных образцов, видны весьма выразительно.

В отношениях между героическим эпо-сом и богатырской сказкой действительно имеется много общего, и констатация это-го факта в целом или множества мотивов и деталей вряд ли удивит кого-нибудь. Для теории и для практики описания образцов отдельных жанров гораздо важнее не общ-ность, не сходства, а различия, причем жан-роопределяющие различия — те элементы, которые будут характерны преимуществен-но для эпоса или преимущественно для бо-гатырской сказки.

Богатырская сказка имеет еще одну особенность — форма богатырской сказки, видимо, более подвижна, более вариатив-на, нежели эпическая форма. В частности,

для сказки пропуск функций или мотивов характерен в большей мере, чем для эпо-са. Указанные свойства — это следствие большей динамичности повествования в богатырской сказке за счет минимального использования средств эпической поэтики почти полного отсутствия амплификаций описания.

В калмыцкой фольклорной традиции открывается возможность сравнивать соб-ственно эпические и сказочные версии одних и тех же произведений — к ним от-носятся две песни «Джангара» в форме бо-гатырской сказки [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 221 и сл., 449 и сл.] и два рас-сказа о Гэсэре [Калмыцкие богатырские сказки 2017: 177 и сл., 185 и сл.]. Эти тексты явно вторичны по отношению к эпическим формам «Джангара» и «Гэсэра» и по этой причине могут служить только примерами поздних трансформаций эпоса.

Подводя итоги, надо признать, что глу-бокие различия между эпосом и богатыр-ской сказкой действительно существуют, и эти формы представляют разные жанры.

Сходство между образцами этих форм обусловлено близостью сюжета, характером персонажей и их основными функциями в повествовании, а также взаимозависимостью поэтики, поскольку богатырская сказка при наличии условий обогащается выразительными средствами эпоса. Вместе с этим богатырские сказки — отчасти из-за специфики собственных сюжетов и благоприобретенных за счет эпоса художественных особенностей — занимают особое место в ряду волшебных сказок и справедливо выделяются в отдельную жанровую группу, подобно сказкам о животных и бытовым сказкам.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Алтайские народные сказки 2002 — Алтайские народные сказки / сост. Т. М. Садалова. Новосибирск: Наука, 2002. 455 с. [*Altayskie narodnye skazki* [Altai folk tales]. T. M. Sadalova (comp.). Novosibirsk: Nauka, 2002. 455 p. (In Rus.)]
- Бардаханова 2011 — Бардаханова С. С. Сказки в системе жанров бурятского фольклора // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 4 (11). С. 18–22. [Bardakhanova S. S. Fairy tales in the system of genres of Buryat folklore. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. Tambov: Gramota, 2011. No. 4 (11). Pp. 18–22. (In Rus.)]
- Баркова 2003 — Баркова А. Л. Функции «младших героев» в эпическом сюжете: дис. ... канд. филол. наук. М., 2003. 131 с. [Bar-kova A. L. *Funktsii "mladshikh geroev" v ehpicheskoy syuzhete* [Functions of 'younger heroes' in the epic story]. A PhD thesis. Moscow, 2003. 131 p. (In Rus.)]
- Батмаев 1993 — Батмаев М. М. Калмыки в XVII–XIX вв. События, люди, быт. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 381 с. [Batmaev M. M. *Kalmyki v XVII–XIX vv. Sobytiya, lyudi, byt* [Kalmyks in the 17th–19th centuries: events, people, everyday life]. Elista: Kalm. Book Publ., 1993. 381 p. (In Rus.)]
- Батыров 2015 — Батыров В. В. Левират у калмыков в XIX в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 4. С. 66–71. [Batyrov V. V. Levirat among the Kalmyks in the 19th century. *Vestnik Kalmytского instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*. 2015. No. 4. Pp. 66–71. (In Rus.)]
- Борджанова 1980 — Борджанова Т. Г. О взаимосвязи эпоса «Джангар» и богатырских сказок // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов: Мат-лы Всесоюзной науч. конф. (г. Элиста, 17–19 мая 1978 г.). М.: Наука, 1980. С. 214–219. [Bordzhanova T. G. On the relationship between the *Jangar* epic and heroic tales. *Dzhangar" i problemy ehpicheskogo tvorchestva tyurko-mongol'skikh narodov*. [Jangar and problems of epic creativity of the Turkic-Mongolian peoples]. Proc. of the All-Union scientific conf.]. Moscow: Nauka, 1980. Pp. 214–219. (In Rus.)]
- Борджанова 1987 — Борджанова Т. Г. Калмыцкая богатырская сказка // Актуальные проблемы народов Северного Кавказа и Дагестана: тезисы докладов и сообщений регион. науч. конф. (г. Махачкала, 18–20 ноября 1987 г.). Махачкала, 1987. С. 39–40. [Bordzhanova T. G. The Kalmyk heroic fairy tale. *Aktual'nye problemy narodov Severnogo Kavkaza i Dagestana* [Topical problems of the peoples of the North Caucasus and Dagestan]. Theses of the regional scientif. conf. (Makhachkala, November 18–20, 1987). Makhachkala, 1987. Pp. 39–40. (In Rus.)]
- Бурыкин 1990 — Бурыкин А. А. Фольклорно-повествовательные жанры как типы текстов // Семантические и коммуникативные категории текста (типология и функционирование). Тезисы докладов Всесоюзной науч. конф. Ереван: изд-во Ерев. гос. ун-та, 1990. С. 29–30. [Burykin A. A. Folklore-narrative genres as types of texts. *Semanticheskie i kommunikativnye kategorii teksta (tipologiya i funktsionirovanie)* [Semantic and communicative categories of text (typology and functioning)]. Theses of the All-Union scientif. conf.]. Erevan: Erevan State Univ., 1990. Pp. 29–30. (In Rus.)]
- Бурыкин 2004 — Бурыкин А. А. Замечания к композиции некоторых песен «Джангара»: смена «точки зрения» и проблема происхождения различий в экспозиции песен со сходными сюжетами // «Джангар» в евразийском культурном пространстве. Мат-лы междунар. науч. конф. (г. Элиста, 27 сентября – 2 октября 2004 г.). Элиста, 2004. С. 43–47. [Burykin A. A. Notes on the structure of some *Jangar* songs: changes of 'view-points' and the problem of causes resulting in different expositions of songs with similar plots. *«Dzhangar» v evraziyskom kul'turnom prostranstve* [The *Jangar* in Eurasia's cultural environment]. Conf. proc. (Elista, 27 Sept. – 2 Oct. 2004). Elista, 2004. Pp. 43–47. (In Rus.)]
- Бурыкин 2014 — Бурыкин А. А. Описание богатырского пира в «Джангаре» и его возмож-

- ные реальные источники (характеристики церемоний пиров китайских императоров начала XIX в.) // Монголоведение: сб. науч. тр. Вып. 7. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 70–80. [Burykin A. A. Description of the heroic feast in the *Jangar* and its possible real sources (characteristics of Chinese emperors' ceremonial feasts in the early 19th c.). *Mongolovedenie* [Mongol Studies]. Is. 7. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2014. Pp. 70–80. (In Rus.)]
- Бурыкин 2016 — Бурыкин А. А. «Джангар» и современные проблемы исторической поэтики эпических фольклорных форм // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Мат-лы III Междунар. конф. (г. Элиста, 15–16 сентября 2016 г.). Элиста: КИГИ РАН, 2016. С. 27–32. [Burykin A. A. The *Jangar* and modern challenges of historical poetics of epic folklore forms. “*Dzhangar*” i *ehpicheskie traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya* [The *Jangar* and the Turco-Mongolian epic traditions: challenges of preservation and research. Conf. proc. (Elista, 15–16 Sept. 2016)]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2016. Pp. 27–32. (In Rus.)]
- Бурыкин 2017 — Бурыкин А. А. Мифологические экспозиции эпических сказаний эвенков и эвенов и их роль для изучения тунгусской космогонической мифологии и для характеристики этнических и локальных традиций // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». 2017. № 2. С. 17–26. [Burykin A. A. Mythological expositions of epic legends of the Evenki and Evens and its role for studying the Tunguscosmogonic mythology and for the characteristics of ethnic and local traditions. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova*. 2017. No. 2. Pp. 17–26. (In Rus.)]
- Бурятские волшебные сказки 1993 — Бурятские волшебные сказки / сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова. Новосибирск: Наука, 1993. 341 с. [*Buryatskie volshebnye skazki* [Buryat magic fairy tales]. E. V. Barannikova, S. S. Bardakhanova (comp.). Novosibirsk: Nauka, 1993. 341 p. (In Rus.)]
- Бухуров 2015 — Бухуров М. Ф. Адыгская богатырская сказка. Нальчик: издат. отдел Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (КБИГИ), 2015. 160 с. [Bukhurov M. F. *Adygskaya bogatyrskaya skazka* [The Adyghe heroic tale]. Nalchik: Kabardino-Balkarian Humanities Research Institute, 2015. 160 p. (In Rus.)]
- Варламов, Варламова 2011 — Варламов А. Н., Варламова Г. И. Эпос и богатырская сказка в эпической традиции восточных эвенков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2011. № 4. С. 38–40. [Varlamov A. N., Varlamova G. I. The epic and heroic fairy tale in the epic tradition of the Eastern Evenks. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. 2011. No. 4. Pp. 38–40. (In Rus.)]
- Восточнославянский фольклор 1993 — Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск: Наука и техника, 1993. 478 с. [*Vostochnoslavjanskij fol'klor. Slovar' nauchnoy i narodnoy terminologii* [East Slavic folklore. Dictionary of scientific and folk terminology]. Minsk: Nauka & Tekhnika, 1993. 478 p. (In Rus.)]
- Дампилова 2008 — Дампилова Л. С. Феномен сказителя-шамана в тюрко-монгольской фольклористике // ICANAS–38. Ankara, 2008. Том I: Религия. С. 87–107. [Dampilova L. S. A phenomenon of the shaman-narrator in Turco-Mongolian folklore]. *ICANAS–38*. Ankara, 2008. Vol. I: Religion. Pp. 87–107. (In Rus.)]
- Дьяконова 1990 — Дьяконова Ю. Н. Якутская сказка (Русско-якутские взаимосвязи). Л.: Наука, 1990. 184 с. [Diakonova Yu. N. *Yakutskaya skazka (Russko-yakutskie vzaimosvyazi)* [The Yakut fairy tale (Russian-Yakut interconnections)]. Leningrad: Nauka, 1990. 184 p. (In Rus.)]
- Жирмунский 1974 — Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. М.: Наука, 1974. 727 с. [Zhirmunsky V. M. *Tyurkskiy geroicheskiy epos* [The Turkic heroic epic]. Moscow: Nauka, 1974. 727 p. (In Rus.)]
- Закирова 2017 — Закирова И. Г. Татарская богатырская сказка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 9(75): в 2-х ч. Ч. 2. С. 31–34. [Zakirova I. G. The Tatar heroic fairy tale. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. 2017. No. 9 (75): in 2 parts. Part 2. Pp. 31–34. (In Rus.)]
- Калмыцкие богатырские сказки 2017 — Калмыцкие богатырские сказки / Подготовка текстов, переложение калмыцких текстов, перевод, примечания, комментарии, указатели, словарь Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой, Ц. Б. Селеевой. Элиста: КалмНЦ РАН, 2017. 563 с. [*Kalmytskie bogatyrskie skazki* [The Kalmyk heroic tales]. B. B. Mandzhieva, T. A. Mikhaleva, Ts. B. Seleva (comp., transl., edit., etc.). Elista: Kalmyk Scientific Center of

- RAS. 2017. 563 p. (In Rus. and Kalm.)]
- Калмыцкие народные сказки 1978 — Калмыцкие народные сказки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1978. 146 с. [*Kalmytskie narodnye skazki* [Kalmyk folk tales]. Elista: Kalm. Book Publ., 1978, 146 p. (In Rus.)]
- Кербелите 1995 — *Кербелите Б.* К секретам строения сказки // Живая старина. 1995. № 3. С. 25–26. [Kerbelite B. Secrets of the fairy tale structure revisited. *Zhivaya starina*. 1995. No. 3. Pp. 25–26. (In Rus.)]
- Кичиков 1992 — *Кичиков А. Ш.* Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М.: Наука, 1992. 320 с. [Kichikov A. Sh. *Geroicheskiy epos «Dzhangar»*. *Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamyatnika* [The heroic epic of *Jangar*. A comparative-typological study of the monument]. Moscow: Nauka, 1992. 320 p. (In Rus.)]
- Лорд 1994 — *Лорд А. Б.* Сказитель. М.: Вост. лит., 1994. 268 с. [Lord A. B. *Skazitel'* [The Taleteller]. Moscow: Vost. Lit., 1994. 268 p. (In Rus.)]
- Манджиева 2001 — *Манджиева Б. Б.* Эпический пролог «Джангара» как константа // Вестник Института. Элиста: КИГИ РАН, 2001. С. 71–73. [Mandzhieva B. B. The epic prologue of the *Jangar* as a constant]. *Vestnik of Institute*. Elista: KIH RAS, 2001. Pp. 71–73. (In Rus.)]
- Манджиева 2004 — *Манджиева Б. Б.* Пролог в поэтико-стилевой традиции «Джангара» (Малодербетовская версия 1862 г.) // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2004. 21 с. [Mandzhieva B. B. *Prolog v poetiko-stilevoy traditsii «Dzhangara» (Maloderbetovskaya versiya 1862 g.)*: *Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [The prologue in the poetic-stylistic tradition of the *Jangar* (Maloderbetovsky version of 1862)]. A PhD thesis abstract. Moscow, 2004. 21 p. (In Rus.)]
- Манджиева 2015а — *Манджиева Б. Б.* Герой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» как защитник отечества // «Вклад регионов и народов юга России в победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.». Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Элиста: КалмГУ, 2015. С. 278–281. [Mandzhieva B. B. A hero of the heroic fairy tale and heroic epic of *Jangar* as the defender of the Fatherland. *Vklad regionov i narodov yuga Rossii v pobedu v Velikoy Otechestvennoy voyne 1941–1945 gg.* [Regions and peoples of Southern Russia: contribution to the Victory in the Great Patriotic War of 1941–1945]. Conf. proc. Elista: Kalmyk State Univ., 2015. Pp. 278–281. (In Rus.)]
- Манджиева 2015б — *Манджиева Б. Б.* К вопросу изучения калмыцких богатырских сказок // XLIV Междунар. филолог. научн. конф. Санкт-Петербург, 10–15 марта 2015 г.: Тезисы докладов. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2015. С. 741–742. [Mandzhieva B. B. Studies of Kalmyk heroic fairy tales revisited. *XLIV Mezhdunarodnaya filolog. nauchn. konf. Sankt-Peterburg, 10–15 marta 2015 g.* [44th Internat. philolog. scientific. conf. (St. Petersburg, 10–15 March 2015)]. Theses abs. St. Petersburg: St. Petersburg State Univ., 2015. Pp. 741–742. (In Rus.)]
- Манджиева 2015в — *Манджиева Б. Б.* К истории изучения и публикации калмыцких богатырских сказок [электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1 (2). URL: <https://science-education.ru/pdf/2015/1-2/177.pdf> (дата обращения: 10.07.2018). [Mandzhieva B. B. Kalmyk heroic tales: history of research and publication revisited. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. 2015. No. 1 (2). An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 10 July 2018). (In Rus.)]
- Манджиева 2015г — *Манджиева Б. Б.* Конь героя в калмыцкой богатырской сказке и в героическом эпосе «Джангар» [электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1 (1) URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=18302> (дата обращения: 10.07.2018). [Mandzhieva B. B. The hero's horse in Kalmyk heroic fairy tales and in the *Jangar* epic. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. 2015. No. 1 (1). An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 10 July 2018). (In Rus.)]
- Манджиева 2015д — *Манджиева Б. Б.* Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. Рец. на: Сарангов В. Т. Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. Элиста: изд-во Калм. ун-та, 2015. 104 с. // Новые исследования Тувы. 2015. № 3. С. 156–161. [Mandzhieva B. B. Poetics and style of the Kalmyk heroic fairy tale. Book review: Sarangov V. T. Poetics and style of the Kalmyk heroic fairy tale. Elista: Kalm. State Univ., 2015. 104 p. *Novye issledovaniya Tuvy*. 2015. No. 3. Pp. 156–161. (In Rus.)]
- Манджиева 2016а — *Манджиева Б. Б.* К проблеме изучения мотивов калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. 2016. № 1 (01).

- С. 44–49. [Mandzhieva B. B. Studying the motifs of Kalmyk heroic fairy tales and the *Jangar* epic: challenges revisited. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova*. 2016. No. 1 (01). Pp. 44–49. (In Rus.)]
- Манджиева 2016б — Манджиева Б. Б. Традиционные формулы калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12 (66): в 4-х ч. Ч. 3. С. 39–42. [Mandzhieva B. B. Kalmyk heroic tales and the epic of *Jangar*: traditional formulas. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. 2016. No. 12 (66): in 4 parts. Part 3. Pp. 39–42. (In Rus.)]
- Манджиева 2017а — Манджиева Б. Б. К вопросу изучения инициальных и финальных формул калмыцкой богатырской сказки // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2017. № 11(3). С. 66–71. [Mandzhieva B. B. Studies of initial and final formulas of the Kalmyk heroic fairy tale revisited. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Obshchestvennye i humanitarnye nauki*. 2017. No. 11 (3). Pp. 66–71. (In Rus.)]
- Манджиева 2017б — Манджиева Б. Б. К вопросу изучения калмыцкой богатырской сказки «Хар халзн мөртэ Хадър Хар Авхин Хан Сөнэк» (Хадыр Хара Авгин Хан Сенаки на вороном с лысиной коне) сказителя Санджи Бутаева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2017. № 6. С. 150–159. [Mandzhieva B. B. 'Khar halzn mörtä Khadyr Khar Avhin Khan Sönäk' (Khadyr Khara Avgin Khan Senaki who owns a bald-headed black horse) recorded from the tale teller Sandzhi Butaev: studies revisited]. *Vestnik Kalmytskogo instituta humanitarnykh issledovaniy RAN*. 2017. No. 6. Pp. 150–159. (In Rus.)]
- Манджиева 2017в — Манджиева Б. Б. К проблеме составления Свода калмыцкого фольклора // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2017. № 1 (32). С. 82–89. [Mandzhieva B. B. Compiling the Kalmyk Folklore Corpus: the challenge revisited. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*. 2017. No. 1 (32). Pp. 82–89. (In Rus.)]
- Медноволосая девушка 1964 — Медноволосая девушка. М.: Наука, 1964. 272 с. [Mednovolosaya devushka [The copper-haired girl]. Moscow: Nauka, 1964. 272 p. (In Rus.)]
- Мелетинский 2004 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: ГРВЛ, 2004. 407 с. [Meletinsky E. M. *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow: Vost. Lit., 2004. 407 p. (In Rus.)]
- Меняев 2016 — Меняев Б. В. О жанровой классификации фольклора ойратов Китая (по материалам журнала «Хан Тенгер») [электронный ресурс] // Современные научные исследования и инновации. 2016. № 11. // URL: <http://web.snauka.ru/issues/2016/11/74897> (дата обращения: 14.08.2018). [Mennyayev B. V. Folklore of China's Oirats: revisiting the genre classification (a case study of materials published by *Khan Tenger* journal). *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii*. 2016. No. 11. An Internet resource: see hyperlink above (accessed: 14 August 2018). (In Rus.)]
- Мутляева 1978 — Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в тюрко-монгольском героическом и сказочном эпосе // Типологические и художественные особенности «Джангара». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1978. С. 51–62. [Mutlyayeva B. E. A motif of the hero's miraculous birth in the Turco-Mongolian heroic and magic epic. *Tipologicheskie i khudozhestvennye osobennosti "Dzhangara"* [Typological and artistic features of the *Jangar*]. Elista: Kalm. Book Publ., 1978. Pp. 51–62. (In Rus.)]
- Мутляева 1982 — Мутляева Б. Э. Мотив чудесного рождения героя в сказочном эпосе монгольских народов и калмыцком эпосе «Джангар» // Эпическая поэзия монгольских народов. (Исследования по эпосу). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1982. С. 43–49. [Mutlyayeva B. E. A motif of the hero's miraculous birth in the Mongolian fairy-tale epic and the Kalmyk epic of *Jangar*. *Ehpicheskaya poezija mongol'skikh narodov* [Epic poetry of the Mongolic peoples]. Elista: Kalm. Book Publ., 1982. Pp. 43–49. (In Rus.)]
- Неклюдов 1975 — Неклюдов С. Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 82–88. [Neklyudov S. Yu. The heroic fairy tale: thematic range and plot structure. *Problemy fol'klora*. Moscow: Nauka, 1975. Pp. 82–88. (In Rus.)]
- Неклюдов 1984 — Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. М.: Наука, ГРВЛ, 1984. 316 с. [Neklyudov S. Yu. *Geroicheskiy epos mongol'skikh narodov* [The heroic epic of the Mongols]. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 1984. 316 p. (In Rus.)]
- Неклюдов 1995 — Неклюдов С. Ю. В. Я. Пропп и «Морфология сказки» // Живая старина. 1995. № 3. С. 29–30. [Neklyudov S. Yu. V. Ya. Propp and «Morphology of the tale» // *Zhivaya starina*. 1995. No. 3. Pp. 29–30. (In Rus.)]

- Propp i «Morfologiya skazki»* [V. Ya. Propp and (his) 'Morphology of the fairy tale'. *Zhivaya starina*. 1995. No. 3. Pp. 29–30. (In Rus.)]
- Новик 1984 — Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.: Наука, ГРБЛ, 1984. 304 с. [Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme* [The ritual and folklore in Siberian shamanism]. Moscow: Nauka, Vost. Lit., 1984. 304 p. (In Rus.)]
- Овчинников 1908 — Овчинников М. Сордохай-богатырь. Якутская богатырская сказка // Известия Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Т. XXXV. 1904 г. № 2. Иркутск, 1908. С. 1–8. [Ovchinnikov M. Sordokhai the hero. A Yakut heroic fairy tale. *Izvestiya Vostochno-Sibirskago Otdela Imperatorskago Russkago Geograficheskago Obshhestva*. Vol. XXXV. 1904. No. 2. Irkutsk, 1908. Pp. 1–8. (In Rus.)]
- Пропп 1928 — Пропп В. Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. 152 с. [Propp V. Ya. *Morfologiya skazki* [Morphology of the fairy tale]. Leningrad: Academia, 1928. 152 p. (In Rus.)]
- Путилов 1997 — Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типологи и этническая специфика. М.: Вост. лит., 1997. 295 с. [Putilov B. N. *Epicheskoe skazitel'stvo: Tipologi i etnicheskaya spetsifika* [Epic tale-telling (tradition): typologies and ethnic specifics]. Moscow: Vost. Lit., 1997. 295 p. (In Rus.)]
- Райхл 2008 — Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. М.: Вост. лит., 2008. 383 с. [Reichl K. *Tyurkskiy epos: traditsii, formy, poeticheskaya struktura* [The Turkic epic: traditions, forms, poetic structure]. Moscow: Vost. Lit., 2008. 383 p. (In Rus.)]
- Рафаева 1995 — Рафаева А. В. От «морфологии сказки» к морфологии повествования // Живая старина. 1995. № 3. С. 31–32. [Rafaeva A. V. From the 'morphology of the fairy tale' to that of the narrative. *Zhivaya starina*. 1995. No. 3. Pp. 31–32. (In Rus.)]
- Рафаева 1998 — Рафаева А. В. Методы В. Я. Проппа в современной науке // Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В. Я. Проппа) / комментарии Е. М. Мелетинского, А. В. Рафеевой; составление, научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. М.: Лабиринт, 1998. С. 467–485. [Rafaeva A. V. V. Propp's methods in modern science. Propp V. Ya. *Morfologiya <volshebnoy> skazki. Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Morphology of the fairy tale. Historical roots of the magic tale. Collected works]. E. M. Meletinsky, A. V. Rafayeva (comment.). I. V. Peshkov (comp., ed., etc.). Moscow: Labirint, 1998. Pp. 467–485. (In Rus.)]
- Рафаева 2007 — Рафаева А. В. Как изменяются сказки: к методу исследования // Проблемы лингвистической прогностики: сб. науч. тр. / под ред. А. А. Кретьова. Воронеж: Наука-Юнипресс, 2007. С. 111–130. [Rafaeva A. V. How tales change: the research method revisited. *Problemy lingvisticheskoy prognostiki* [Problems of linguistic prognostics]. Coll. papers. A. A. Kretov (ed.). Voronezh: Nauka-Yunipress, 2007. Pp. 111–130. (In Rus.)]
- Сандаловый ларец 2003 — Сандаловый ларец / сост. Т. Г. Басангова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. 239 с. [Sandalovyy larets [The Sandalwood Chest]. T. G. Basangova (comp.). Elista: Kalm. Book Publ., 2003. 239 p. (In Rus.)]
- Сарангов 1989 — Сарангов В. Т. О калмыцких богатырских сказках // Владимирцовские чтения. Тез. докл. и сообщ. 2-й Всесоюз. конф. монголоведов. М.: ИВ АН СССР, 1989. С. 145–146. [Sarangov V. T. About Kalmyk heroic tales. *Vladimirtsovskie chteniya* [The Vladimirtsov readings]. Conf. theses. Moscow: Inst. of Oriental Studies of USSR Acad. of Sc., 1989. Pp. 145–146. (In Rus.)]
- Сарангов 1990а — Сарангов В. Т. Калмыцкие волшебные-героические сказки: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1990. 26 с. [Sarangov V. T. *Kalmytskie volshebno-geroicheskie skazki: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk* [Kalmyk magic and heroic tales]. A PhD thesis abstract. Moscow, 1990. 26 p. (In Rus.)]
- Сарангов 1990б — Сарангов В. Т. Поэтическая структура калмыцких богатырских сказок и их соотношение с эпическим жанром // «Джангар» и проблемы эпического творчества. Тез. докл. и сообщ. Междунар. науч. конф. (г. Элиста, 22–24 авг. 1990 г.). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1990. С. 55–57. [Sarangov V. T. The poetic structure of Kalmyk heroic fairy tales and their correlation with the epic genre. *"Dzhangar" i problemy ehpicheskogo tvorchestva*. [The Jangar and problems of epic creativity]. Conf. theses (Elista, 22–24 Aug. 1990). Elista: Kalm. Book Publ., 1990. Pp. 55–57. (In Rus.)]
- Сарангов 1997 — Сарангов В. Т. Калмыцкие сказки о богатырях как разрушенные формы героических сказаний // VII Междунар. конгресс монголоведов. Улан-Батор, авг. 1997 г. Докл. рос. делегации. М.: Наука,

1997. С. 158–159. [Sarangov V. T. Kalmyk heroic tales as somewhat destroyed forms of heroic legends. *VII Mezhdunar. kongress mongolovedov. Ulan-Bator, avg. 1997 g. Dokl. ross. delegatsii* [7th Internat. Congress of Mongologists]. Reports of Russian scholars (Ulaanbaatar, Aug. 1997). Moscow: Nauka, 1997. Pp. 158–159. (In Rus.)]
- Сарангов 2015 — Сарангов В. Т. Поэтика и стиль калмыцкой богатырской сказки. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. 104 с. [Sarangov V. T. *Poetika i stil' kalmytskoy bogatyrskoy skazki* [Poetics and style of the Kalmyk heroic tale]. Elista: Kalm. State Univ., 2015. 104 p. (In Rus.)]
- Селеева 2004 — Селеева Ц. Б. Финальные формулы как отражение прагматики эпического текста // «Джангар» в евразийском пространстве: материалы междунар. науч. конф. / отв. ред. Г. М. Борликов. Элиста, 2004. С. 288–291. [Seleeva Ts. B. Final formulas as a reflection of the pragmatics of the epic text. “Dzhangar” v evraziyskom prostranstve: materialy mezhdunar. Conf. proc. G. Borlikov (ed.). Elista: Kalm. State Univ., 2004. Pp. 288–291. (In Rus.)]
- Селеева 2006 — Селеева Ц. Б. К вопросу о тематической составляющей песен синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар» // Научная мысль Кавказа. Спецвыпуск № 3. 2006. С. 142–143. [Seleeva Ts. B. Songs of the Xinjiang-Oirat version of the *Jangar* epic: revisiting the thematic component. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. Spec. is. 3. 2006. Pp. 142–143. (In Rus.)]
- Селеева 2008 — Селеева Ц. Б. Мотив пира в структуре эпического сюжета (на примере синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. № 3. С. 52–54. [Seleeva Ts. B. A structure of the epic plot: the motif of a feast (a case study of the Xinjiang Oirat and Kalmyk versions of the *Jangar* epic)]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN*. 2008. No. 3. Pp. 52–54. (In Rus.)]
- Селеева 2012 — Селеева Ц. Б. Об указателе эпических тем (из опыта составления) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2012. № 4. С. 122–126. [Seleeva Ts. B. About the Index of epic themes (excerpts from the experience of compilation). *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN*. 2012. No. 4. Pp. 122–126. (In Rus.)]
- Селеева 2013 — Селеева Ц. Б. Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версий эпоса «Джангар». Элиста: КИГИ РАН, 2013. 276 с. [Seleeva Ts. B. The Index of themes to the Kalmyk and Xinjiang Oirat versions of the *Jangar* epic]. Elista: Kalmyk Humanities Research Institute of RAS, 2013. 276 p. (In Rus.)]
- Селеева 2015 — Селеева Ц. Б. Специфическое и универсальное в образе героя калмыцкой богатырской сказки и эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2015. № 2. С. 151–155. [Seleeva Ts. B. Kalmyk heroic fairy tales and the *Jangar* epic: specific and universal features in the image of a hero]. *Vestnik Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovanij RAN*. 2015. No. 2. Pp. 151–155. (In Rus.)]
- Селеева 2016 — Селеева Ц. Б. Об архаических рудиментах богатырской сказки в эпосе «Джангар» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». 2016. № 2(02). С. 74–79. [Seleeva Ts. B. About archaic rudiments of the heroic fairy tale in the *Jangar* epic. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie*. 2016. No. 2 (02). Pp. 74–79. (In Rus.)]
- Селеева 2017 — Селеева Ц. Б. Тематическая структура эпоса «Джангар»: Калмыцкая версия Ээлян Овла и ее синьцзян-ойратские соответствия. Дис. ... канд. филол. наук [Seleeva Ts. B. *Tematicheskaya struktura eposa “Dzhangar”: Kalmytskaya versiya Eelyan Ovla i ee sin'tsyan-oyratskie sootvetstviya*. Dis... kand. filol. nauk [A thematic structure of the *Jangar* epic: the Kalmyk version by Eelyan Ovla and Xinjiang Oirat equivalents]. A PhD thesis. Moscow, 2017. 489 p. (In Rus.)]
- Сказки и предания 1994 — Сказки и предания алтайских тувинцев / сост. Э. Таубе. М.: Вост. лит., 1994. 382 с. [Skazki i predaniya altayskikh tuvintsev [Tales and legends of the Altai Tuvinians]. E. Taube (comp.). Moscow: Vost. Lit., 1994. 382 p. (In Rus.)]
- Сергеева 1968 — Сказочник Кивагмэ / сост. К. С. Сергеева. Магадан: Магаданск. кн. изд-во, 1968. 160 с. [Skazochnik Kivagmeh [Storyteller Kiwagme]. K. S. Sergeeva (comp.). Magadan: Magadan publishing house, 1968. 160 p.]
- Смирнов 2008 — Смирнов Ю. И. Якутские сказки // Якутские народные сказки. Новосибирск: Наука, 2008. С. 11–36. [Smirnov Yu. I. Yakut fairy tales. *Yakutskie narodnye skazki* [Yakut folk tales]. Novosibirsk: Nauka, 2008. Pp. 11–36. (In Rus.)]
- Структура волшебной сказки 2001 — Структура

- ра волшебной сказки / отв. ред. С. Ю. Нелюдов. М.: РГГУ, 2001. 234 с. [*Struktura volshebnoy skazki* [Structure of the magic tale]. S. Neklyudov (ed.). Moscow: Russian State Univ. for the Humanities, 2001. 234 p. (In Rus.)]
- Структурализм 1975 — Структурализм: за и против. М.: Прогресс, 1975. 469 с. [*Strukturalizm: za i protiv* [Structuralism: pros and cons]. Moscow: Progress, 1975. 469 p. (In Rus.)]
- Тувинские народные сказки 1971 — Тувинские народные сказки. М.: ГРБЛ, 1971. 208 с. [*Tuvinskie narodnye skazki* [Tuvan folk tales]. Moscow: Vost. Lit., 1971. 208 p. (In Rus.)]
- Урманче 2015 — Урманче Ф. И. Тюркский героический эпос. Казань: ИЯЛИ, 2015. 448 с. [Urmance F. I. *Tyurkskiy geroicheskiy epos* [The Turkic heroic epic]. Kazan: Inst. of Language, Literature and History, 2015. 448 p. (In Rus.)]
- Функ 2005 — Функ Д. А. Миры шаманов и сказителей. М.: Наука, 2005. 398 с. [Funk D. A. *Miry shamanov i skaziteley* [Worlds of shamans and tale-tellers]. Moscow: Nauka, 2005. 398 p. (In Rus.)]
- Хабунова 2006 — Хабунцова Е. Э. Стилистая константа «Богатырский поединок» — ключевое звено в биографии эпического героя эпоса «Джангар» // Научная мысль Кавказа. 2006. Спецвыпуск № 3. С. 147–152. [Khabunova E. E. A stylistic constant of 'heroic combat' — a key link in the biography of a hero in the *Jangar* epic. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. 2006. Spec. is. 3. Pp. 147–152. (In Rus.)]
- Хабунцова 2007 — Хабунцова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла: сравнительное изучение национальных версий. Дис... д-ра филол. наук. Элиста, 2007. 310 с. [Khabunova E. E. *Geroicheskiy epos «Dzhangar»: poeticheskie konstanty bogatyrskogo zhiznennogo tsikla: sravnitel'noe izuchenie natsional'nykh versiy* [The heroic epic of *Jangar*: poetic constants of the hero's life cycle. A comparative study of national versions]. A ScD thesis. Elista, 2007. 310 p. (In Rus.)]
- Харузина 1898 — Харузина В. Н. Сказки русских инородцев. М.: Изд. А. И. Мамонтова, 1898. 303 с. [Kharuzina V. N. *Skazki russkikh inorodtsev* [Tales of non-Russians]. Moscow: A. I. Mamontov, 1898. 303 p. (In Rus.)]
- Хойслер 1960 — Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.: Изд-во иностр. лит., 1960. 447 с. [Huessler A. *Germanskiy geroicheskiy epos i skazanie o Nibelungakh* [The German heroic epic and the Song of the Nibelungs]. Moscow: Inostr. Lit., 1960. 447 p. (In Rus.)]
- Цийль 1995 — Цийль В. Актуальна ли сегодня «структурная модель волшебной сказки»? // Живая старина, 1995. № 3. С. 27–28. [Tsiyl V. *Aktual'na li segodnya "strukturnaya model' volshebnoy skazki"?* [Is the 'structural model of the magic fairy tale' still relevant today?]. *Zhivaya starina*. 1995. No. 3. Pp. 27–28. (In Rus.)]
- Чичеров 1982 — Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. М.: Наука, 1982. 197 с. [Chicherov V. I. *Shkoly skaziteley Zaonezh'ya* [The tale-telling traditions of Zaonezhye]. Moscow: Nauka, 1982. 197 p. (In Rus.)]
- Эрднеев 1985 — Эрднеев У. Э. Калмыки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1985. 282 с. [Erdniev U. E. *Kalmyki* [The Kalmyks]. Elista: Kalm. Book Publ., 1985. 282 p. (In Rus.)]
- Якутские сказки 1990 — Якутские сказки / сост. Сивцев-Суорун Омоллоон, П. Е. Ефремов Якутск: Якутск. кн. изд-во, 1990. 358 с. [*Yakutskie skazki* [Yakut fairy tales]. Sivtsev-Suorun Omolloon, P. E. Efremov (comp.). Yakutsk: Yakut Book Publ., 1990. 358 p. (In Rus.)]
- Якутские народные сказки 2008 — Якутские народные сказки. Новосибирск: Наука, 2008. 462 с. [*Yakutskie narodnye skazki* [Yakut folk tales]. Novosibirsk: Nauka, 2008. 462 p. (In Rus.)]

Criteria to Characterize the Genre of Heroic Fairy Tales and the Key Features to Distinguish between the Latter and Epic Patterns

Aleksey A. Burykin¹

¹ Ph.D. in Philology (Doct. of Philological Sc.), Ph.D. in History (Doct. of Historical Sc.), Leading Research Associate, Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilshkin St., Elista, 358000, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-9119-2698. E-mail: albury@mail.ru

Abstract. The article examines the correlation between the heroic epic and heroic fairy tales. In many traditions, the two folklore forms are close enough to one another and manifest a number of similarities. The problem brought up is essential to both genre identification of some text patterns and to further discussions over historical interconnections between heroic fairy tales and the epic. It is believed that the heroic fairy tale could have been the form to have directly preceded the early epic patterns or had been on of such forms.

Nowadays, scholars note that in certain cases the heroic fairy tale is a result of recent transformation of epic forms to have emerged due to weakened positions of the epic within the existing tradition, reduction in the number of epic patterns as such, progressive loss of epic performance techniques, etc. The paper expresses the opinion that both the epic and the fairy tale — and the heroic fairy tale in particular — had emerged and existed as independent forms with differing attitudes towards the depicted realities: fairy tales are obviously fictitious narratives, while epic texts can potentially describe true events.

The generous 2017 publication of Kalmyk heroic fairy tales makes it possible to outline the key features of such tales and — even more important — to identify essential differences between the genre and epic patterns, namely that of the *Jangar*. The analysis conducted has shown that structures of Kalmyk heroic fairy tales are more diverse as compared to the introduced (delineated) plot models: many of the declared elements have not been found in the examined texts, and not all fairy tale motifs have been clustered in corresponding models; some features once referred to as those to characterize heroic fairy tales can be attributed to *Jangar* songs as well. Within the Kalmyk folklore tradition, such heroic tales do retain certain essentially distinct features in relation to the *Jangar*, though remaining comparable enough in terms of plots and motifs. The article emphasizes both common genre differences between the *Jangar* and heroic tales, and differences between the forms within the Kalmyk tradition. The multiple common elements of heroic tales and the *Jangar* (poetic techniques, motifs, formulas, etc.) are attributable to the process of intercommunion between the differing — though semantically similar — forms. The fairy tale versions of *Gesar* and *Jangar* songs included in the corpus of Kalmyk heroic fairy tales look like quite recent transformations of epic patterns. The *Jangar* and heroic tales are approximately similarly abundant in Buddhist realia which signifies their traditional unity; but *Jangar* songs still contain pre-Buddhist religious beliefs. The study concludes that the genre group of heroic tales basically retains the structure pattern inherent to the magic fairy tale and determined following V. Propp's functions; the main character of heroic tales is more individualistic in his deeds and goals as compared to epic heroes, and unlike the case with *Jangar* Bogdo, such fairy tale heroes bear no function of social organization.

Keywords: folklore, folklore studies, genres, epic, fairy tales, heroic fairy tales, Kalmyks



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 38, Is. 4, pp. 156–164, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-38-4-156-164
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 398

Фольклорные традиции пермских (гайнинских) башкир (по материалам экспедиций)

Айгуль Мужавириновна Хакимьянова¹

¹ кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела фольклористики, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, 71). ORCID: 0000-0002-2786-3477. E-mail: aihakim@bk.ru

Гульнар Вилдановна Юлдыбаева²

² кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики, Институт истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН (450054, Россия, г. Уфа, пр. Октября, 71). ORCID: 0000-0002-4973-2267. E-mail: nargul1976@list.ru

Аннотация. В статье дается история изучения и обзор полевой фольклористики башкир-гайнинцев. Учеными Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН организованы целенаправленные экспедиционные выезды по сбору образцов народного устно-поэтического творчества. На основе собранных материалов можно судить о состоянии традиционного фольклора башкир в современных условиях: в XXI в. устойчиво сохранились такие жанры, как байты, мунажаты, песни, поверья, запреты, топонимические, исторические предания и легенды, продолжают активное бытование такие традиционные жанры, как такмаки, гадания. Ряд традиционных жанров народного творчества постепенно исчезает, прекратили бытование эпические жанры, постепенно угасает устная традиция сказки. Необходимо также отметить, что сегодняшняя полевая работа фольклористов сильно отличается от экспедиционных работ конца XX в. С каждым годом все меньше становится носителей традиционного фольклора, а оставшиеся обладают неполной информацией, что затрудняет работу фольклористов. Материалы научных экспедиций путем оцифровки и предварительной обработки введены в научно-исследовательский оборот.

Ключевые слова: экспедиция, фольклор, народное творчество, полевая фольклористика, башкирский народ, гайнинцы, жанры, современное состояние, устное бытование

Пермские башкиры — этническая группа башкир, проживающих преимущественно в долине реки Тол (Тулвы), левого притока Камы, в пределах Бардымского района, где они известны как гайнинцы и бардымцы. Являются одним из автохтонных народов региона. Историческая этнография и этнические особенности пермских башкир довольно хорошо изучены. Еще в начале XVII в. Н. С. Попов рассматривал и описывал обряды и быт гайнинских башкир [Попов 1804].

Исторический этногенез и межродовые атрибуты гайнинцев подробно освещены в работах Р. Г. Кузеева [Кузеев 1992]. Исторические события, жизнь народа, особенности ведения хозяйства, сведения о переписи населения системно рассмотрены в работах башкирских ученых Н. М. Кулбахтина, А. З. Асфандиярова и т. д. [Кулбахтин 2002; Асфандияров, Асфандиярова 1999]. Также исследованию пермских башкир с исторической, этнической и демографической точек зрения посвящены солидные труды Е. Н. Шумилова, Р. Ш. Валиуллина, А. В. Черных, Г. Н. Чагина и Р. М. Юсупова и т. д. [Шумилов 2002; Валиуллин 1998; Черных 1998; 2016; Чагин 2002; Юсупов 2002; 2006; 2012].

Основные этапы истории и проблемы идентичности гайнинских башкир затронуты в научном издании, посвященном истории башкирских родов. Объектом исследования 11 тома данной серии являются башкиры-гайнинцы, населяющие территории Бардымского и Пермского районов Пермского края, а также отдельные села Ачитского района Свердловской области, Альшеевского, Миякинского и Мечетлинского районов Республики Башкортостан. В работе имеется Приложение, в котором даны архивные документы, шежере (родословная), сведения ревизий 1859–1926 гг. [История башкирских 2015].

Как видно из вышесказанного, история и этническая особенность гайнинских башкир хорошо исследованы в научной литературе, однако духовный мир этноса невозможно раскрыть без изучения его устно-поэтического творчества. В связи с этим в XX в. начались целенаправленные экспедиционные исследования, командировочные выезды в данный регион — с целью сбора фактического материала.

Так, в 1963 г. состоялась комплексная экспедиция к гайнинским башкирам, ор-

ганизованная Институтом истории, языка и литературы Башкирского филиала Академии наук СССР (ныне — Уфимский федеральный исследовательский центр Российской академии наук) под руководством А. Н. Киреева. Участниками экспедиции С. А. Галиным, Ф. А. Надршиной, А. Вахитовым и Н. Д. Шункаровым было обследовано 15 деревень с башкирским населением Бардымского, Чернушинского районов Пермской области РСФСР (Удик (Елпачиха), Кугия, Кудымъяр, Кайын, Бакса, Барда, Кызылъяр, Аржын, Аклыш, Конгук, Сарыш, Султанай, Башаптус, Танып).

В предисловии к архивным материалам руководитель экспедиции Н. Д. Шункаров писал: «Башкиры, живущие на этой территории называют себя „ғәйнә башҡорттары“, т. е. „гайнинские башкиры“. Гайнинцы делятся на четыре типа: Тол-гайна, Мул-гайна, Тор-гайна и Бисер-гайна. Кроме этих в долине реки Тол можно услышать названия Танып и Иректы. Среди родовых подразделений еще распространены ар, сирмеш, истяк» [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 225. Л. 7].

Ученый-филолог и фольклорист А. Н. Киреев записал несколько легенд и преданий о происхождении башкир-гайнинцев, родоначальниками которых являются братья Айна (Әйнә) и Гайна (Ғәйнә), предстающие в виде культурных героев, демиургов: «В районе реки Тол (Тулва) появляются два брата Гайна (Ғәйнә) и Айна (Әйнә). В одних вариантах они спускаются с неба, а в других — едут из снежных стран. Едут эти братья на священном олене. И вдруг олень останавливается, топает ногой. Братья обнаруживают на этом месте огонь, спрятанный злой хозяйкой Тулава („тул“ — огонь, „ава“ — хозяйка). Братья вступают в борьбу с хозяйкой огня. Один из них погибает. А другой, по имени Гайна, победив хозяйку огня, высвобождает огонь из-под земли и, вложив его в мешок, сделанный из оленьей кожи, переправляется на южный берег реки Тол, где основывает свой яйлау, свои иль, и становится зачинателем рода Гайна (Ғәйнә)» [Башкорт легендалары 1969: 55–56].

В некоторых вариантах братья добывают из-под земли Солнце [Башкорт легендалары 1969: 55]. В мировом фольклоре этиологический мотив возникновения Солнца считается древнейшим. Есть варианты, где братья находят воду, спрятанную в подзе-

мелье, и освобождают ее. Отсюда возникает река Тол (*Тулва*), и сами они получают название тулвинцев или тулбуйцев [Башкорт легендалары 1969: 55–56].

Интересно отметить, что этноним *Тулбуй* (*Тулва*) указывает на прямую связь данного башкирского племени с древними финно-угорскими племенами. В языке некоторых народов финно-угорской группы, в частности в марийском и мордовском языках, слово *Тулва* означает ‘хозяйка огня’ (*тул* ‘огонь’, *ава* ‘хозяйка’), а в карельском языке — ‘хозяйка воды’ [Башкорт легендалары 1969: 164].

В материалах экспедиции богато представлены все известные жанры башкирского фольклора. Ярко выраженной особенностью устно-поэтического творчества Пермского края того времени является устойчивость эпических традиций. Учеными-полевыми зафиксировано 16 сказок, большинство сюжетов которых относятся к бытовым («Зирэк егет», «Көтөүсе батша», «Хан менән ярлы кызы», «Үгәй инә» и т. д.). Архивные материалы показывают, что у гайнинских башкир доминирует жанр песни. Наряду с широко известными протяжными песнями распространены короткие по форме и быстрые по темпу исполнения песни без названий. Такие песни в народе называются *төрлө йырҙар* (‘разные песни’), так как их можно исполнить под любую мелодию.

Фольклористами XX в. также зафиксировано множество топонимических и исторических преданий. Изучая архивные материалы, можно обнаружить обилие текстов жанра *сеңләү* (свадебных причитаний). Особенностью фольклорных материалов является развитие «письменной поэзии» (*дафтәр поэзияһы*), благодаря которой в памяти населения хранятся уникальные образцы песен, стихов-посвящений, баитов и мунажатов.

Богатый фольклор пермских башкир, имеющий большую научно-познавательную ценность, в значительной части введен в научный оборот. Собранные материалы были опубликованы в восемнадцатитомном своде башкирского устного народного творчества, которые нашли отражение также в путевых заметках и публицистических статьях Кирея Мэргена, Салавата Галина, Фанузы Надршиной и др.

В 1973 г. в восьми населенных пунктах Пермской области (Бичурино, Елпачиха, Ишимово, Краснояр, Нижняя Искильда,

Ольховка, Султанай, Танып) работала диалектологическая экспедиция Института истории, языка и литературы БФ АН СССР. Материалы экспедиции вошли в третий том издания «Словарь башкирских говоров. Западный диалект» (1983), а в 2002 г. — в «Диалектологический словарь башкирского языка», в которые были включены отдельные слова из лексики гайнинского говора. Лексика говора также была отражена во втором томе «Словаря башкирских говоров», которая была издана в 1970 г.

По мнению диалектологов, язык пермских башкир является гайнинским говором северо-западного (западного) диалекта башкирского языка [Миржанова 2006: 210–288]. Бытовой говор гайнинцев и пермских татар Д. Б. Рамазанова относит к одному из говоров среднего диалекта татарского языка, а точнее — к бардымского подговору. Она отмечает близость бардымского подговора с башкирским языком больше по лексике и ничего общего — по фонетике [Рамазанова 1996: 36–38]. Однако, по мнению башкирского исследователя Р. М. Юсупова, в «татаризации» языка гайнинских башкир большую роль сыграли обучение в общеобразовательных школах, издание СМИ и периодики, а также радиовещание на татарском языке [Башкиры-гайнинцы 2012: 13].

В 2006 г. Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН была организована комплексная экспедиция в Пермский край, в котором участвовали языковеды, этнографы и фольклористы. Наряду с собиранием и изучением народно-поэтического творчества, языкового материала башкирского народа этого края, ученые поставили перед собой задачу антропологических и краниологических исследований.

Во время этой поездки были получены материалы по краниологии, дерматоглифике, производилось антропологическое фотографирование в фас и профиль исследуемого населения. Что касается образцов устно-поэтического творчества, по словам фольклориста Р. А. Султангареевой, зафиксированы образцы религиозного фольклора, исторические материалы, касающиеся этногенеза башкирского народа [Гәйнә башкорттары 2012: 10–16].

К сожалению, во время полевой работы не обнаружены крупные эпические произведения, народные песни *озон көй* (‘протяжные песни’). Собранный материал введен в научный оборот, в 2008 г. увидел свет круп-

ный коллективный труд «Башкиры-гайнинцы Пермского края. История, этнография, антропология, этногеномика» [Башкиры-гайнинцы 2008], а в 2012 г. опубликован фольклорный сборник «Гәйнә башкорттары фольклоры» [Гәйнә башкорттары фольклоры 2012].

В 2013 г. в рамках проекта «Экспедиционный выезд в Пермский край» при поддержке РГНФ состоялась экспедиция фольклористов ИИЯЛ УНЦ РАН в Пермский край РФ. Ее задача — сбор башкирского традиционного устного народного творчества по всем жанрам, изучение современного его состояния. Члены академической экспедиции (Юлдыбаева Г. В., Хакимьянова А. М., Хусаинова Г. Р.) работали в трех районах края: Пермском, Бардымском и Уинском. Исследовано восемь башкирских деревень: Сосновка (Толбаш), Танып, Константиновка (Күстәнтәй), Сараш, Султанай (Солтанай), Сюзянь (Сөжән), Бурузли (Бөрөзлө), Башкултай (Башкултай).

Временной разрыв между первой и данной экспедицией — более 50 лет. За это время произошло много изменений как в социально-экономической, так и культурной, и научной жизни общества. Экспедиция оказалась плодотворной, участники записали значительное количество произведений различных жанров башкирского фольклора. Среди них встречаются как впервые обнаруженные, так и варианты произведений, ранее записанных в других местах. К работе фольклористов были привлечены более 50 информантов, основной контингент которых составили люди в возрасте от 35 лет до 90 лет.

Анализ собранного материала показывает значительное обеднение и сокращение жанрового состава фольклора. Ряд традиционных форм фольклора разрушается и постепенно уходит в историю: почти прекратили существование эпические жанры, постепенно угасает устная традиция бытования сказки. Эпические тексты, сказки, записаны из уст информантов во фрагментарном виде, в форме пересказа.

Необходимо заметить, что в регионе зафиксированы яркие образцы протяжных («Шахта көйө», «Сарман буйзары», «Сыбай кашка», «Маһисәрүәр»), коротких, колыбельных песен (сәли йырзары), частушек (такмаков).

Для репертуара гайнинских башкир характерны такие поэтические жанры, как

баиты и мунажаты. В исследуемом нами регионе обнаружены социально-бытовые и исторические баиты с драматической сюжетной основой («Мин китмәнем базарға» («Я иду на базар»), «Шәмсекамал бәйете» («Баит Шамсикамал»), «Кыз һатыу бәйете» («Баит о продаже девушки»), «Гәлимә кыз тураһында» («О девушке Галиме»), «Йәш ялсы» («Молодой батрак»), «Әсмә бәйете» («Баит Асмы»), «Һалдаттар бәйете» («Баит солдатов»), «Һуғыш бәйете» («Баит о войне»), «Акмүлла бәйете» («Баит Акмүллы»), «Аҡһаҡ Тимер бәйете» («Баит Аксак Тимера»).

Тематика бытовых баитов охватывает многие стороны повседневной жизни и быта, но большинство посвящено несчастным случаям, гибели того или иного человека на дороге, «горячих точках» и т. д. Чаще всего слагателями и исполнителями таких баитов являются близкие родственники. Также записаны 10 текстов баита «Сак-Сук» (4 полных варианта), в основе которого положен мифологический мотив о судьбе двух малолетних детей, проклятых матерью за непослушание. После чего дети разлетелись в разные стороны, превратившись в птиц Сак и Сук. Они могут встретиться только ночью. Однако перед каждой встречей наступает рассвет. Поэтому они вынуждены жить в одиночестве. Этот баит часто встречается в фольклоре татар и чувашей.

Широко распространены и активно бытуют мунажаты (религиозные песнопения), например: «Муса», «Йома» («Пятница»), «Салауат», «Йә, Хәбиби», «Мәрхәбә, хуш килдең, Мәрхәбә», «Йә илаһи иллалла», «Бала менән ана» («Мать и дитя»). Материалы фольклорных экспедиций свидетельствуют о возрождении этого уникального музыкального лиро-эпического жанра в современности и существовании его как в письменной, так и устной формах.

Среди материалов отмечены также истории сел и деревень (Танып, Брюзлы, Султанай), топонимические легенды и предания («Семь святых» («Ете ғәзиз»), «Девушка Зухра» («Зөһрә кыз»). Повсеместно распространена легенда «Семь святых». По рассказам информантов, семеро святых, дорогих великанов охраняли нашу землю. Они жили на горе, если грозила какая-то опасность, они сигналили друг другу при помощи костров. У них есть имена: в Султанае — Султангазиз, в Тулбаше — Саитсалим, в Ииктау — Салтанахмет, в Ермеево —

Султангали, в Красном яре — Хасаншаик, в Бузатау — Миниярмагасум, в Уралтау — Муратхажи. На горе Этмеш похоронен один из них. Один похоронен в Сарашево, другой — в Аржаново. Все они похоронены в Бардымском районе [Полевые материалы 2013: 1]. Каждый день недели поочередно каждому из них читают молитвы. Если народ, не забывая своих святых, молится за них, то на земле будет мир и покой.

Интересные сведения зафиксированы о хозяевах различных объектов. По поверьям пермских башкир, кроме хозяина дома, двора, бани, существуют: хозяин земли — *Жир-жаз бабай*, хозяин лошади — *Жирембикэ*, скота — *Занки бабай*, овец — *Султан эби*, большой воды — *Хылыуян*, малой воды — *Хусни Хакима*, железа — *Даут пророк*, гусей — *Гайса пророк*, лошадей — *Ахмет Ясави*, пруда и моста — *Палуан пророк*, березы — *Лут пророк*, елки — *Чыма пророк*, глаз — *Тутыя эби*, дороги — *Багаутдин*, крови — *хозяин Гилфан*, силы — *Гаил пророк*, здоровья — *Ахмай Жами* и т. д. [Полевые материалы 2013: 2]. Информанты утверждают, что, читая молитвы, необходимо посвящать их и перечисленным выше хозяевам.

У гайнинцев бытуют локальные особенности свадебного обряда. Так, например, родителей невесты (жениха) в дом заносят на руках, оказывая особый почет и уважение. Также жениха подбрасывают на постель, заранее приготовленный тестем. По условиям обряда, сколько слоев постели, столько дней будет длиться свадьба. Родители жениха в дом невесты приносят гульбадию (баш. *гөлбәдиә*) — свадебный пирог с многослойной начинкой. Каждый слой должен состоять из различных ягод: малины, смородины, изюма и т. д. Сколько слоев в пироге — столько ночей должны переночевать сватья в этом доме. Пирог должен делить уважаемый человек рода, которого после одаривают полотенцем или рубахой. Пирог делится на четыре части: одну часть сваты обратно везут домой — для угощения соседей, вторая часть остается у стороны невесты, а две остальные части раздаются гостям свадьбы. На свадьбе все должны попробовать этот пирог. И это главное блюдо свадьбы приглашенные гости должны обязательно выпить.

На второй день после свадьбы снохи невесты готовят обрядовую баню. При отсутствии честности невесты, жених в бане

оставлял продырявленную монету. Осудить за это действие его никто не имел права. После свадьбы родители жениха приглашают в гости новоиспеченных сватов. Этот обычай называют *һыныкка сакырыу* (досл. 'приглашение к отломленному куску') [Полевые материалы 2013: 3].

В башкирском фольклоре широко распространен обряд «выкупа ребенка», который проводили люди, у которых умирали дети. Обычно во время выкупа ребенка «продавали» через оконный проем, но в данном регионе обряд проводится в виде имитации родов. Для его проведения обращаются к многодетным женщинам. Например, как рассказывает информант: «Эта женщина приготовила стол, купила моему ребенку новую рубаху и сама одела длинное платье с широким подолом и застежками спереди. Когда мы пришли к ней домой, она взяла ребенка в руки, засунула его через грудь в платье и высунула из-под подола, как бы показывая что она сама родила этого ребенка. Затем надела на него новую рубаху и сказала: „Теперь ты мой ребенок!“». После чаепития мы поблагодарили женщину, подарили ей платье и с ребенком пошли домой. Сейчас этому ребенку тридцать лет» [Полевые материалы 2013: 4].

Отличительной особенностью фольклора гайнинцев является распространение способов гаданий молодых девушек на замужество. Например, 6 апреля они называют *тын тыңлаган кис* (букв. 'вечер прослушки дыхания'). В этот вечер молодые украдкой подслушивают возле окон людей (соседей, односельчан), и по услышанному предсказывают свое будущее.

Еще один интересный вид предсказания, когда девушки гадают посредством счета изгороди. При счете называют *бишек* ('колыбель'), *смылдык* ('занавесь'), *капсык* ('мешок'). Если останавливаешься на *бишек*, то будешь жить богато, на *смылдык* — хорошо, на *капсык* — бедно [Полевые материалы 2013: 5].

Также гадают, обнимая изгородь. Считают колышки, которые можешь объять, при счете говорят: *егет*, *бабай*, *егет*, *бабай*. Если счет заканчивается на *егет*, выйдешь замуж за молодого, если на *бабай* — за старого [Полевые материалы 2013: 6]. В этот вечер девушки еще гадали так: через дымоход в бане высовывали руку. Все жители деревни знали о гадании. Если за руку возьмется человек с твердой рукой, то вый-

дешь замуж за старого, если же наоборот — за молодого. Также гадали выбрасыванием *киштек* (суконная обувь) через ворота. Куда смотрит носок обуви, в ту сторону выйдешь замуж [Полевые материалы 2013: 5].

2 августа пермские башкиры называют *иллә көн* — день сбора лекарственных трав. Травы, собранные в этот день, приносят большую пользу. Говорят, в этот день рождаются счастливые дети, в «рубашке» [Полевые материалы 2013: 5].

Богатый пласт пермского народного творчества также составляют малые жанры фольклора: заклички, приговоры, загадки, пословицы, поговорки.

Таким образом, в данной статье мы рассмотрели историю изучения и современное состояние башкирского фольклора Пермского края РФ. Обзор материала показывает, что, несмотря на угасание некоторых традиционных жанров (эпос, сказки, свадебные причитания), поныне бытуют обряды, песни, баиты, мунажаты, игры и паремические жанры. Собранный фольклористами-полевыми интересный материал показывает устойчивое сохранение башкирского народного творчества в этом регионе.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Асфандияров, Асфандиярова 1999 — *Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М.* История башкирских сел Пермской и Свердловской областей. Кн. 8. Уфа: Китап, 1999. С. 6–9 [Asfandiyarov A. Z., Asfandiyarova K. M. *Istoriya bashkirskikh sel Permskoy i Sverdlovskoy oblastey* [History of Bashkir villages located in Perm and Sverdlovsk Oblasts]. Book 8. Ufa: Kitap, 1999. Pp. 6–9. (In Rus.)]
- Башкиры-гайнинцы 2008 — Башкиры-гайнинцы Пермского края. История, этнография, антропология, этногеномика. Уфа: Гилем, 2008. 336 с. [*Bashkiry-gaynintsy Permskogo kraya: istoriya, etnografiya, antropologiya, etnogenomika* [The Gaina Bashkirs of Perm Krai: history, ethnography, anthropology, ethnogenomics]. Ufa: Gilem, 2008. 336 p. (In Rus.)]
- Башкиры-гайнинцы 2012 — Башкиры-гайнинцы: история и современность. Уфа: Китап, 2012. 264 с. [*Bashkiry-gaynintsy: istoriya i sovremennost* [The Gaina Bashkirs: history and contemporaneity]. Ufa: Kitap, 2012. 264 p. (In Rus.)]
- Башкорт легендалары 1969 — Башкорт легендалары / Төз., искәрмә биреүселәр һәм ред. М. Х. Мингажетдинов, Кирей Мэргән. Өфө, 1969. 186 с. [*Bashkort legendalary* [Bashkir legends]. M. Kh. Mingazhetdinov, Kirei Mergen (eds., etc.). Ufa: Ufa Publ., 1969. 186 p. (In Bash.)]
- Валиуллин 1998 — *Валиуллин Р. Ш.* Очерки по истории родного края. Барда: [б. и.], 1998. 158 с. [Valiullin R. Sh. *Ocherki po istorii rodnoy kraya* [Essays on the history of the ancestral lands]. Barda, 1998. 158 p. (In Rus.)]
- Ғәйнә башкорттары 2012 — Ғәйнә башкорттары фольклоры (перевод на рус. здесь) / авт.-төз. Р. Ә. Солтангәрәйева, төз. Ф. Ф. Ғәйсина. Баш һүз авт. Р. Ә. Солтангәрәйева. Өфө: Ғилем, 2012. 172 б. [*Ғәйнә bashkorttary fol'klory* [Folklore of the Gaina Bashkirs]. R. Sultangareeva (comp.) et al. Ufa: Gilem, 2012. 172 p. (In Bash.)]
- История башкирских 2015 — История башкирских родов. Гайна. Том 11 / С. И. Хамидуллин, Ю. М. Юсупов, Р. Р. Асылгузин, Р. Р. Шайхеев, И. Р. Саитбатталов, В. Г. Волков, А. А. Каримов, А. М. Зайнуллин, А. Р. Махмудов, Р. М. Рыскулов, А. Р. Асылгузин, А. Я. Гумерова, Г. Ю. Галеева, Г. Д. Султанова. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2015. 696 с. [*Istoriya bashkirskikh rodov. Gaina* [History of Bashkir clans: Gaina]. Vol. 11. S. I. Khamidullin, Yu. M. Yusupov, R. R. Asylguzhin et al. Ufa: Ufa Publ., 2015. 696 p. (In Rus.)]
- Кузеев 1992 — *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М.: Наука, 1992. 347 с. [Kuzeev R. G. *Narody Srednego Povolzh'ya i Yuzhnogo Urala* [Peoples of the Middle Volga Region and Southern Urals]. Moscow: Nauka, 1992. 347 p. (In Rus.)]
- Кулбахтин 2002 — *Кулбахтин Н. М.* Территория расселения и численность гайнинских башкир в XVIII – первая половина XIX в. // Башкиры племени гайна. Уфа: Китап, 2002. С. 4–10. [Kulbakhtin N. M. The Gaina Bashkirs: inhabited areas and population size in the 18th – early-to-mid 19th cc. *Bashkiry plemeni gayna* [Bashkirs of the Gaina tribe]. Ufa: Kitap, 2002. Pp. 4–10. (In Rus.)]
- Миржанова 2006 — *Миржанова С. Ф.* Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа: Китап, 2006. 295 с. [Mirzhanova S. F. *Severozapadnyy dialekt bashkirskogo yazyka* [The northwestern dialect of the Bashkir language]. Ufa: Kitap, 2006. 295 p. (In Rus.)]
- НА УФИЦ РАН — Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 225. Л. 7. [*Nauchnyy arkhiv Ufimskogo federal'nogo issledovatel'skogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Scientific

- Archive of Ufa Federal Research Center of the RAS]. F. 3. Op. 2. D. 225. P. 7.]
- Полевые материалы 2013 — Полевые материалы, собранные фольклористами в 2013 г. Фольклорный фонд ИИЯЛ УФИЦ РАН. [*Polevyye materialy, sobrannyye fol'kloristami v 2013 g.* [Field data collected by folklorists in 2013]. *Fol'klornyy fond IYYaL UFITs RAN* [Folklore Fund at the Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Center of the RAS].]
- Попов 1804 — *Попов Н. С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь: Пермское губернское правление. 1804. 399 с. [Popov N. S. *Khozyaystvennoye opisaniye Permskoy gubernii* [An economic description of Perm Governorate]. Perm, 1804. 399 p. (In Rus.)]
- Рамазанова 1996 — *Рамазанова Д. Б.* К истории формирования говора пермских татар. Казань: ИЯЛИ, 1996. 239 с. [Ramazanova D. B. *K istorii formirovaniya govora permskikh tatar* [Perm Tatars: history of the dialect formation revisited]. Kazan: IYaLI, 1996. 239 p. (In Rus.)]
- Чагин 2002 — *Чагин Г. И.* Пермские башкиры: история и современная демографическая ситуация в области // Демография башкирского народа: прошлое и настоящее. Уфа: Изд-во Башкирск. гос. ун-та, 2002. С. 55–62. [Chagin G. I. Perm Bashkirs: history and current demographic situation in the region. *Demografiya bashkirskogo naroda: proshloye i nastoyashcheye* [Demography of the Bashkir people: past and present]. Ufa, 2002. Pp. 55–62. (In Rus.)]
- Черных 1998 — *Черных А. В.* Этнический состав населения и особенности расселения в южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России. Пермская область. М.: Старый сад, 1998. С. 39–113. [Chernykh A. V. Ethnic population structure and peculiarities of allocation in Southern Prikamye: 16th – early 20th cc. *Etnicheskiye problemy regionov Rossii. Permskaya oblast'* [Ethnic problems of Russia's regions. Perm Oblast]. Moscow: Staryj sad, 1998. Pp. 39–113. (In Rus.)]
- Черных 2016 — *Черных А. В.* Башкиры Перми: история и культура. СПб: Маматов, 2016. 64 с. [Chernykh A. V. *Bashkiry Permi: istoriya i kul'tura* [Bashkirs of Perm: history and culture]. St. Petersburg: Mamatov, 2016. 64 p. (In Rus.)]
- Шумилов 2002 — *Шумилов Е. Н.* Гайнинские (бардымские) башкиры Пермской области // Демография башкирского народа: прошлое и настоящее. Мат-лы межрегион. научн.-практ. конф., посв. II Всемирному курултаю башкир. Уфа: изд-во Башкирского ун-та, 2002. С. 88–104. [Shumilov E. N. The Gaina Bashkirs of Perm Oblast. *Demografiya bashkirskogo naroda: proshloye i nastoyashcheye*. Conf. proc. Ufa: Bashkir State Univ., 2002. Pp. 88–104. (In Rus.)]
- Юсупов 2002 — *Юсупов Р. М.* Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры. Этническая история и традиционная культура / под общ. ред. Р. М. Юсупова. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2002. С. 11–20. [Yusupov R. M. The anthropological structure of Bashkirs and its formation. *Bashkiry. Etnicheskaya istoriya i traditsionnaya kul'tura* [The Bashkirs. Ethnic history and traditional culture]. R. Yusupov (ed.). Ufa: Bashkirskaya Entsiklopediya, 2002. Pp. 11–20. (In Rus.)]
- Юсупов 2006 — *Юсупов Р. М.* Этнология башкир на рубеже тысячелетий // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа, 2006. С. 95–101. [Yusupov R. M. Bashkir ethnology at the turn of the millennia. *Problemy etnogeneza i etnicheskoy istorii bashkirskogo naroda* [Problems of ethnogenesis and ethnic history of the Bashkir people]. Ufa, 2006. Pp. 95–101. (In Rus.)]
- Юсупов 2012 — *Юсупов Р. М.* История расселения, демография, этноним // Башкиры-гайнинцы: история и современность. Уфа: Китап, 2012. С. 7–19. [Yusupov R. M. History of dissemination, demography, ethnonym. *Bashkiry-gaynintsy: istoriya i sovremennost'*. Ufa: Kitap, 2012. Pp. 7–19. (In Rus.)]

ПОЛЕВОЙ МАТЕРИАЛ АВТОРОВ / AUTHORS' FIELD DATA

Записано Хакимьяновой А. М. от Масагутовой Гульжихан Казыхановны, 1942 г. р., в дер. Султанай Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by A. M. Khakimyanova from Gulzhikhan K. Masagutova, born 1942, Sultanay village, Bardymsky District, Perm Krai of Russia.]

Записано Юлдыбаевой Г. В. от Уртабаева Шарифьяна Муллаяновича, 1949 г. р., дер. Брюзлы, Габзалиловой Алимы Гатиевны, 1949 г. р., в дер. Брюзлы Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by G. V. Yuldybaeva from Sharifyan M. Urtabaev, born 1949, Bryuzli village; from Alima G. Gabzalilova, born 1949, Bryuzli village, Bardymsky District, Perm Krai of Russia.]

Записано Юлдыбаевой Г. В. от Гузаировой Фании Нажмухаметовны, 1928 г. р., дер. Константиновка Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by G. V. Yuldybaeva from Faniya N. Guzairova, born 1928, Konstantinovka village, Bardymsky District, Perm Krai of Russia.]

Записано Хакимьяновой А. М. от Халитовой Расимы Мусовны, 1948 г. р., в дер. Сюзянь Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by A. M. Khakimyanova from Rasima M. Khalitova, born 1948, Syuzian village, Bardymsky District, Perm Krai of

Russia.]

Записано Юлдыбаевой Г. В. от Габдукаевой Каусарии Нажмулловны, 1961 г. р., в дер. Сараш Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by G. V. Yuldybaeva from Kausariya N. Gabdukaeva, born 1961, Sarash village, Bardymsky District, Perm Krai of Russia.]

Записано Юлдыбаевой Г. В. от Азнагуловой Гадилы Ахметхановны, 1930 г. р., в дер. Танып Бардымского района Пермского края РФ. [Recorded by G. V. Yuldybaeva from Gadil A. Aznagulova, born 1930, Tanyp village, Bardymsky District, Perm Krai of Russia.]

UDC 398

Folklore Traditions of Perm (Gaina) Bashkirs (a Case Study of Expeditionary Materials)

*Aigul M. Khakimyanova*¹

¹ Ph.D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Research Associate, Folklore Research Department, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the RAS (71, October Av., Ufa, 450054, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-2786-3477. E-mail: aihakim@bk.ru

*Gulnar V. Yuldybaeva*²

² Ph.D. in Philology (Cand. of Philological Sc.), Senior Research Associate, Folklore Research Department, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the RAS (450054, October Av., 71, Ufa, Russian Federation). ORCID: 0000-0002-4973-2267. E-mail: nargul1976@list.ru

Abstract. The Gaina Bashkirs are an ethnic group of the Bashkir people basically inhabiting the Tol (Tulva) River Valley, a left tributary of the Kama, within the boundaries of Bardymsky District where they constitute one of the autochthonous populations of the region. The region is vivid and multifaceted; a number of monographs and collections of scientific works have been published. Several expeditions and surveys have been organized to collect somewhat factual materials.

In the 21st century, two academic expeditions have been conducted by researchers of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the RAS. In 2006, the goals of a complex expedition – which involved linguists, ethnographers and folklorists – included not only collecting activities, studies of folklore poetic patterns and linguistic materials, but also anthropological and craniological research. In 2013, folklore specialists of the Institute organized another expedition to Perm Krai.

Analysis of the collected materials shows a significant depletion and reduction in the genre structure of folklore patterns. A number of traditional forms of folklore – such as epic genres and oral fairy-tale traditions – are becoming extinct gradually. So, epic texts and fairy tales were recorded from informants in a fragmentary form, in the form of retelling.

The first folklore research expedition arrived in the Gaina in 1963. Thus, the time gap between the first expedition and the last one is more than 50 years. During the period, the population (and the country in general) had experienced some essential transformations, both in terms of socium, economy, culture, and science. Still, the expedition proved fruitful enough, the participants recorded quite number of multi-genre works of Bashkir folklore. The latter included both some newly

discovered patterns and new versions of the already recorded oral texts. The folklore collecting activities involved over 50 informants, the bulk of the group being individuals aged 35 to 90.

As a result, bright samples of lingering and short lullabies, *takmaks* were recorded. For the repertory of Gaina Bashkirs is characterized by the abundance of such poetic genres as *bait*s and *munazhats*. In the region, a number of social and historical *bait*s with dramatic storylines have been discovered. Widespread are *munazhats* (religious hymns). For example, materials of folklore expeditions attest to the current revival of this unique musical lyric-epic genre, and its existence both in written and oral forms. The materials also include stories about villages, toponymic legends. Interesting information about spiritual hosts has been recorded. The Gaininians have their local features of wedding rites. A distinctive feature of Gainin folklore is the spread of numerous marriage divinations for young women.

A rich layer of Perm folk arts is also composed of small folklore genres, namely: *zaklichki*, verdicts, riddles, proverbs, sayings.

Consequently, despite the current extinction (decline) of some traditional genres (epic patterns, fairy tales, wedding laments), folk rites, songs, *bait*s, *munazhats*, traditional games and paremic genres still do exist. The vivid field materials collected by folklorists show the steady preservation of Bashkir folk arts in the region.

Keywords: folklore field study, Bashkir people, genres, current status, oral existence

CONTENTS

HISTORY

| | | |
|------------------|---|----|
| World History | <i>Amogolonova D.</i> Buddhism and Politicization of Religion in India: Bhimrao Ambedkar's Navayana | 2 |
| National History | <i>Badmaeva E.</i> Korenization in National Autonomies of Southern Russia in the 1920–1930s: a Historical Experience of Administrative Apparatus Formation and Policy Implementation | 11 |
| Archaeology | <i>Savelyev N.</i> Swords and Daggers of the Scytho-Sarmatian Period: Finds from Southwestern Foothills of the Southern Ural (Development of the Territory and Dispersal of the Nomadic Population Revisited) | 24 |
| | <i>Garustovich G., Ovsyannikov V., Ruslanov E.</i> The Ancient Settlement of Ufa-II in the Golden Horde Period | 32 |
| Ethnology | <i>Sabirov R.</i> Lay Buddhists: Classification Problems and Research Approaches | 43 |
| | <i>Bakaeva E.</i> Ethnic Identity Issues of Kalmyk Buddhists in the 1900–1930s: a Perspective from the Current Challenges of Kalmyk Ethnic History Studies | 52 |
| | <i>Sodnompilova M.</i> Self-Supply of Mongolian Nomadic Pastoralists in Modern Conditions: Environmental Food and Herbal Medicine Resources | 68 |
| | <i>Sharaeva T.</i> 'And the 'Bad' Neck We Shall Leave Back at Home' (Symbolism of Sheep Neck Bones within Kalmyk Wedding Rites Revisited) | 75 |
| Sources Studies | <i>Bazarov A.</i> The 17 th -Century Tibetan-Mongolian Composition <i>The Source of Sages</i> : Context of Phenomenological Reduction and Structure of Logical-Epistemic Knowledge in Buddhism | 86 |

LINGUISTICS

| | | |
|-------------|--|-----|
| Linguistics | <i>Ulziibayar S.</i> The Title Name: 'Ch(T)igin' or 'Chinggis' | 94 |
| | <i>Kukanova V.</i> The Lexeme <i>Biltsg</i> : Etymology and Semantics Revisited (a Case Study of the <i>Jangar</i> Epic) | 100 |
| | <i>Shakhaeva A.</i> The Prototypical Meaning of the Chinese Directional Verb 上 <i>Shàng</i> | 122 |

FOLKLORE & LITERARY STUDIES

| | | |
|------------------|---|-----|
| Folklore Studies | <i>Khusainova G.</i> The Bashkir Fairy-Tale Tradition: Plot 'Puss in Boots' (ATU 545 B) | 128 |
| | <i>Burykin A.</i> Criteria to Characterize the Genre of Heroic Fairy Tales and the Key Features to Distinguish between the Latter and Epic Patterns . . . | 137 |
| | <i>Khakimyanova A., Yuldybaeva G.</i> Folklore Traditions of Perm (Gaina) Bashkirs (a Case Study of Expeditionary Materials) | 156 |

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
ORIENTAL STUDIES
(Vestnik of KIH RAS)

2018. № 4 (38)

Сдано в набор 20.09.2018. Подписано в печать 01.10.2018.
Формат бумаги 60х84¼. Усл. печ. л. 19,3.
Тираж 300 экз. Заказ 13-18.

Учредитель и издатель:
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Калмыцкий научный центр
Российской академии наук»

Отпечатано в КалмНЦ РАН
(Республика Калмыкия, 358000, г. Элиста, ул. им. И. К. Илишкина, 8).

ORIENTAL STUDIES

(Вестник КИГИ РАН)

Основан в 1963 г.

Издается в формате журнала с 2008 г.

ISSN 2619-1008 (online version)

ISSN 2619-0990 (print version)

Журнал зарегистрирован 27 сентября 2017 г. в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Рег. номер ПИ № ФС77-71236

2018. № 4 (38)

Выходит 6 раз в год

Главный редактор:

канд. филол. наук *В. В. Куканова*

Заместитель главного редактора:

д-р ист. наук *Э. П. Бакаева*

Редакционный совет:

акад. РАН *Г. Г. Матишов* (председатель — Россия, г. Ростов-на-Дону),
чл.-кор. РАН *С. А. Арутюнов* (Россия, г. Москва), д-р ист. наук *М. М. Балзер* (США),
акад. *Л. Болд* (Монголия), д-р ист. наук *Н. Ф. Бугай* (Россия, г. Москва), д-р ист. наук *Вэй Цзянь* (КНР),
д-р ист. наук *В. В. Грайворонский* (Россия, г. Москва), чл.-корр. РАН *А. В. Дыбо* (Россия, г. Москва),
д-р филол. наук *В. Л. Кляус* (Россия, г. Москва), д-р филол. наук *И. В. Кульганек* (Россия, г. Санкт-Петербург),
д-р ист. наук *К. Н. Максимов* (Россия, г. Элиста), д-р филол. наук *О. А. Мудрак* (Россия, г. Москва),
д-р ист. наук *И. Ф. Попова* (Россия, г. Санкт-Петербург), д-р ист. наук *На. Сүхэбаатар* (Монголия),
д-р филол. наук *А. Д. Цендина* (Россия, г. Москва), акад. *Чао Геджин* (КНР),
д-р ист. наук *Д. Шорковиц* (Германия)

Редакционная коллегия:

чл.-кор. РАН *Х. А. Амирханов* (г. Махачкала), акад. РАН *Б. В. Базаров* (г. Улан-Удэ),
д-р ист. наук *Ц. П. Ванчикова* (г. Улан-Удэ), д-р филол. наук *Л. С. Дамтилова* (г. Улан-Удэ),
д-р соц. наук *В. В. Деларю* (г. Волгоград), д-р соц. наук *Д. С. Денисова* (г. Ростов-на-Дону),
д-р филол. наук *Б. С. Дугаров* (г. Улан-Удэ), д-р соц. наук *Н. В. Дулина* (г. Волгоград),
д-р ист. наук *Н. Л. Жуковская* (г. Москва), д-р филол. наук *С. А. Крылов* (г. Москва),
д-р соц. наук *Д. А. Лушиков* (г. Ставрополь), д-р филол. наук *Г. Ц. Пюрбеев* (г. Москва),
д-р ист. наук *С.-Х. Д. Сыртыпова* (г. Москва), д-р ист. наук *А. Г. Ситдинов* (г. Казань),
д-р филол. наук *Е. К. Скрибник* (Германия), д-р филол. наук *В. В. Трепавлов* (г. Москва),
д-р филол. наук *Чао Гету* (КНР)

д-р ист. наук *Е. Н. Бадмаева*, д-р филол. наук *Т. Г. Басангова*,
д-р филос. наук *Б. А. Бичеев*, канд. филол. наук *Д. Н. Музраева*,
д-р филол. наук *В. Н. Мушаев*, д-р ист. наук *У. Б. Очиров*,
д-р ист. наук *М. А. Очир-Горяева* (Россия, г. Элиста)

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

Адрес редакции, учредителя и издателя:

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

Тел.: (84722) 3-55-06, (84722) 3-55-15; факс: (84722) 3-55-06.

E-mail: vestnik.kigiran@gmail.com

Home page: <https://kigiran.elpub.ru/jour>

